MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE



CİLT 9

Dönemler ve Zihniyetler

i l e t i ş i m

MODERN
TÜRKİYE'DE
SİYASİ
DÜŞÜNCE

CİLT 9

Dönemler ve Zihniyetler

1. BASKI 2009, İstanbul

EDİTÖRLER Tanıl Bora, Murat Gültekingil

İçindekiler

Devlet Zihniyeti

Milliyetçilik, Irkçılık, Faşizm

Sol-Sağ, "Merkez"

Kürt Sorunu

Din, Laiklik, İslâmcılık

Kadınlar, Toplumsal Cinsiyet

Basın-Medya, Edebiyat, Sanat

Tabular

Sunuş

Bu son ciltteki yazıların bir bölümünü, siyasal düşünce alanımızda kendi özgül mecralarını ancak şu son onyıllarda oluşturabilmiş feminizm, anarşizm, çevrecilik ve Kürt milliyetçiliği gibi akımlara dair yazılar ile, önceki ciltlere katkı niteliği taşıyan makaleler oluşturuyor. Bu, son bahsedilen katkı türündeki yazılar daha ziyade, başlıca düşünce akımlarının bazıları arasında mevcut veya tasarlanabilir kesişme, örtüşme noktalarına dairdir. Ve dolayısıyla, sözkonusu "örtüşme" noktalarını veya bunun ihtimal ya da imkânını ciddiye almış, o nedenle de ilgili akımların ana mecrası dışında durmuş –'itilmiş'– düşünürlerimizi de kapsıyor.

Bu cildin asıl konusunun işlendiği ikinci bölümde ise, Türkiye'de siyasal düşüncenin genel ve dönemsel değerlendirilmesine ilişkin, bu bağlamda onun karakteristiklerine işaret etmeye matuf yazılar yer alıyor. Bu yazılar siyasal düşünüşümüzün hem içerik hem de tarz olarak –özellikle kendine özgü yönlerini öne çıkararak– genellenebilir, yani tüm akımlara teşmil edilebilir zihnî/olgusal faktörleri sergileme amaçlı denemelerdir.

Zihnî/olgusal deyimi ile kastedilenin Türkiye toplumunun özellikle son yüzyılına ait birçok belirleyici önemde toplumsal-ekonomik siyasî... olay ve kişilikler hakkında "sessizliği koruma veya başka türlü ifade edilemezlik" biçiminde işleyen bir kural, yani tabular olduğunu belirtelim. Bu ciltte o tabular elbette olgusal içeriği açımlanarak değil, ama genel siyasal düşünce üzerinde ve içindeki işlevi ve sonuçları açısından ele alınacaktır. Bu giriş/sunuş yazısında ise hemen tüm akımlarıyla Türkiye'deki siyasal düşünüş alanının bu tabuların birçoğunu neden bu denli itirazsızca içselleştirebilmiş; tamamen onaylamış, benimsemiş olmayanların da en azından sessizlik, ifade etmeme kuralına uymuş olduğu konusu üzerinde etraflıca bir yorum yer alacaktır.

Ancak, bu asli konumuza geçmeden önce, en azından kapsamı, hacmi itibariyle benzer bir esere yerini ter-

ketmesi için on yıldan fazlası gerekecek olan *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* ciltlerinin bu sonuncusunun, hazırlanışında gözettiğimiz birkaç önemli noktayı bilhassa belirtmemiz gerekiyor.

* * *

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce'nin sadece bu son cildi değil, daha tamamı planlanma aşamasında iken, bilmekteydik ki Türkiye, yüz yılı aşkındır siyasal ufkunu, düşünüş tarzını belirleyen modernleşme paradigması içinde teşekkül etmiş bütün akımları ile oluşturduğu zihniyet dünyasını kaçınılmaz olarak değişime zorlayan sarsıntılı bir süreçten geçmekteydi.

İki yönlü bir zorlama idi bu. İlki, giderek etkisini dünya ölçeğinde duyuran, kapitalizmin devletçi –"reel sosyalist"– versiyonuna karşı kazandığı "zafer"le de taçlanıp hızlanan postmodern evreye geçişin, parlak teknolojik atılımların da eşlik ettiği ideolojik, kültürel nüfuzundan kaynaklanmaktaydı. İkincisi ise, Türkiye'nin yüzyıllık sancılı modernleşme tarihinde bir kırılma, savrulma noktası olarak 12 Eylül rejimi ertesinde, bu kırılma ve tahribatın enkazı üzerinde siyasal düşüncenin mecralarını yeniden oluşturma ihtiyacının gereği idi.

Bu iki etkenin ortak noktası modernleşme sürecinin sorgulanmasıdır. Ancak, postmodern sorgulama, yani ileri endüstriyel toplumlar üzerinden yapılmakta olanı, modern dönemin birey ve topluluklara kazandırdığı siyasal özne/etken olma hak ve özgürlüğünü erişebildiği sınırların ötesine geçmek, bu dönemi belirleyen ulus-devlet formatlarını aşmak gibi bir eğilim ve vurgu taşıyorken; Türkiye'deki sorgulama, yüz yılı aşkın bir modernleşme tarihimiz olmasına, eğitim, öğrenim ve ekonomide azımsanamayacak mesafeler alınmış olmasına rağmen, siyasal planda sonuçların neden bu denli kısır, kısıtlı ve kırılgan olduğu sorusunda düğümleniyordu.

1980'lere kadar Türkiye siyasal düşünce dünyasında bu sorunun cevabı apaçık gibiydi. O sonucun yegâne sorumlusunun İslâmcı-muhafazakâr akım-çevreler olduğu genel kabul halindeydi ve sözkonusu çevre-akımlar da bu ithamlar karşısında savunma durumundaydı. Suçlayıcıların odağında ise resmî-Atatürkçü-ideoloji yer alıyor ve başta sol –sosyalist– etiketliler olmak üzere diğer akım ve hareketler de onun mantığını kendi özel argümanları ile takviye ediyordu. Bunlar olurken, bir modern(leşme) ideolojisi olduğu peşinen varsayılan Atatürkçülüğün asli sahibi ve taşıyıcısının ordu ve onun yörüngesindeki yüksek bürokrasi olduğu da kabul ediliyor ve bunların Türkiye modernleşmesinin en güçlü ve kararlı öğesi olduğundan da şüphe duyulmuyordu.

12 Eylül darbesi, uygulamaları ve hazırlattığı 1982 Anayasası ile kurduğu rejim; Türkiye modernleşmesinin tamamına damgasını vurmuş bu düşünme biçiminin ve varsayımları-

nın yanlış/yanıltıcı olabileceği fikrini tetikleyecek kadar çarpıcı bir deneyim oldu ülke kamuoyu için. Milliyetçisinden sosyalistine, liberal veya sosyal demokrat eğilimlisinden İslâmcısına, muhafazakârına kadar tüm hareket ve akımlar, Atatürkçülük ve onun adına meşrulaştırılan bir modernleşme amacından söz edilebilse dahi, bunun aslında hayli yalınkat ve arkaik bir "güçlü devlet" mantığı ile sınırlı olduğunu farkettiler. Tebaasını ve toprağını kaybetmemeye odaklı bu devlet mantığıyla kendini özdeşleştirmiş bir zümrenin modernleşmenin ekonomik, toplumsal, kültürel boyutlarını bu mantık ve konumu süzgecinde sınırlamış ve sınırlıyor olabileceği fikri açıkça tartışılır oldu. Bu haliyle çarpıtıcı araçsallaştırmanın, bunca on yıl sonra hâlâ "azgelişmiş"lik kategorisinde debelenmemizde modernleşme karşıtlarından daha fazla payı olduğu tespiti, çok farklı çevreler tarafından ifade edilir oldu böylece.

Bu, Türkiye'deki siyasal düşüncenin –bütün akımları ile– içinde şekillendiği yüz yıllık modernleşme paradigmasının artık dışına çıkıldığı anlamına gelir. Çünkü o paradigma, 19. yüzyıl ortalarından beri, asli taşıyıcı gücü Ordu/Devlet olan bir ana modernleşme mecrası olduğunu, bunun Cumhuriyet ve ertesinde Mustafa Kemal Atatürk odaklı –Atatürkçülük adıyla– devam ettiğini esas alır. Modernleşmenin Ordu/Devlet ve Atatürkçülüğün üzerinde, tâbi olunan bir amaç değil, aksine kendi(ler)ine tâbi kılınan, öyle yorumlanan ve uygulanan bir "araç" olduğunu –nihayet– keşfetmek; bu keşfin ışığında yakın dönem tarihine yeniden bakmayı kaçınılmaz bir ihtiyaç haline getirdiği gibi; siyasal yelpazedeki konumunu da yeniden gözden geçirmeyi gerektirir. Çünkü bu ülke/toplumun siyasal akımlar yelpazesinin sol-sağ, ilerici-gerici, demokrat-otoriter gibi koordinatları, bizatihi modernliğin tanımından hareketle değil, asıl olarak modernlikle Atatürkçülük özdeşleştirilmesinden ötürü, Atatürkçülükten hareketle –Atatürkçülere göre– belirlenmiş, akım/hareketlerin nerede tanımlandıkları, "ne oldukları" bununla tespit edilegelmişti. Bütün o kavram ve nitelemelerin artık –ve herhalde evrensel ölçütler uyarınca– yeniden tanımlanmaları, akım veya fikirlerin bu çerçevede konumlandırılması gerekiyordu.

1980'lerin ortalarından beri bu ihtiyaç duyulmasına rağmen siyasal düşünce alanımızda hâlâ eski kavram ve kıstasların –çoğu yıpranmış, içeriği boşalmış veya bulanmış da olsa– kullanılageliyor olması, yenilerinin oturmamış olması şüphesiz ilk planda, dünya ölçeğinde de benzer bir durumun varlığına bağlanabilir. Kimilerince "büyük anlatıların –ideolojilerin– sonu, çöküşü" diye adlandırılan ve modern zihniyet dünyasını oluşturan başlıca kavram ve kabullerin iç çelişki ve boşluklarını sergileyerek, onları yapı çözüme uğratarak zımnen veya açıkça kapsamlı, iç tutarlılığı olan açıklama ve anlamlandırma perspek-

tiflerinin olamayacağını, hatta olmaması gerektiğini savunan postmodern dalganın "küresel" hegemonyasının burada birinci derecede görünür etkisi vardır. Siyasal akım ve programların yerini –modern kavram ve ölçütlerle bakıldığında eklektik denilmesine aldırılmayan– "proje"lerin, fikrin yerini imaj oluşturma ve iletişim tekniklerinin aldığı bu postmodern(liğe) geçiş durumu kalıcı olamaz; olmamalıdır ve zaten sürdürülebilir sınırına da yaklaşmıştır. 1990'lardan beri siyasetin dünya ölçeğinde, bu saydığımız özellikleri yanında etnik, dinî, mezhepsel, bölgesel kimlik hareketleri üzerinden "yapılan" kanalının etkinleşmesi de öyle.

Bu bakımdan, önümüzdeki yakın onyıllar içinde bu geçiş evresinin sona ereceğini, siyasal düşünce dünyasının –herhalde şimdikilerden mahiyetçe hayli farklı– varsayımlar üzerinden kendi-özgül akımlarının teşekkülü ile yeniden canlanacağını kesinlikle öne sürebiliriz. Elbetteki bu akımların her biri modern çağ akımlarından birini veya bir kısmını kendi öncülü, onun son üç-dört yüzyıl boyunca temsil ettiği, ilham ve gerçekleştirme umudu verdiği kabul, değer ve amaçların bu yeni koşul ve ufuklarda mirasçısı sayacaktır. Fakat bu, kendini bir tarife bağlama bir sonraki aşama olacak, sözkonusu 21. yüzyıl siyasal akımlarının, tarihen yerini alacakları akımlarla önce "şiddetli" bir hesaplaşma/çatışma evresinden geçmeleri gerekecektir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki; herne kadar değil ulus-devlet, kıtalar ve uygarlık alanlarının, dil gruplarının empoze edegeldikleri sınırlara tâbi olmayacak olan bu akımlar, küresel bir ses/sentez olarak, insanlığın özellikle şu son yüzyıllardaki siyasal deneyimlerinin mirasıyla yoğrulmuş olarak şekillenecekler ise de; bu mirası oraya taşıyacak olanlar son asırların ulus-devlet dünyaları içinden, toplumlarının siyasal birikimlerini bu potaya katmak için geleceklerdir.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce ciltleri bu bakımdan önemlidir. Topluca, bu ülke/toplumun siyasal bilgi, fikir hasılasının yer aldığı başlıca mecralar üzerinden ilk tasnifinin ve günümüz ölçütleri dahilinde yapılan değerlendirmelerin sonraki ilk onyılın kuşakları için çok önemli bir veri, malzeme olacağına eminiz.

Ama bu son cildin sunuş yazısında, bir adım daha atıp, akımlar toplamı olarak Türkiye'deki siyasal düşünüşün tamamına şamil bazı çıkarımları da buna eklemek istiyoruz.

* * *

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce ciltlerinde yer alan yazıların tümü de –az önce özetle anlatılan– 12 Eylül dönemi sonrasında, yani Atatürkçü-resmî-ideolojinin abluka/ambargosunun fiilen kırıldığı bir evrede, 2000'li yıllarda kaleme alındı. Bu geçiş döneminde, aynı zamanda Cumhuriyet'in kuruluşundan beri adeta kurumsallaşmış olan düşünce-ifade yasaklarının ve Cumhuriyet'in arefesi ve ertesindeki birçok olay ve uygulamaya

ilişkin tabuların da geniş ölçüde kalkmış olması da özellikle belirtilmelidir.

Şüphesiz, eğer Türkiye'de siyasal düşünce alanının, ufkunun hem bütün hem de başlıca mecraları itibariyle darlığından, sığlığından, tutarlılıktan ziyade eklektizme ve ikameciliğe meyilli olduğundan bahsedilecekse, bunun nedeni öncelikle sözkonusu düşünce yasağı kurumu ve tabulardır.

Bazı düşüncelerin yasaklanması ve kimi konuların tabu addedilmesi, Batı dışı toplumlarda olduğu gibi Batı'daki modernleşmenin ilk safhalarında da mevcuttur. Dolayısıyla hernekadar düşünce-ifade özgürlüğü ve tabuların reddi bir modernlik göstergesi/ölçütü sayılıyor olsa da Türkiye'deki durum bir anormallik, istisnailik sayılamaz.

Ama öte yandan, sözkonusu yasak ve tabuların, kendini toplumun üzerinde konumlandırmış pre-modern bir devlet anlayışı ve onun resmi ideolojisi tarafından yürürlüğe konulduğu noktasından hareketle, bunları Türkiye –sivil– siyasal düşünüş dünyasının "dışsal" etkeni de sayamayız.

Bu tespit, sadece o yasak ve tabuların başta muhafazakârlık ve milliyetçilik olmak üzere derece derece hemen tüm akımlar tarafından şu veya bu ölçüde savunulduğu, desteklendiği olgusuna dayanılarak yapılmış değildir. Yani düşünce-ifade özgürlüğü, tabu reddi konusunda 20. yüzyıl Türkiyesi siyasal düşünce dünyasının "iç"inde geniş ölçüde uzlaşılmış bir ilke olduğu ama "devlet"in aksi yöndeki dayatması ile başedemediği de söylenemez. Nitekim Cumhuriyet'in kuruluşundan 21. yüzyıl eşiğine kadar "resmi ideoloji"nin kanunlarla yasakladığı akımlar arasında bile modern-demokratik ölçütler dahilinde her tür düşüncenin özgürce ifade edilmesi konusunda bir uzlaşma sağlanamamıştır. Daha da dikkat çekici olanı, bu, resmen illegal addedilen sosyalizm, anarşizm, Kürt milliyetçiliği ve İslâmcılık, kendi kanalları içinde bile, bu ciltte bahsedilen tabuların pek çoğuna dokunmaya dahi cüret edememiş, resmî ideoloji ve legal akımlar gibi, o konularda sessizliğini korumuş, "yok sayma" kuralına riayet etmişlerdir.

Türkiye'deki durumu istisnai kılan ilk nokta işte bu düşünce yasağı ve tabu "kurum"larının içselleştirilme derecesinin yaygınlığı ve derinliğidir.

İkinci nokta ise; hemen her düşünce akımının bizzat kendi içinde de fiilen yasaklanmış düşünce alanları, doğrultuları olması ve özel tabuların varlığıdır. Kasdettiğimiz sadece, zaten temelinde birtakım dokunulmaz konular, sorulmaz sorular olan milliyetçilik, muhafazakârlık, İslâmcılık ve Atatürkçülük gibi akım/ideolojiler değil, liberalizm, sosyalizm gibi kendini de dahil "eleştiri"yi esas alan düşünmeye sınır konulamayacağına dair modern kabulün geçerli olması beklenen ideolojilerdir. Bunların, kurucu varsayımları dahilinde, ele almaktan çekindikleri konular olmamak gerekir ve ayrıca da düşüncelerinin mantığını sonuna kadar götürmeleri beklenir. Oysa, yakın dönemlere kadar –hatta hâlâ bile– bir akım cesametine erişemeyen liberalizmin haliyle cılız

literatüründe ne Türkiye'nin genel yasak ve tabularına net bir karşı duruş ne de liberal akımın kendi içindeki netameli sorun/konuları sorgulayan örnekler vardır. Sosyalist düşünce alanında aynı durum, haliyle daha belirgindir. Örneğin Troçkizm, dünya ölçeğinde bir sosyalist akım olduğu halde Türkiye'de 1980'lere kadar bu alanın hemen tüm diğer akımları, hareketleri tarafından adeta "illegal" sayılmış, fiilen yasak addedilmiş; dünya ve Türkiye sosyalist hareketi tarihinin bazı "netameli" iç olayları hakkında fiili bir "resmî açıklama dışında konuşmama" kuralı işlemiştir.

Üçüncü olarak belirtilmesi gereken nokta, son yüzyıl içinde bu ülkenin siyasal düzeninde yapılan büyük değişikliklerin (Cumhuriyet, ulus-devlet ve demokrasi) gerçek bir tartışma sürecinden geçilmeksizin yürürlüğe girebilmiş olmasıdır. Bunların mahiyetlerini, anlam ve içerimlerini açımlayan herhangi bir fikri hazırlık olmadığı gibi, devrin yönetici kadrolarınca ilan edildiklerinde, ne açıkça karşı çıkan bir akım/hareket görülmüş ne de adı geçen akımlar arasında Cumhuriyet'in, ulus-devlet ve demokrasinin –haliyle farklı olması gereken– yorumları üzerinden bunların önemiyle oranlı bir tartışma süreci yaşanmıştır. Gerçi 12 Eylül dönemi sonrasında bilhassa Kürt sorunu ve 1982 Anayasası bağlamında derinliğine denilebilecek bir tartışma, sorgulama süreci başlamış ve devam ediyorsa da; buraya gelinceye kadar, muhafazakârlık, İslâmcılık, milliyetçilik ve resmî Atatürkçülüğün oluşturduğu yaygın siyasal düşünüş platformunda Cumhuriyet'i saltanatın ilgasına, demokrasiyi çok partili rejime indirgeyen haliyle sığ bir kavrayışla yetinilmiştir.

Aslında bu *sığlık, sığlaştırma, şeklîleştirme* sözkonusu akımların kullandığı tüm modern siyasal kavramlar için de geçerlidir. Bu kavramlar, modern-öncesi siyasal düzen/zihniyetten bir kopuşu vurgulayacak biçimde içeriklendirilmemiştir. Siyasetin, hakların, işlev ve yükümlülüklerin yeni bir tanım ve tanzimini belirtmekten ziyade, eski kalıplara oturtulabilecek, yani esasta pek bir değişiklik olmadığı algısını verecek biçimde kullanılıyor oluşu dikkat çekicidir.

Bu tutum, İslâmcılıktan Atatürkçülüğe modern siyasal zihniyetle bir biçimde "sorunlu" olduğunu söyleyebileceğimiz akımlar için elbette yadırgatıcı değildir. Ama liberalizm ve sosyalizm gibi, gelişip güçlenmeleri bu "sorumluluk" halinin ifşasına, öneminin kavratılmasına bağlı akımların da bu noktaya pek aldırmamaları düşündürücüdür. Bu aldırmazlığın görünür ilk nedeni, sayıca zaten çok az liberal aydınların Cumhuriyet'in de öncesinden beri muhafazakâr-İslâmcı mecra ile ittifak halinde davranmayı seçmeleri; sosyalistlerin ise İttihat ve Terakki'ye kadar uzatılabilecek bir tarihten beri otoriter-devletçi-modernleşme akımıyla işbirliği, ona yanaşma eğiliminde olmaları gibi politik stratejilerdir denilebilir. Bu hesaplar, sözkonusu akımların kendi perspektifleri doğrultusunda yapabilecekleri radikal si-

yasal eleştirileri, geliştirebilecekleri önerileri fiili veya varsayımsal müttefiklerini gözeterek törpülemelerini gerektirmiş olabilir.

Bunu mümkün kılan şey, bu akımların siyasete, dolayısıyla onun kavram ve değerlerine başlıbaşına bir önem ve anlam yüklemekten çok; onları özellikle ekonomiye bağlı, oradaki düzen, çıkar, talep mücadelelerinden türeyen ihtiyaçların yansıması olarak ele alıyor, bu eksende kavrıyor oluşlarıdır. O nedenledir ki sadece Türkiye'de değil, pek çok ülkede de, liberaller, siyasal liberalizme öncelikli ve önsel saydıkları ekonomik liberalleşmeye yatkın muhafazakâr-dinci ve milliyetçi diktatörlük rejimlerini sineye çekebilir; sosyalist akımlar, mülkiyet ve bölüşüm bahsinde "sosyal adaletçi" olduğuna hükmettikleri diktatörlüklere "ilerici" etiketi takmaktan yüksünmeyebilirler. Ancak, hemen belirtmelidir ki; bu yorum, yaklaşım ve tutum o akımların tamamına teşmil edilemez.

Çünkü, her iki akımın kökeninde de, modernleşmeye temellik eden bilimsel, ekonomik, toplumsal değişimlere bir kopuş, aşama özelliği ve bilinci kazandıran öğenin siyasal devrim olduğuna dair inanç yer alır. Bu inanç, insanların kendi ve içinde yaşadıkları toplumun varoluş ve kaderinden sorumlu ve muktedir –olması gereken– özneler oldukları fikrinden türer ve bu doğrultusunda Cumhuriyet ve demokrasi kavramlarına varır. Modernleşmenin karakteristiği olan dinamizmin ve harekete geçirdiği çok yönlü büyük enerji potansiyelinin kaynağı, fitilidir bu fikir.

Liberal ve özellikle sosyalist perspektifi bu fikir temelinde yorumlayan bir damar, akımlarının geneline damgasını vuracak ölçüde değilse de; hep varolagelmiştir. Bunlar, içinde oldukları toplumun Cumhuriyet'e veya demokrasiye geçiş gibi kritik dönemeçlerinde, bu geçici gerçek bir aşama, bir zihniyet dönüşümü, geçmişin tortularından tamamen arınma süreci olarak yaşanması için itici bir rol üstlenirler. Diğer akım ve hareketlerin belirli bir sınır ve kalıp içinde kalmak koşuluyla seferber edebilecekleri toplum enerjisini, gerçek bir özne olmaları fikri ve bilincine eşlik edecek özgüven duygusu ve yetkinleşme arzusuyla donatacak hedef ve taleplere yönlendirmeye uğraşırlar.

Türkiye'de ise –600 yıllık tarihin belki de en uzun süreli hanedanının tasfiyesinin de eşlik ettiği– Cumhuriyet ilanında olsun, 1945'te alelacele "demokrasi"ye geçilirken olsun; bu süreçleri, Cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının gerektirdiği kitlesel insiyatiflerle radikalleştirme işlevi üzerine düşünen, bunun imkânlarını arayan veya zorlayan bir akıma rastlanmaz. Yani bu ülkede, Cumhuriyet ve demokrasi gibi modern adlar altında rejimler kurulurken, değişim siyasal ilişkinin yönetenler tarafında olmuş; yönetilenlerin geleneksel tebaa konumu ve işlevi "oy verme" etkinliği eklenmiş olsa da esasta değişmemiştir.

Oysa premodern siyasal zihniyetten ve düzenden kopuşun asli göstergesi,

tebaanın yurttaşa dönüşmesidir. Devleti toplumun üzerinde, ondan bağımsız karar verebilen, kural koyan, müeyyide uygulayan ve itaatle yükümlü olunan bir güç olarak algılanmaktan çıkarıp onun toplum iradesinin tecessümü olması gerektiğini esas alan modern siyasal devrimlerin gerçeklik ölçütü, yurttaşların bireysel veya örgütlenmiş olarak siyasal kararların oluşumuna, uygulamanın denetimine katılım ve etkileme imkânıdır.

Türkiye siyasal düşünce literatüründe devleti toplumun üzerinde –ondan bağımsız denilemese bile– özerk bir güç olarak kabul eden anlayış ve düzenin hâlâ büyük ölçüde geçerli olduğu "sorunu"nu ele alan değişik açılardan yazılmış birçok eser bulmak mümkündür. Ancak, bunların tümünde sorun, toplumun temel önemde kararlarını, kurallarını belirleyen ve seçimle gelmiş hükümetleri bunlara uygun davranmaya icbar eden bir sivil-asker yüksek bürokrasinin varlığıyla özdeşlenir. Yani, konu, siyasal düzenin temel –yöneten/yönetilen– ilişkisinde değil, yönetenler katında "devlet-hükümet" ayrımı ve geriliminde tanımlanmış olur. Böylece sorunun çözümünün hükümet (fiilen yasama ve yürütme organı) yetkilerini "devlet" aleyhine artırmak suretiyle olabileceği sonucuna, bu akıl yürütme biçimine yönlendiriliriz.

Oysa, yukarıda bilhassa vurgulanan modern siyasal zihniyetin, Cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının mantığı, tözü, bu sorunu, yönetilenlerin siyasal özne olma konumunu güçlendirerek giderme yolunu gösterir öncelikle. Temel hak ve özgürlükleri genişleyen, bunları kullanarak kaderi ile ilgili her konuda bilgi edinme, kararların oluşumuna, uygulamanın denetimine katılma imkânını edinen bir toplumla kuşatılacak bir "devlet"in tüm tortularıyla birlikte tasfiyesi pekâlâ düşünülebilecek iken, bu yaklaşımın neden bu denli cılız olduğu, herhalde hayati önemde bir sorudur.

Bu sorunun, çok daha temele ilişkin bir soruyu gerektiren cevabı şu özetlemede içkindir? Yakın dönemlere kadar Türkiye'de siyasal düşünüşün hemen tamamında, o pre-modern dediğimiz "devlet"i, modernleşme tarihimizin başlatıcısı, asli gücü addeden bir kabul geçerliydi. Bunun tamamlayıcısı ise, toplumun büyük çoğunluğunun da ya eğitim-öğrenim düzeyi düşüklüğünden ya ekonomik koşulların gelişkin olmayışından veya düpedüz modernleşmeye karşıt geleneksel/dinî-İslâmî kalıplara tâbi hayat tarzlarından ötürü "geri"(ci) bir konumda olduğu idi. Hemen tüm akımların ana mecrası bu kabuller üzerine kurulu olduğu için, o "geri" halkın oy çoğunluğu ile iktidar olan muhafazakâr modernist –sağ– partiler dahi, kendilerine oy vermiş kesimlerin devletten daha fazla talepkâr olmalarını toplum/halk-devlet ilişkisinde ileri bir adım olarak savunmak yerine, bunun "devlet"e zarar vermeyecek bir rötuş olduğunu anlatma, "karşı devrim" olduğu ithamlarını savuşturma derdindeydiler.

1970'lere kadar yanıbaşında sosya-

listlerin de yer aldığı "devlet" merkezli modernleşme blokunun, genel oy kanalı ile halkın siyasete katılımını süreci hızlandıracak değil köstekleyecek bir etken gibi görmelerinin ana gerekçesi, halk çoğunluğunun oyunu henüz modern saik ve ölçütlere göre vermiyor oluşudur. 1950'den beri tüm seçimlerde en çok oy alan muhafazakâr modernist güdümlü partiler bu tespite itiraz etmedikleri gibi; oy gücü bu vasfını korudukça, taşıdıkları "demokrat" sıfatının esas gereklerini örneğin temel hak ve özgürlükleri genişletmek yükümlülüğünü yerine getirmek zorunda olmayacaklarını biliyor, buna göre de davranıyorlardı.

Bu bakımdan 1970'li yıllar hem "devlet" merkezli modernleşme blokunun modernlik perspektifinin sığlık ve sınırlarını, hem de muhafazakâr modernistlerin "demokrat"lığının arkaik dayanaklarını açığa çıkaran bir test oldu.

Nitekim bu açıdan bakıldığında 1973 ve 1977 seçimlerinin, Türkiye'de ilk kez hükümeti tayin edebilecek oranda bir seçmen kitlesinin, hem büyük ölçüde modern saik ve ölçütlerle oy kullandığı, hem de oy vermekle yetinmeyen birey ve topluluklar halinde, devletin işleyişinin ve ekonomik-toplumsal hayatın sorunlarına ilgili, tartışan ve tavır alan, etkin yurttaşlar olarak sahnede belirdiği bir dönemi yansıttığı açıkça görülür. Partilere verilen oyların sınıfsal bileşiminin modern toplumlardakine en fazla benzeştiği seçimler bu dönemdedir. Örgütlenme ve örgütler kanalıyla siyasete müdahale düzeyi açısından da durum böyledir.

Bu bakımdan siyasal akım ve hareketlerin bu durumu değerlendirme tarzları, onların siyaseti kavrayışlarının ne ölçüde modernleştiğinin mihenk taşı olarak ele alınabilir.

Türkiye'de muhafazakâr modernist (merkez-sağ) ve '70'li yıllara kadar onun kanatları altında olan İslâmcı akım ve Türk milliyetçiliği, sanayileşme ile birlikte teşekkül eden işçi sınıfının ve diğer –her türden– emekçi kesimlerin sınıf bilinci, iktisadi çıkar farklılığı/çatışması üzerine kurulu örgütlere yönelmesini daima tehlikeli addetti ve engellemeye çalıştı. Kurucu-Atatürkçü ideoloji de aynı fikri paylaşmakta, ama ötekiler işçi ve diğer emekçilerin geleneksel aidiyet kalıpları içinde düşünüp davranmalarına, sendikal yapıların da buna uyarlanmasına çalışırken; Atatürkçülük bu aidiyet ilişkilerinin yerini devlete tâbiliğin almasını öngörüyordu. Dönemin en çok üyeye sahip işçi konfederasyonu Türk-İş, bu iki anlayışın ittifakını temsil ediyordu ve 1970'li yılların kitlesel politikleşmesinin haliyle en fazla sarstığı kuruluş olarak, bu dalgayı yeniden eski mecrasına sokabilmek için elinden geleni yaptı.

Muhafazakârlığın, İslâmcılığın, Türk/Atatürk milliyetçiliğinin ortak noktası ve modern toplumun temel kurgusu ile çeliştiği/çatıştığı yer, az önce de değinildiği üzere onların bu toplumu, –imkânları elbette değil ama– temel hak ve iddiaları eşit, çıkarları farklı/çelişik sınıfların birlikte-

liği, dinamizmini, gelişme güç ve yeteneğini de bu çatışmadan sağlayan toplum "modeli" olarak kabul etmemeleridir. Daha doğrusu "model"in kendisi böyle olsa dahi, o "biz"e, Türk toplumuna uyarlanırken sözkonusu öğeleri içermemesine bilhassa önem verilir. Osmanlı son döneminden beri modernleşme sorunsalının başlıca –muhafazakâr/devletçi– taraflarının ideoloji ve kadrolarının "öz kültürümüzü (harsı)-benliğimizi korumak", "Batı-modernleşme(si)nin kötü, olumsuz yanlarını almamak vb." ortak temalarının kesişme noktası tam da burasıydı zaten. Sınıfların, kesimlerin –edinilebilir– imkânlarının eşitsiz, buna karşılık hak ve iddia bakımından eşit ve yine eşdeğer meşruiyete sahip ama farklı çıkar perspektifleri olduğu varsayımını kabul etmemenin kaynağında ise iki gayet köklü önyargı yatmaktadır.

Bu son derece temel noktayı ele almadan önce, 1970'li yılların kitle siyasallaşmasının en önünde yer alan, daha doğrusu, o kitlesel hareketlenmenin ön saflarına taşıdığı sol-sosyalist akımların da perspektif ve tutumlarının –ciddi farklılıklar taşımasına rağmen– geleneksel zihniyetten kopamamış olduklarını da belirtelim.

* * *

Oysa '70'li yılların görünümü bu tespitin tam tersini işaret eder gibidir. Ortada tüm sorunların "sınıfsal" olduğunu sürekli vurgulayan; işyerlerinde, okullarda, mahallelerde o sorunları yaşayanları kitlesel gösterilere, grevlere, boykotlara sürükleyen, kendisine yönelmiş kitleleri "sürekli eylem halinde olmaya, kurduğu örgütlere katılmaya" teşvik eden bir sol-sosyalist hareket vardır. Ancak –birkaç ve sürekliliği olmayan istisnai örnek dışında– büyük çoğunluğu ile bütün bu örgütlü hareket, eylem hallerinde, geleneksel yöneten-yönetilen ilişkisini, işlev bölümünü yönetilenler lehine değiştirmiş bir katılım tarzı, bu yönde bir gayret de görülmez. İnsanların örgütlerin oluşum, karar alma ve uygulama süreçlerinde daha etkin olabilecekleri, yani özne olma vasıflarını geliştirebilecekleri işleyiş modelleri, mecralar ve kuruluşlar oluşturmak gibi öncelikli olmaktan geçtik, ikincil derecede bir amaç bile sözkonusu değildir. Amaç, hareketin, onun içinde ve çevresinde yaşandığı örgütlenmelerin yönetim kademesinin, kesin doğru bilgi ve bilinç sahipliğini kendi kendine tanımış bir merkezî çekirdeğe tâbi kadrolar tarafından ele geçirilmesidir. Bu yeterli şart gerçekleştirildiğinde o örgütlenme "sosyalist/devrimcileşmiş" sayılıyordu. Katılımın sağcı, karşı devrimci akım ve partilerle aynı hiyerarşik modele uyarlanması son derece normal sayıldığı gibi; onlardan daha sıkı bir disiplin ve işbölümünün olması üstün bir nitelik sayılmaktaydı. Demokrasi, hareketin legal imkânlardan –da– yararlanması için elbette isteniyor, ama bunun hareketin kendi iç işleyişine de şamil olması fikri hemen tüm eğilimler tarafından bir bilinç, inanç zaafı, bir "sapma" olarak görülüyordu. Sos-

yalist literatürde bu yaklaşımın Stalin'le özdeşleştirildiği dikkate alındığında, o dönem Türkiye sosyalist hareketinde Stalin/izm eleştirisine neden hem az rastlandığı ve hoş görülmediği de epeyce açıklanmış olur.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki; Türkiye'de siyasal yelpazenin ve kitlelerin siyasete katılma istek ve saiklerinin modern şemaya en fazla benzeştiği 1970'ler dönemecinde, tüm siyasal akım ve partilerin odaklandığı konu, aralarındaki güç-iktidar mücadelesidir. Bu mücadelede sağ (muhafazakâr, İslâmcı, milliyetçi) partiler, sola yönelik kitlesel siyasallaşmanın karşısına pre-modern (dinî/mezhebî ve etnik) saikleri tahrik edilmiş bir kitle hareketi ile, zaman zaman bu hareketi kitlesel katliamlara sürükleyen milliyetçi vurucu güçlerle çıkıp yıldırmaya çalışırken; sol ve onun en aktif kesimi olan sosyalist/devrimci akım ve örgütler, bu yıldırının mecbur ettiği meşru müdafaa zemininde kitlesel katılımın düzeyini, işlevsel içeriğini geliştirecek bir yol izlememiş; o kitlesel yönelimin içinden geldiği pre-modern yöneten-tebaa ilişkisini fazlasıyla andıran bir eylem ve örgütlenme anlayışı ile onu bir sayısal-fizik güç olarak kazanmaya ve muhafazaya çalışmışlardır. Bu nedenledir ki, 1970'ler Türkiye-si'nde, 18. yüzyıl sonlarından beri modernleşen hemen tüm toplumların benzer kriz-kitlesel siyasallaşma evrelerinde belirivermiş doğrudan demokrasi yönelimli, halkın kendi kendini yönetme arzusunun ifadesi olan oluşumlar ortaya çıkmamıştır. Daha doğrusu, bu dönemin az öncesinde ve başlangıcında ortaya çıkmış –1967 Alpagut, 1975 Yeniçeltek gibi– özyönetim girişimleri, siyasal zihniyet ve düzen dönüşümünü kitlesel –yurttaş– insiyatif(ler)inin gelişimi bazında düşünemeyen yaklaşımın ağırlığı altında kaale alınmamıştır.

* * *

Geleneksel siyasal zihniyetten uzaklaşamamanın kaynağındaki iki köklü önyargının ilki sadece Türkiye'ye özgü olmayıp, bizzat modern egemenlik kavramının kökenindeki bulanıklıkla, gerilimle ilişkilidir. Egemenliğin halka/topluma ait olduğu ilkesinde birleşen modern siyasal düşünce, bu ilkenin insanlar arasındaki "doğuştan" veya "zorunlu" addedilen eşitsizlikleri veri alarak uygulanmasını savunanlar ile bu eşitsizliklerin giderilebilir olduğuna ve hatta egemenliğin meşruiyetini bunu sağlayabilmekten aldığına inananlar arasındaki mücadele ile belirlenmiştir.

Batı-Avrupa-nın endüstriyel devrimle örtüşen modernleşme tarihi, odağında bu iki eğilimden birinin yer aldığı sosyo-politik cepheleri karşı karşıya getiren, devrim-karşı devrim dalgalarının birbirini izlediği bir süreçte şekillenmiş; eşitlikçi cephenin asgari uzlaşma zemini olarak önerdiği genel oy hakkının kabulü bile ancak 20. yüzyılın ortalarında gerçekleşebilmişti. Genel oy hakkı, işçi ve zanaatkârların başını çektiği, çoğunluğu şehirli kitlesel muhalefetin talebiydi ve sanayi/finans burjuvazisi ile yeni dü-

zene intibak etmiş pre-modern nüfuz sahipleri buna karşı çıkıyor, engellemeye çalışıyordu.

Fakat, yine bilinmektedir ki; egemen sınıfların genel oy hakkına karşı çıkış ve korkuları, daha 19. yüzyılın ortalarından itibaren azalmaya başlamıştı. Özellikle küçük-orta mülk sahibi köylülüğün görece kendini koruduğu, kapitalizme entegre olabildiği Batı Avrupa/ABD gibi ülkelerde, bu kesim ve onların çevresinde şekillenen taşra yaşamı, pre-modern hiyerarşik ilişkileri ya aynen ya da adaptasyonlarla koruyor ve alt sınıfların, emekçilerin politik radikalizminde bir alt üst olma tehlikesi görüyordu. Egemenliğin halka ait olduğu ilkesini mevcut eşitsizlikleri veri alarak sınırlamaya kararlı hâkim sınıfların toplumsal desteğinin omurgasını, oy depolarını bu kesimin oluşturacağı belliydi. Yüzyılın sonuna doğru Batı toplumlarında genel oy hakkının peyderpey tanınmaya başlamasında en önemli etken herhalde buydu. Bu toplumların küçük-orta mülk ve gelir sahibi kesimleri, kendilerinden daha güçlü/kudretli bir kesimin, hatta tüm güç ve kudret mekanizmalarına hükmedebilecek bir tek adamın –diktatörün, örneğin bir III. Napolyon veya Bismarck'ın– tepelerinde olmasını, sadece normal saymıyor, ayrıca bunu kabullendikleri vasat varoluş tarzının bir güvencesi sayıyorlardı.

Dolayısıyla şu anlaşılmıştı ki; egemenliğin halka ait olduğuna dair modern siyasetin kurucu ilkesini mantıki sonucuna, yani tam/doğrudan demokrasiyi, özel/özerk bir yönetim aygıtında yöneten-yönetilen ayrımından söz edilemeyecek bir insani-toplumsal yetkinlik düzeyini gerçekleştirmenin yolu aslında –hemen akla gelebilecek– kimi pratik nedenlerle kapalı, sınırlı değildir. Asıl engel, sözkonusu egemenliğin temel "birim"i olarak ortalama insan tipinin kendini, kendinde varsaydığı nitelik potansiyelini, egemenlik kavramının içerimi, gerektirdiği nitelikler karşısında kıyaslanamaz hatta doğrusal bir bağlantı kurulamaz derecede düşük, yoksun sayması; bunu aşılmaz bir gerçeklik olarak içine sindirmiş olmasıdır. O, aynı zamanda egemenliğin gerektirdiği niteliklerin içinde yaşadığı toplumun/topluluğun çeşitli alanlardaki az sayıda bireyinde varolduğunu ve o alanlara ilişkin karar ve icra gücüyle donatılmış olmalarını kendi ortalama varoluşu için zorunlu, altına sığınacağı bir çatı olarak görür. Pre-modern dönemin hükümdarlıklarında, bu çatı "kendiliğinden" vardır. Modernite, sayılarını çoğaltmış, onun gibilerin seçmesi gibi bir "usûl" getirmiş olabilir, ama "çatı"nın işlevi, anlamı şekilden öteye pek değişmemiştir; değişmemelidir de. İçinde yaşadığı zamanın giderek genişleyen yapılabilirlik, düşünülebilirlik ufku karşısında kendi yapabilme, düşünebilme performansı arasındaki büyük uçurum, kendi varoluşunun aczini, bundan dolayı duyduğu ezikliği artırdıkça üzerinde durduğu toplumsal zemine daha sıkı basmaya, yani kendinden alt-düşük düzeydeki kesimlerin öyle-

ce kalmalarına, kıpırdamamalarına çok daha fazla ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç, duyduğu o acizlik duygusunu telafi ettirdiği "üstünlük" duygusunun tatmini için de gereklidir.

1871'de Paris Komünü, modern siyasal zihniyetle ulaşılabilecek ama tutunulamayacak zirvesini yaşadıktan sonra, siyasetin geleneksel yapı ve temellerinden bir kopuşun değil, önemli ama niteliksel de sayılamayacak bir "geçiş"in sözkonusu olduğu fikri yerleşti. 17. yüzyıl ortasında İngiliz Devrimi ile açılan, Amerikan ve özellikle Fransız Devrimi ile derinleşip, 19. yüzyılın Avrupa çapındaki ayaklanmaları ile kapanmayacağı izlenimini veren uçurumu, bütün bu süreç boyunca alttan alta dolduran her şeyin harcı şu yukarıda özetlenen "malzeme"den karılmıştır. Modern siyasetin iki ana mecrasından birinin –liberalizm– gelenekselle içiçeleşmesi bu sayede olduğu gibi, diğer ana mecrayı –sosyalizm– devrimle reel politikayı birlikte düşünme eklektizmine yönelten de budur. Nitekim 20. yüzyıla girilirken Avrupa'da bile, en yetkin demokrasiler bir krallığın adıyla anılıyordu ve modern siyasal devrim dalgasının ulaştığı Latin Amerika diktatörlerin veya tek parti rejiminin hâkim olduğu Cumhuriyetlerle kaplıydı.[1]

Buradan çıkarılabilecek sonuç şöyle özetlenebilir: Egemenliğin halka ait olduğu, yani bireylerin tek tek ve toplu olarak kendi ve ortak kaderleriyle ilgili her konuda söz sahibi olduğu, onların meşru onayına dayanmayan bir irade veya güce itaat etmemeleri ilkesi –Cumhuriyet– insanların büyük çoğunluğunda mevcut, kendi kapasitelerinin bu hak ve yükümlülüğü tam anlamıyla yerine getirmek için yetersiz, düşük olduğu yolundaki gayet köklü önyargı aşılmadıkça; açtığı ufkun sonuna kadar doğrudan demokrasiye gidemez. Ve hatta, koşullar bu önyargıyı sürekli depreştiren bir duruma yol açarsa, mevcut Cumhuriyetler diktatörlüklere, dahası tüm uygarlık edinimlerinden silkelenip faşizme, nazizme dönüşebilirler.

* * *

Avrupa aydınlanması/modernleşmesinin ana mecrası değilse bile bir kolu, bu önyargıyı aşabilmenin yolları üzerinde kafa yormuş; orta-alt sınıfların siyasal bilinç ve katkı düzeylerini yükselterek kendi ve ortak kaderleri ile ilgili sorunların çözümünde başkalarıyla eşit/eşdeğer roller üstlenmelerinin sağlayacağı yetkinleşmenin bu bakımdan ümit verici bir kanal olabileceğini düşünerek; özellikle kriz/isyan dönemlerinde kitlesel insiyatifleri teşvik edecek argümanlar geliştirmeye çalışmıştır.

Dikkat çekici olan nokta şudur: Rusya ile birlikte Batı Avrupay'la en yakın-yoğun teması olan toplum olmasına rağmen; Türkiye modernleşmesinin rotasını belirleyen olayların yaşandığı çöküş dönemine kadarki Osmanlı "Batılılaşma"sının yüz yıla

1 20. yüzyıl ortalarında devrim fikrini reel politikaya yedirerek sosyalizmi reel sosyalizm haline getirmiş olan "halk demokrasi"leri bezeli Doğu Avrupa ve Çin'le manzara tamamlanacaktır.

yaklaşan çalkantılı sürecinde, çoğunluğu oluşturan Sünni Müslüman/Türk "millet" içinde "eşitlik" kavramından esinlenmiş kitlesel bir hareketten geçtik –en son safhanın birkaç soluk figürü hariç– bir düşünce akımı bile teşekkül etmemiştir.

Bunu mutad olduğu üzere ekonomik koşullara –geriliğe– bağlamak da mümkün değildir. O dönemde ekonomik durum-koşullar itibariyle Osmanlı kadar değilse bile yine de "geri" sayılan Rusya'da Rus çoğunluk içinde gayet etkin bir sosyalist akım/hareketin, kırsal nüfus içinde bile yaygınlaşmasını, bu ülkede odalar halinde bile olsa ağır sanayinin kurulmuş olmasına bağlamak da yeterli bir açıklama değildir. Hindistan ve Çin'de, Vietnam'da emperyalist boyunduruk ve nüfuza karşı modernleşmenin kaçınılmazlığını da kabul ederek yürütülen mücadelede, bu toplumların alt-orta sınıflarında gayet güçlü, aktif destekler bulabilmiş radikal eşitlikçi akım ve hareketler karşısında o "ekonomik koşullar" tezinin fazla bir geçerliliği varsayılamaz.

Ancak "Osmanlı modernleşme sürecinde eşitlikçi akım-hareketler yoktu" demek, sürece tamamen Sünni-Müslüman çoğunluğa odaklanarak bakmak koşuluyla mümkündür. Oysa Osmanlı toplumunun dinî/mezhebî cemaat("millet")lerin başta "millet-i hâkime" Sünni Müslüman/Türklerin yer aldığı hiyerarşik yapının toplamı olduğu gerçeği gözönüne alınırsa bu tespit geçersizleşir. Çünkü, bu hiyerarşik yapı dolayısıyla eşitlik talebi zorunlu olarak öncelikli ve ağırlıklı olarak bu yapıya yönelmiş; gayrimüslim tebaa, Müslümanlarla kanun önünde eşitlik ve Müslümanlara tanınmış bir imtiyaz olan askerlik ve devlet memurluğunun kendilerine de açık olmasını istemişlerdir. Ayrıca 19. yüzyılın sonlarına doğru dinî/mezhebî kimlikleriyle değil, sosyo-ekonomik konumları ile işçi ve emekçi olarak hakları için örgütlenen azımsanamayacak bir kesim; sosyalist kimlikleriyle II. Meşrutiyet meclisine milletvekili olarak girecek ölçüde taraftar bulan insanlar ve partiler de teşekkül etmiştir.

Ama bu olguların hemen hemen hiçbiri, Türkiye sosyalistleri de dahil hiçbir siyasal akımın "resmî" tarih anlatılarında yer almaz. Bu tarih anlatılarının tümünde özellikle gayrimüslim halklar ya tamamen dışta tutulmuştur ya da "dış" bir güce tâbi, "öteki"leştirilmiş, hatta düpedüz düşman kategorisine dahil edilmiş, olumsuz rol ve işlevler üstlenmiş olarak yer alırlar. % 30'u gayrimüslim nüfusuyla "asırlarca bir arada yaşamış" bir toplumun en dağdağalı dönemini böyle kurgulayan anlatı kalıbı, "% 99'u Müslüman" Cumhuriyet Türkiye-si'nin tarihini anlatırken de % 1'e bakış tarzını değiştirmemiştir.

Aynı tarih anlatıları içinde, bu denli belirgin olmamakla birlikte imparatorluğun diğer Müslüman –Arap, Kürt, Arnavut...– halklarına da kısmen örtük ve farklı derecelerde olumsuz bir dille ve yine ötekileştirilerek yer verilegelmiş olmasından ha-

reketle bunu milliyetçiliğin nüfuzu olarak yorumlamak şüphesiz yanlış değildir, ama yetersizdir.

Çünkü burada milliyetçiliğin de özgül bir türü sözkonusudur.

Bunu kavrayabilmek için yukarıda işaret edilen olgulara biraz daha yakından bakmak gerekiyor.

Birincisi; eğer Osmanlı son dönem tarihi özellikle gayrimüslim halklar dıştalanarak, hatta düşmanlaştırılarak anlatılıyor, kurgulanıyor ise; bu aynı zamanda onların dinî-mezhebî cemaatler olma adına; hem de çoğunluğu emeğiyle varolan, işçi-zanaatkârlar olarak bu sosyo-ekonomik kimlikleriyle katıldıkları, nüfus oranlarının çok üzerinde bir oranla oluşumunda yer aldıkları eşitlikçi hareket ve düşünce akımlarını dışlamak, ötekileştirmek, düşmanlaştırmak anlamına gelir.

Bu tutumun zihniyetle ilgili öğesi, eşitlik kavramına pek yer vermeyen, bunu –eşitsizliği veri sayan– "adalet" kavramıyla ikame eden İslâmî dünya görüşüne bağlanabilir mi? Az önce, "Batı" dışı toplumların birçoğunda, emperyalist boyunduruk, işgal gibi dış koşulların, pre-kapitalist ekonomi gibi iç koşulların ortak olduğu Çin, Hindistan başta olmak üzere birçok ülkede modernleşme hareketlerinin güçlü bir eşitlikçi damar içerdiğini belirttiğimiz; buna mukabil aynı olgunun hemen hiçbir Müslüman çoğunluklu ülkede, Müslüman halk içinden zuhur etmemiş olduğunu dikkate alırsak, bu soruya evet cevabı vermemiz gerekir.

Ancak bunun İslâmiyetin inanç esaslarından türeyen, türetilmiş bir tutum olduğu söylenemez. Sözkonusu olguyu, Müslümanların –ilk Mekke dönemi hariç– başlangıçtan beri asırlar boyunca gayrimüslim topluluklarla birlikte egemen cemaat olarak yasaya gelmiş olmalarının içselleştirdiği bir tutumun yansıması olarak değerlendirmek daha doğru görünüyor. Gündelik hayatın dokularına kadar işlenmiş bu hiyerarşiyi yasalaştıran İslâm hukukunun oluşturduğu bu "habitat"ta şekillenen Müslüman kimliğin eşitliği kabul etmeyi "özü"nden verilmiş bir taviz, bir kimlik kaybı olarak algılaması bu bakımdan açıklanabilir bir tepkidir.[2]

Böyle olmakla birlikte; Osmanlı toplumunda Sünni Müslüman çoğunluğun tutumunun bölgelere göre bakıldığında hiç de benzer olmadığını görmek ilgiye değerdir. Nitekim imparatorluğun nüfus ve sosyo ekonomik olarak en ağırlıklı bölgeleri olan Balkanlar, Ege ve Akdeniz kıyısı bölgesinde yaşayan Müslüman halk, diğer bölgelere göre daha yoğun ve aktif gayrimüslim "millet"lerle birarada olmalarına ve "Batı"baskısına çok daha doğrudan maruz kalmalarına rağmen, 19. yüzyıl başından beri yapılan tüm reform girişimlerine aktif kitlesel destek vermiş; gayrimüslim halkların eşit yurttaşlar olma yönündeki taleplerine karşı çıkmamıştır. Buna muka-

2 Nitekim, uzun yıllar Sünni egemenliğinin baskısına maruz kalmış Şiilik, Osmanlı yönetiminde ağır baskı ve tecrit altında yaşamaya zorlanmış Alevilik için aynı şey söylenemez.

bil merkezî Anadolu ve imparatorluğun Doğu ve Güney bölgesi Müslüman halkları büyük çoğunluğu ile reformları kuşkuyla karşılamış; gayrimüslimlerin eşit hak taleplerine şiddetle karşı çıkmış; bunun Müslüman kimlik açısından bir zül, varlıklarını tehlikeye atan bir adım olacağına dair propaganda gayet etkili olabilmiştir.

Bu durumu, iki bölge Müslüman halkları arasındaki bu belirgin tutum, yaklaşım farklılığını büyük ölçüde açıklayabilecek anahtar, modernleşmenin asıl olarak toplumun ekonomik-sosyal işlevlere dayalı hiyerarşisini sarsan, dönüşmeye zorlayan niteliğinde bulunabilir. Bilindiği üzere, pre-kapitalist/geleneksel toplum, idari-askerî güç ve işlevlerin ayrıcalık sayıldığı, üstün/egemen konum sağladığı bir toplum düzenidir. Buna mukabil modern/kapitalistleşen toplum, önceki toplumun düşük statü tanıdığı maddi/teknik üretim ve ticaretle doğrudan ilgili işlevleri yükselten, toplumsal-siyasal hiyerarşinin birinci derecede bu ölçüte göre tanzimini zorlayan bir toplum düzenine gidişi öngörür. Pre-modern/kapitalist toplumun imtiyazlı sınıf zümreleri –Osmanlı düzeninde "millet"i dahil– bu toplum biçimine has zihniyetle hor gördükleri, mecbur kalmadıkça uğraşmadıkları ve o nedenle de alt-orta sınıf ("millet")lere –askerî-idari işlevleri yasaklayarak– bıraktıkları işlevlerin önem, güç, hukuki koruma ve belirleyicilik kazanmalarına doğal bir tepki duyacaktır elbette.

İmparatorluk batısı Sünni Müslüman halk, bu tepki ve endişeyi paylaşmakla birlikte; nitelikli kol emeği, zanaatkârlık, modern tarım, özel eğitim gerektiren –tıp gibi– meslekler, ticaret ve iş yönetimi/girişimcilik gibi modernleşmenin ekonomik-sosyal temelini oluşturan vasıf ve işlevlere sahip olma bakımından gayrimüslimlerle en azından rekabet edebileceklerine, halihazır konumlarını koruyabileceklerine güveniyorlardı. Aynı güven merkezî Anadolu ve imparatorluğun doğu, güney Sünni Müslüman halkı için pek sözkonusu değildir.

O nedenledir ki son dönem Osmanlı tarihinin ilk sarsıcı olayı olup ciddi bir rota kaymasıyla II. Abdülhamit'in muhafazakâr-modernist monarşisine kapı açan 1876-77 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra; imparatorluğun gayrimüslim tebaası Islahat ve Tanzimat fermanlarıyla kendilerine verilen sözlerin tutulmadığını, ayak sürüdüğünü iddia ederek, hukuki eşitlik taleplerini daha etkin biçimlerde dile getirmeye yöneldiklerinde, imparatorluğun bu iki bölümünde Sünni Müslüman halkın tavrı arasında belirgin bir fark ortaya çıktı. Doğuda merkezî hükümetin örgütlediği para-militer Hamidiye alayları ile başta Ermeniler olmak üzere yörenin gayrimüslim –Süryani, Nasturi, Asuri ...– halklarının isyanları bastırılır, üzerlerine isyan ettirecek kadar baskı uygulanırken; batıda bir yandan merkezî hükümet en seçkin birliklerini Makedonya dağlarındaki isyancılar üzerine gönderirken, bir yandan da yerel Müslüman halkın ve bizzat o

seçkin askerî birliklerin içinde siyasal-hukuki reformun gerekliliğine inanan ve II. Abdülhamit yönetimine ve muhafazakârlığına muhalefet eden akımlar güçleniyordu. II. Meşrutiyet'in ilanına götüren insiyatif de buradan ve coşkulu bir kitlesel destekle doğmuştu; II. Meşrutiyet'e karşı tepkiyi –31 Mart vakası– bastırmaya koşan Hareket Ordusu'nun bu yöre halkından gönüllülerle de takviye edilmiş olduğunu da altını çizerek belirtmek gerekir.

1908 Temmuzu'nda II. Meşrutiyet'in ilanı imparatorluk batısının müslim-gayrimüslim halkının büyük çoğunluğu tarafından coşkuyla, umutla karşılanmıştı. Gerçi daha bir yıl geçmeden patlak veren 31 Mart Vakası ve ardından Adana'da vukubulan ve büyük çoğunluğu Ermeni on bini aşkın ölümle sonuçlanan Adana'daki Ermeni-Müslüman çatışması ile bu hava bir hayli bulandı ise de asıl darbe Balkan Savaşı oldu.

Balkan bozgunu ile Osmanlı İmparatorluğu ve siyasal-kültürel kimlik olarak Osmanlılık fiilen çökmüş ve bitmiştir.

* * *

Balkanlar, Osmanlı devletinin herhangi bir bölgesi değildi. İstanbul'la birlikte onu imparatorluk yapan yer orasıydı. Kapladığı alan ve nüfus ne denli büyük olursa olsun, tebaasının büyük çoğunluğu etnik/dinî bakımdan homojen olan vasat bir devletten farklı olarak imparatorluk, çok farklı etnik/dinî toplulukları bir üst hukuk ve kültürün harcıyla bir düzen içinde biraraya getirebildiğinde; bu yapıyı sürdürebildiğinde; yani çeşitliliklerle oluşan dünyanın birliğini yansıtır gibi olduğunda imparatorluk haline gelir.

Macaristan'dan Hint Okyanusu'na, Cezayir'den Hazer Denizi'ne kadar uzanan topraklarda egemen olmuş olmasına rağmen, bu imparatorluğun "ana vatanı" Tuna'dan Fırat'a kadar Balkanlar ve Anadolu'dur. Ama yıkılıncaya kadar "Rumeli", hem iktisadi-askerî gücünün en yoğun olduğu ve beslendiği, hem de her alandaki elitlerini, yönetici kadrolarını sağladığı, devşirdiği kaynak olageldi. Eğer, Müslim ve gayrimüslimlerin etnik/dinî aidiyetlerini gizlemeden sahiplendikleri bir –üst– Osmanlı kimliğinden, kültüründen söz edilebilir ise; bu, imparatorluğun doğusunda ancak büyük eyalet merkezi şehirlerde birer ada halinde, Batı Anadolu ve Rumeli'de ise kasabalara kadar nüfuz etmiş olarak vardı. Ayrıca Rumeli, Balkanlar, imparatorluğun diğer bölgelerinden çok farklı olarak, 17. yüzyıldan beri gelişen, güçlenen ve dönüşen Batı-Hıristiyan dünyasının, uygarlığının sınır komşusu olarak, temsil ettiği Osmanlılığı karşıtı/rakibinin aynasında görme imkânının yüzyıllar boyu birikmiş deneyimine de sahipti.

Dolayısıyla Balkanlar, imparatorluğun en ağırlıklı bölgesi olarak var oldukça, Osmanlı, ne denli güç ve konum kaybına uğruyor olursa olsun; hâlâ rakip gördüğü Batı/Hıristiyan aleminin tek boyutlu olmayan, askerlikten bilime kadar her alanda büyü-

yen dünya çapındaki iddialılığı karşısında nicelik olarak değilse bile nitelik olarak denk bir varoluş tasarlamak zorundaydı.

Eğer Balkanlar, Avrupa'nın birleşik gücü veya bunlardan biri tarafından fethedilerek elden çıksaydı, yarattığı çöküntü bu denli büyük olmazdı. İmparatorluk ona bu vasfı kazandıran bölgeden, "anavatanı"nın en ağırlıklı parçasını, o bölgenin hâlâ kendinden kopmamış saydığı kesimlerinde oluşmuş güçlere yenilerek çekildiğinde; sadece nüfus, toprak, ekonomik imkânlar gibi "maddi" unsurunda çok ağır bir kayba uğramış olmakla kalmaz; kendi benliğine ilişkin yücelik, büyüklük, yani büyük çap ve derinlikle düşünebilme, tasarlayabilme duygusu, vasfı da çok ağır bir yara almış olur. Büyük sıkıntılar, sorunlar içinde bile korunabilmiş özgüven, yeniden büyüklerle denk olma umut ve arzusu çöker ve yerini "ikinci sınıf" olmaya razı olmanın daralmış ufku ve onu çevreleyen sürekli korku, tedirginlik haline bırakır.

"Balkan bozgunu"nun ardından bir hükümet darbesiyle işbaşına gelen İttihat ve Terakki, bu kırılmayı ve bunu kabullenmeyi, kırılma sonrasının, şu yukarıda özetlenen daralmış, kıstırılmış ruh, düşünüş ve davranış biçimini temsil eder. Nitekim, iki yıl sonra Birinci Dünya Savaşı başladığında ve savaş sonunda galiplerin yeni bir dünya düzeni dikte edeceği bilinirken, Bulgaristan ile birlikte Almanya ve Avusturya-Macaristan safında bu savaşa katılma kararı veren İttihat ve Terakki'nin Balkanlar'la ilgili bir talep ve umudu yoktur. Orası galip gelinmesi halinde müttefiki Avusturya-Macaristan ve Bulgaristan'ın hesapları içindedir. İttihat ve Terakki'nin ise, Çarlık Rusyası'nın egemenliği altındaki Kafkasya ve İç Asya'daki Müslüman-Türkî halkların yaşadığı topraklara ve İran'ın batısını ele geçirmeye dönük planları vardır. Birinci Dünya Savaşı'na Rusya'ya saldırı tertipleyerek girmenin ve Sarıkamış faciasıyla biten ilk büyük askerî harekâtı doğuda Rus kuvvetlerine karşı düzenlemenin gösterdiği de budur. Burada uğranılan askerî yenilgiden çok daha ağır olan sorumluluklarını örtbas edebilmenin azgın telaşı, korku ve paniğinin 1915'teki o meşum "Ermeni tehciri"ndeki payı herhalde birinci derecededir.

Balkan Savaşı olmasaydı, "Rumeli" kaybedilmeseydi Osmanlı devleti Birinci Dünya Savaşı'na girer miydi sorusu şüphesiz şu anda bir zihin jimnastiği konusudur. Ama Balkan bozgunu ile "Rumeli"nin kaybıyla –az önce işaret ettiğimiz gibi "madden" olandan çok daha önemli ve belirleyici olarak– maneviyat-zihniyet bakımından ne derece hayati bir kayıp yaşadığımızı düşünmek, "canlandırmak" zorundayız.

Çünkü, biraz düşünüldüğünde fark edilecektir ki; bu olay Cumhuriyet Türkiyesi'nin kuruluş zeminini, mantığını, ufkunu belirlemiş faktörlerin en önemlisi olmakla da kalmayıp, Dünya Savaşı'na giriş, Ermeni tehciri, "mübadele" gibi Türkiye Cumhuriye-

ti'nin "insan malzemesi"ni, coğrafyasını koşullayan faktörlerin de "tetikleyicisi"dir. Balkan bozgununa kadar, İslâmcı ve Türk milliyetçi eğilim/kadroları "Osmanlı" üst kimliğini yeniden kurmaya halel getirmeyecek, imparatorluğun Müslüman ve Türk olmayan mensuplarını dışlamayacak bir söylem ve tutum içinde olmak kaydıyla barındıran İttihat ve Terakki partisinin bu olayın ardından –İslâmcı damarı da ihmal etmeyerek– husumetli bir Türk milliyetçiliği zeminine kayması, indirgenmesi, 20. yüzyıl Türkiyesi siyasal kadrolarının ve siyasal düşüncesinin yürüyeceği mecrayı da hazırlamıştır.

Bu milliyetçilik, 19. yüzyılın sonlarındaki doğuş evresinde Türklük bilgi ve gururunu tesis etmeye matuf, kendini olumlu nitelikleriyle tanımaya ağırlık veren bir "bilinç" geliştirmeye çalışırken; Balkan bozgununun arefesi ve sonrasında bir kırılma olmuşçasına; kendisi dışında her milleti olumsuz yan ve sıfatlar atfederek ötekileştiren, tehdit ve tehlike çemberinde olduğumuzu vurgulayan, içindeki her farklılığı bu dış güç/tehlikenin uzantısı, aleti gibi görmeye koşullu bir söylem haline gelmiştir.

Bu kırılmanın Balkanlar'da Müslüman/Türk halkın özgüveni en gelişkin kesiminin yaşadığı yerde, hiç ummadığı biçim ve kesinlikte bir yenilgiye uğrayıp bozgun halinde yurdunu terk edişi ile herhalde derin bağlantısı vardır. 1908-1912 döneminde vuku bulan Girit'in Yunanistan, Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından ilhakı, İtalya'nın Trablusgarp'ı işgali gibi olayların bu kırılmayı hazırladığı; Balkan Savaşı esnasında Arnavutların bağımsızlıklarını ilan etmesinin, ertesinde Arap ve Kürt üst sınıfları içinde milliyetçi-bağımsızlıkçı eğilimlerin boy verişinin de yalnızlaşma ve kuşatılmışlık psikolojisini beslediği şüphesizdir.

Ancak burada belirtmek istediğimiz nokta şudur: Eğer Osmanlı Müslüman/Türk halkın özgüveni, idari-askerî yetenek ve özelliklerine dayalı olmaktan çok, modernleşmenin gerektirdiği, ön plana çıkardığı maddi ve zihnî üretkenlikle ilgili niteliklere dayalı olsa idi bunca derinden yara alması gerekmezdi. Çünkü maddi ve zihnî üretkenlik idari ve askerî vasfı da türetebilir, o tür kayıpları telafi etmesi de mümkündür; ama idari ve askerî yetenek maddi-zihnî üretkenliği türetemez; kendisine değil sonuçlarına, ürünlerine sahip olma, kullanma gücü verebilir.

Balkan bozgunu, Osmanlı modernleşmesi döneminde; gayrimüslim halkların her düzeyde eşit hak sahibi yurttaşlar haline gelirler ise asırlardır üretim ve ticarete yoğunlaşmış olmanın avantajları ile üstün/egemen konuma geçebileceklerinden endişe eden, daha önemlisi hâlâ üretmek ve ticareti, kısaca "çalışma"yı hor gören, idari-askerî işlev ve makamları yücelten zihniyetten kopmayan Osmanlı merkez-Doğu Sünni Müslümanlarının dirençlerini, kendi maddi-zihnî üretkenliklerine de güvenen ağırlıklı duruşlarıyla dengeliyor, hatta gerile-

tebiliyorlardı. Balkanlar'daki Müslümanların özgüvenlerini de sarsan Balkan yenilgisi ile bu ağırlıklarını büyük ölçüde kaybetmesinden sonra bu denge her anlamda çöktü. Milletin askerî güç ve özellikleriyle varlığını ve konumunu koruyabileceği inancını esas alan bir milliyetçiliğin, askerî özelliğin yüceltilmesi, başatlaştırılması üzerine kurulu bir tarih ve kimlik algısı inşasının yolu böylece açılmış oldu. Türkiye Cumhuriyeti'ne devredilen, onun kurumlarının harcını ve havasını oluşturan miras budur.

Fakat, hemen görülebileceği üzere modernleşmenin gerektirdiği vasıf ve birikime yeterince sahip olunamadığı ön kabulünü barındıran bu tür bir milliyetçilik ve kimlik algısı ya onu amaç olarak talileştirir ya da onu kendi süzgeçlerinden geçirerek, sözkonusu "asli vasıflar"ı zayıflatabilecek, törpüleyecek unsurlarından alabildiğince arındırarak, kısaca "millî karakterimiz"e uyarlayarak hedefleştirebilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra, hatta o sürecin daha başlangıcında ayrışarak, günümüze kadar süren bir iktidar mücadelesinin tarafları olan otoriter (Atatürkçü) ve muhafazakâr modernleşme akımlarının paylaştığı moral-düşünsel arka planın özeti budur. Muhafazakâr akım, modernleşmenin gerektirdiği vasıf, yatkınlık ve birikim noksanlığını ve ayrıca bunları edinmenin kimlik/kişilik kaybı –ki bunlar da statülerinin düşme ihtimaline indirgenebilir– endişesini telafi etmek, yani nitelik azlığını niceliksel çoklukla ikame etmeyi önemsemesi ile ayrışır. Çünkü onlara göre; kurucu –otoriter– kadronun Türk milliyetçiliği eksenli çağdaşlaştırma tasarımı ve asimilasyonu zorlayıcı uygulaması, başta Kürtler olmak üzere ülkenin diğer Müslüman etnik topluluklarını tepki ve dirence itebildi. Onları Sünni İslâm'ın birleştirici zemininde tutmak mümkün iken bu Osmanlı batısı ve doğu/merkez Müslüman halkları arasındaki, Osmanlı modernleşmesinin ana sorunu olan gayrimüslimlerle eşitlik konusunda yüzyıldır olagelmiş tutum, yaklaşım farkı, Balkan hezimetinin her bakımdan ağır darbesi altında büyük ölçüde belirsizleşti, geçersizleşti. O zamana kadar ibrenin tedrici bir eşitlik politikası yönünde olmasını sağlayan batı Müslümanlarının en dinamik ve ağırlıklı unsurunu oluşturan Rumeli halkının bir kısmının bozgun halinde Anadolu'ya göçüşü, büyük kısmının dünkü madunlarının devletlerinde azınlık ve ikinci sınıf konuma düşme tehlikesiyle başbaşa kalışı ile bu kez ters yöne savrulmuştu adeta.

Ancak bu savrulmanın, Osmanlı merkez ve doğusu Müslüman halkında bin yıllık alışılmış imtiyazlarını koruma, gayrimüslimlerle eşitlenmeye direnme tutumlarının acı bir doğrulanması olarak algılanmadığını bilhassa belirtmek gerekir. Aksine, hernekadar imparatorluk batısının reformcu tutumuna katılmamış iseler de; onların Batı/Hıristiyan dünyasının sınırında, nüfus çoğunluğuna da sahip olmaksızın asırlardır egemen konumlarını koruyabilmiş olmalarının

kendi özgüvenlerindeki payını bildikleri için, bu bozgun merkez ve doğu Müslüman halklarda çok daha güçlü bir sarsıntı, telaş havası yarattığı gibi; imtiyazlarını koruma asabiyesi yerini bizatihi varlığını koruma içgüdüsünün tekinsizliğine bıraktı.

O nedenle, Balkan hezimetinin hemen ardından, Osmanlı Doğu ve Merkez Müslümanlarının çoğunluğunun eğilimlerine daha fazla uyan muhafazakâr-İslâmcı ılımlı, reformist ağırlıklı blokun değil, "Batıcı"lığı çok daha belirgin, esas olarak batı Anadolu ve Rumeli'de örgütlü İttihat-Terakki'nin hükümet darbesiyle ve ertesinde –"sopalı"da olsa– seçimle iktidara gelişi şaşırtıcı değildir, karşılıklı savrulmaların ortaya çıkardığı bir sonuçtur.

Varlığını/kimliğini koruma ihtiyacı, kişinin veya topluluğun kendini sorgulamasını gerektirmeyecek bir büyük tehlike karşısında kimliğinin değil kişiliğinin, yani edinimlerinin, kendine kazandırmış olduklarının harekete geçirilmesiyle giderilmeye çalışılacağı gibi; eğer bu ihtiyaç hemen giderilemeyecek bir kişilik, yani edinim zaafiyetini ürperten bir "tehlike" karşısında duyulmuşsa, doğal kaynağına çekilerek, yani salt bir güdü olarak giderilme zeminine koyar.

Balkan bozgunu ertesinde, varlığını koruma ihtiyacına odaklanmış Osmanlı toplumunun tüm bileşenlerinin hangi açıdan bakılırsa bakılsın, gerek kendilerine gerekse birarada olduklarına dair düşünüş ve tutumlarının bu ikinci durumu yansıttığı görülecektir. Müslüman tebaanın büyük çoğunluğunun gayrimüslimleri, modern dünyanın her bakımdan ezici gücünün işaret ettiği edinim zaafiyeti üzerinden karşı karşıya olunan "tehlike"nin yanıbaşımızdaki, içimizdeki uzantıları olarak görme düşüncesi yeni değildir ama bu durum/ortamda yaygınlaşmış ve pekişmiştir. Bu tehlike tamamen kimlik –yani doğuştan saydığımız özellikler– üzerinden algılandığı için insanları "doğal"lığın ölçü, kural, değer tanımaz rotasına yöneltmek de kolaylaşmıştır. Anadolu ve Ön Asya'nın binlerce yıldır buralarda mukim gayrimüslim halklarını söküp atmak gibi bir önceki dönemde akla bile gelmez "savunma" tedbiri, artık sadece vesilesini bekleyebilir. Ama sadece kimliğe indirgenmiş bir Müslümanlığı, onun kişilik olarak içerdiği ahlâki-insani edinimleri kaale almayan bir Müslümanlığı "koruma" yönelimi, bu güdü yaptırtabilir bunu. Ancak kişilik olarak İslâm'ın dizginleyiciliğinden boşanmak birleştirici harcın da dökülmesi demektir. Bu da kaçınılmaz olarak doğal özellik ve farklılıkları ön plana çıkaracağı için, Müslüman toplulukların birbirleri arasındaki ayrımları da belirginleştirir. Nitekim Balkan Bozgunu sonrasında Müslümanların birliği fikrinin büyük ölçüde mecalsizleştiği, Arap ve Kürt üst sınıfları arasında milliyetçiliğin, Osmanlı'dan ayrılıp bağımsız devlet oluşturma eğiliminin hızla boyverdiği görülecektir. İttihat ve Terakki'nin onları tâbi millet olarak tutacak ve Osmanlı "mülkü"nü bir Türk ulus-devlet haline getirme kararlılığı ise bun-

lardan bağımsız olarak zaten Balkan Savaşı öncesinden belirlenmiş bir tutumdu. Ve ayrıca, başka konularda İttihat ve Terakki ile ciddi çatışmaları olan muhalefetin sünni-Türk unsurları tarafından da paylaşılan bir yaklaşımdı bu. İttihat ve Terakki, bu noktada diğerlerinin "ılımlı" ve tedricî yaklaşımına karşılık çok daha hızlı ve sert bir uygulamadan yana olduğu gibi; ülkenin Türk nüfus oranını yükseltmek için İran ve –Çarlık denetimindeki– Kafkasya ve Orta Asya'yı da kapsayan projeleri ihmal etmiyordu.

Birinci Dünya Savaşı'na girme kararının verilmesinde İttihat ve Terakki'nin savaş –üstelik bir Dünya Savaşı– koşullarının bütün bu projelerini uygulanabilmesi için en uygun ortamı sağlayacağı tespitinin, bütün diğer faktörlerden daha fazla etkili olduğu tezini tartışmak, bugün bile Pandora'nın kutusunu açmakla eşdeğerdir. Çünkü bunu yapmak, Cumhuriyet'ten beri Türkiye'deki siyasal düşünüşün dokunmamak için eğilip büküldüğü, kavramlarını iğdişleştiren, fikri tutarlılık derinlik ve etiği sakatlayan tabuların hemen tümünün köklerini taşıdığı o kurşuni havayla birlikte ortaya dökmek demektir.

Son yıllarda, düşünce yasaklarının tutunamadığı, tabuların ağır örtüsünün ister istemez açıldığı bir döneme girdik. Düşünce yasağının ve tabuların koşulsuz reddini savunanların sayıca az bir kesim olmalarına karşılık mesafe alabiliyor olmaları, şüphesiz gelecek açısından umutlu olmamızı sağlıyor. Ama bu yasak ve tabuları muhafaza cephesinin genişliğini ve giderek sertleşebileceği gerçeğini azımsamayı da gerektirmiyor.

Çünkü düşünce özgürlüğünün hayati önemine ve erdemine inanmak, dolayısıyla veya başlıbaşına tabuları reddetmek, son analizde toplumun kendine ve ilişkilerine -öz-güveni, sorunudur. Özgüven ise kibir gibi imtiyaza değil, edinilebilir olandan, bunun kökeni ve kanıtı olan yapıcı-yaratıcı vasıflar ve etkinliklere dayalı bir duyumsayıştır.

20. yüzyıl Türkiye toplumu, bu vasıf ve etkinliklerin askerî-idari işlev ve makamların ezici üstünlüğü altında hor görüldüğü –geleneksel– yapı ve hiyerarşinin eteklerinde yeralagelmiş büyük çoğunluğu ile, kendilerine hor görülen ticaret ve üretim alanı açık olan gayrimüslim halklardan üstün olduğu avuntusunu veren bir düzenin, bu hiyerarşiyi olabildiğince muhafaza etmeye kararlı egemen zümrelerince yönlendirildiği bir modernleşme sürecinin giderek tüm nirengi noktalarını bulanıklaştıran ikliminden gelmekteydi. Bu zaman boyunca hem güçlülüğünü her bakımdan sürekli arttıran modern toplumlara karşı imrenme/takdir duygusu çoğalmış ama hem de, bu güç ve dinamizmin kaynağındaki yapıcı-yaratıcı vasıf ve etkinlikler başatlaştırıldığında alttaki gayrimüslim tebaanın ayakları altında kalacağı korkusu körüklenmişti. Bu korkuyu askerî vasıflarına güvenerek bastırmak, sorun sadece ülkedeki gayrimüslimlerden ibaret olsaydı mümkündü ama "düvelri

muazzama", korkuyu çoğalttığı gibi kimliğini de ezen varlığı ile tam karşısında durdukça acizlik duygusuyla buna tepkinin yıpratıcı sarkacı işleyecekti kaçınılmaz olarak. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde büyük çoğunluk olarak, bir isyanlar, savaşlar, katliam ve tehcirler fırtınası içinden kah fail, zalim ve galip kah kurban, mazlum ve mağlup olarak geçip, sonuçla gayrimüslimlerin neredeyse tamamen tasfiye edildiği viraneye dönmüş bir yurtla başbaşa kaldığında fiziki varlığını koruma güdüsünün güçlülüğü ile, bunu etkinleştiren askerî özellikleriyle övünebilir, ama bu o vasfın, önünde ergeç diz çökeceği, tâbi olacağı yapıcı-yaratıcı vasıflara ne yeterince sahip olunduğunu kanıtlar ne de bu eksikliği ikame edebilir.

Modernleşme, geleneksel toplumda gayet sınırlı bir azınlığın, imtiyazlarına yaslanarak takındığı kibirin reddi ve onun yerine, üretme ve eser/ürün vermenin hem yol hem de miktarını alabildiğine açarak, bundan kaynaklanan özgüveni çok daha geniş bir kesimin duyumsamasını sağlamak demektir bir bakıma. Modern toplumun iki ana varyantı kapitalizm ve –reel– sosyalizmin ekonomik, toplumsal, siyasal kurumlarının herhangi biri veya bir kısmı o özgüven duygusunu bastıracak, tahrip edecek biçimde işlemeye yöneldiğinde, altından kalkamayabilecekleri buhranların sarmalına girerler bu yüzden. Özgüven duygusunun ketlenmesinin, yerini endişeye bırakmasının siyasal düzlemde ifadesi, apolitikleşmedir, insanların kendilerini siyasetin öznesi değil nesnesi gibi görmeye başlamalarıdır.

Bu açıdan bakıldığında; Türkiye'nin modernleşme sorunsalı içinde ve çevresinde kurulan siyasal düşünce dünyasının bu özgüven eksikliğini, değişmeyecek veya değişmesi pek de gerekmeyen bir veri olarak kabul etme ortak paydası üzerine kurulu olduğu söylenmelidir. Bu kabulün Cumhuriyet'in öncesine, Osmanlı modernleşmesindeki köklerine işaret etmek, Cumhuriyetle birlikte, bu kabulü pekiştiren bir kurucu iradenin bu yönüyle tartışılabilmesinin ancak şu son yıllarda mümkün olabildiği gerçeğiyle birlikte ele alınmalıdır.

Bu eleştiri ortamının oluşabilmesinde, düşünce yasaklarının, tabularının hâlâ varlıklarını sürdürmelerine rağmen, koydukları duvarların geriletilmesinde şüphesiz sosyalistinden liberaline, İslâmcısına kadar siyasal akımların, başta Kürtler olmak üzere bastırılmış etnik/mezhebî kimlik hareketlerinin payı var. Tümü birden, 12 Eylül kabusunun ertesinde, görünür apolitikleşmeye rağmen, birbirleriyle çelişseler, bir diyalog ve tartışma ortamı kurmuş sayılmasalar bile; kendi köşelerinden yürüttükleri mücadele oluşturdukları fikri birikim ile düşünce yasağı ve tabu savunucularını gerilemeye mecbur ettiler.

Ama bilhassa belirtmek gerekir ki; bu mümkün olabildiyse; ilk bakışta görülmeyen büyük pay daha doğrusu önyargılarımız nedeniyle fark etmekte zorlandığımız faktör; 1980 sonrası yıllarda Türkiye toplumunun dünyaya

açılmış olmasıdır. "Küreselleşme"nin o tarihten bu yana hangi açıdan ne tür bir eleştirisi yapılırsa yapılsın, şurası da mutlaka belirtilmelidir ki, tüm olumsuzluklarına rağmen bu süreç Türkiye toplumunun işçisinden kapitalistine, çiftçisinden akademisyenine kadar tüm kesimlerinin kendilerini dünya standartlarında ölçme, yapıcı ve yaratıcı vasıflara sahiplik, yatkınlık derecelerini görme imkânını da vermiştir. Ve bu bir keşif gezisinin ilk etabıdır ve sonuçlar en azından, geleneksel elitlerinin ona açıkça veya zımnen empoze ettiği "bu halk adam olmaz" perdesinin yırtılmasına yetecek kadardır. Fakat öte yandan, o empoze edilmiş zihniyetin, savunucuları da bu toplumun dikkat ve enerjisini yapıcı-yaratıcı vasıflarını keşfetmenin heyecanına yöneltmesini önlemek için, adeta bir "élan vital" halinde tüm güçlerini seferber ettiği, bir toz duman havası yaratabildiği şu koşullarda buna dikkatimizi yöneltmemizden geçtik, görmemiz dahi zordur. Hangi etiketi taşıyor olursa olsun geleneksel zihniyetin sürdürücüsü olan bu yoğun propaganda, bu toplumun dünya ölçeğindeki gerçek, çağdaş başarılarını, insanlığın bilimsel, kültürel, sanatsal, düşünsel birikimine yaptığı katkı örneklerinin neredeyse tümünü karalamaya, bunları "kendi eserimiz" sayıp özgüvenimizi beslememize şiddetle karşı çıkıyor. Ve tüm haşinliğiyle askerî övgü ve şişinmeye dayalı bir "çılgın" milliyetçiliği hem körüklüyor hem de o örnekler üzerine saldırtıyor.

Şu anda sonuç alıyor gözükmesi karamsarlık verebilir ama unutulmamalıdır ki gecenin en karanlık anı şafağın hemen öncesidir.

ÖMER LAÇİNER

Türkiye'de Siyasî Düşüncenin Ana Çizgileri

MURAT BELGE

Osmanlı kültürü, çeşitli alanlarda incelmiş bir zevkin ürünlerini üretmiş olmakla birlikte, bilimsel alanda hemen hemen hiçbir gelişme göstermemişti. Bu yazıda bu konuya girmek, bunun nedenlerini araştırmak değil, daha çok bunun daha sonraki dönemlere etkilerine bakmak istiyorum. Adnan Adıvar olsun, Hilmi Ziya Ülken olsun, bu eksikliği ve nedenlerini ele almışlardı. Jale Parla da *Babalar ve Oğullar*'da "Mutlak Metin" konusuna değinir, Tanzimat yazarlarının epistemolojik düzeyde bir "Doğu-Batı" ikilemi yaşamadığını söyler, "... tersine İslâm düşünce, felsefe, dünya görüşü ve bilgi kuramının tartışılmaz belirleyiciliği"ni vurgular. Bu anlayış sonunda, doğa da Allah'ın yaratısı olduğuna göre, doğa bilimlerinin de güvenilmez olduğunu savunma noktasına kadar gelir. Bir başka söyleyişte, Tanzimat yazarları, 12. yüzyılda İbn Rüşd'ün geldiği noktaya dahi gelmemişlerdir. Bilginin temeli hâlâ tektir, o da "vahiy"dir. Başka konularda düşünceleri birbirine çok yaklaşmayan Namık Kemal ve Ahmet Midhat, burada birleşirler: "... kavaid-i tabiiye, evamir-i ilahiyye ve ehâdis-i nebevviyede mündemiç bulunduğu için..."

Bu durumda, "şüphe"nin önemini vurgulayan Kartezyen felsefe, oradan türeyen ve Newton'a gelindiğinde gerekli olgunluğa erişen "nedensellik" anlayışı, Osmanlı'nın düşünme tarzını belirleyen, düzenleyen ilkeler haline gelmez. Bunlar Batı'da olurken dikkat edilmemiş, 19. yüzyılda belki "bilgi" olarak öğrenilmiş, ama genel olarak sindirilmemiş düşünsel öncüllerdir.

Üstünde durmak istediğim nokta, böyle bir "düşünme" alışkanlığı çerçevesinde "düşünce"ye insan hayatında saygıdeğer bir yer, bir rol, bir işlev vermenin güçlüğüdür. Doğa "kanunu" olamıyor, çünkü doğa kendisi bir özerkliğe sahip değil. Bu durumda tanımı doğanın kanunlarını incelemek olan *bilimin, bilimsel yöntemin* de kaydadeğer bir önemi kalmıyor. "Düşünce" diye bir şey var, orasını inkâr etmek mümkün değil; ama belli ki düşünce, gerçekliği araştırmak için bir araç değil. Hele doğa bilimlerinden toplum bilimlerine veya felsefe gibi bir disipline geldiğimizde, bunların "işe yaramaz"lığı veya "yanıltıcı"lığı daha da belirgin biçimde karşımıza çıkacaktır. Zaten bu yazarların eserlerinde Batı düşüncesinden gerçekten etkilenen veya esinlenen bir şey görmek de mümkün değildir.

"Düşünce" gerçekliği araştıracağımız araç değilse, ne için var? Yukarıda, doğru bilginin kaynağının, İbn Sina'yla tartışmasında Gazalî'nin savunduğu gibi, "vahiy"

olduğunu söyledim. Şu halde, bildiğimiz bir "gerçeklik" olduğunu kabul ediyoruz. Bu, ancak, *Kur'an-ı Kerim*'in bize tebliğ ettiği gerçeklik olabilir. O zaman, düşünce, o gerçekliği egemen kılmanın aracıdır.

Örneğin, imparatorluğun dağılmaya yüz tuttuğu sıralarda devletin ve devlet çevresinde toplanmış aydınların oluşturduğu üç temel ideolojinin sıralaması ilginçtir: Tanzimat'ın ilânını Pan-Ottomanizm diye adlandırılan ve doğrudan doğruya devlete mal edebileceğimiz ideoloji izler. II. Mahmut Batılılaşma kararını kesinlikle vermiş ve bunun gerçekleşmesi için en belirleyici adımı atarak Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırmıştı. Gülhane Fermanı'nın okunmasına ömrü yetmedi ama bu ferman herkesten çok onun eseridir. "Millet Sistemi"nden Batı Avrupa'nın "eşit yurttaşlar" hukuna geçişin, bütün gayrimüslim Osmanlı uyruklarını devlete bağlayacağına inanılıyordu. "Pan-Ottomanizm" bu umutla üretilmiş bir ideolojidir.

Ama umulanı gerçekleştirmeye yetmemiştir (bunun nedenlerini de burada tartışmayalım). Sonuçlardan hoşnut olmayan, ama yerine koyacak başka bir şey de düşünemeyen Abdülaziz'den sonra II. Abdülhamit pan-İslâmizmi getirdi. Avrupa kıtasında kalmış, kimisi ancak "nominal" anlamda İstanbul'a bağlı son topraklarda yaşayan hatırı sayılır Müslüman cemaatler vardı hâlâ: Arnavutlar, Torbeş ve Pomaklar, artık uzakta kalan Boşnaklar ve tabii doğuda Araplar, Kafkasyalılar, Kürtler. Bunlarla, belki de, elde kalan topraklar elde tutulurdu.

Yani, Pan-Ottomanizm'in seçilmesinde, "eşit yurttaşlar"dan oluşan bir "toplum"un *iyi bir şey* olduğu düşüncesinin fazla bir payı yoktu. Aynı şekilde, "pan-İslâmizm" kendisi olması gereken, *iyi bir şey* olduğu için seçilmemişti. Bu kararların verildiği dönemlerde ve konjonktürlerde varolan koşullara uygun görüldükleri için seçilmişlerdi. Bu, *pragmatik* bir seçimdi ve zaten "düşünce"den beklenen de buydu: pragmatizm, yani, "bizim için faydalı" olanı düşünmek ve bulmak.

Üçüncü ideolojiye, Pan-Türkizm'e geldiğimizde aynı örüntü yeniden karşımıza çıkar: Rusya'da Pan-Slavizm'in gölgesi altında yetişen Türkik, çoğunlukla Tatar ve Azeri aydınlardan Türkiye'de yaşama kararı verenler, bu düşünceyi buraya getirir ve savunurlar. İttihatçı kadrolar arasından bu düşünceyi benimseyenler doğal olarak çıkar. Ama çoğunluk "Osmanlı" sıfatından vazgeçmez, çünkü Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Osmanlı'yı kurtarma umutları vardır. Kurtuluş Savaşı sonrasında Atatürk Osmanlılık ile birlikte İslâm'ı da geri plana iter, "Türklük" kavramını öne çıkarırken, büsbütün değilse büyük ölçüde "biz bize" kalmışızdır. İslâm ortak paydasıyla burada tutacağımız kimse kalmamıştır ya da kalmadığını sanırız. O zaman, "çağın gerçeği" olduğuna inandığımız "Türklük" olgusuna dayalı bir milliyetçiliğin zamanının geldiğine karar veririz.

Tanzimat yazarları, Batı'dan "düşünce tarzı", "bilimsel metodoloji" vb. almak istemiyorlar, bundan korkuyorlardı. Batılılaşmanın hem zorunlu, hem de tehlikeli olduğuna inanılan böyle bir zamanda "düşünce"den beklenen de tam buydu: o tehlikeli tuzaklara düşmeden teknoloji almak. Cumhuriyet'le birlikte onların şiddetle bağlı olduğu "Mutlak Metin", yani *Kur'an-ı Kerim* ve onun çevresinde kurulan "literatür", "mutlak" özelliğini kaybetmiştir. Ama "Mutlak Metin" alışkanlığı kolay kolay geçmez, değişmez. Toplumda eski metne bağlı kalanlar olacaktır; yeni metni benimseyenler de, çok güçlü bir karşı çaba olmadıkça, bu "yeni metni" mutlaklaştıracaktır. Nitekim bunların ikisi de oldu ve Türk milliyetçiliği çağı da, "düşünce ve gerçeklik" ilişkisine eskisinden farklı bir yorum getirmedi. Gerçeklik yine belliydi ve düşünceden ya da "akıl"dan beklenen yine *"raison d'état"* olmaktı. Bizim için "en faydalı" neyse onu bulup çıkarmaktı. "Aydın" olduğu

iddiasıyla ortalığa çıkmış bir kişinin görevi, sözgelişi, "Güneş-Dil Teorisi" gibi bir varsayımın temellerini tartışmak değil, kafasını çalıştırıp, "elektrik", "robot" vb. kavramların bazı "Türkik kökler"den geldiğini kanıtlamaktı.

Bu "yenilik", bir Tanrı'nın yerine bir başkasını koymaktan çok farklı bir durum yaratmadı. Eleştirinin *dışında* kalması gereken şeyler yine vardı, zaman içinde güçlenecekti de.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

Osmanlı'nın en değer verdiği bölgesi olan Balkanlar 19. yüzyılda Yunan Bağımsızlık Savaşı'ndan başlayarak, son sarsıntıları birkaç yıl öncesinde de duyulan bir "milliyetler boğazlaşması"na girmişti. Bu sarsıntılar süresince sınırlar değişti, nüfuslar değiş tokuş edildi, çok acı günler yaşandı. Yüzyılın ilk yirmi yılından başlayarak, Türk milliyetçiliğinin doğduğu beşik, başta Selânik olmak üzere, Manastır gibi kentleriyle, bugünkü Türkiye ile bir ilgisi kalmayan Makedonya olmuştu.

Bunun gibi Bulgar milliyetçileri Romanya ve Odessa'da, Makedon milliyetçileri Bulgaristan'da örgütlenmiştir. Başarısız Romen devrimcileri İstanbul'a sığınmıştır. Böyle pek çok karışıklık, gidiş-geliş olmuştur.

Balkanlar, hem Osmanlı devletinin en fazla önem verdiği bölge, hem de çağdaş siyaset koşullarında topun ağzında olan bölgeydi. İstanbul'da Tıbbiye'de kurulan İttihat ve Terakki Makedonya'daki genç subaylara ulaşınca maddi bir güç haline geldi. Bu "genç" subaylar da orduda subay kadrolarının "meritokratik" bir sisteme göre askere alınmaya başlamasıyla oluşmuş, yeni tip Osmanlı aydınlarıydı. İronik şekilde, Abdülhamit'in tahta çıktığı 1876 yılında 9 yeni askeri rüşdiye açılmış ve bunları başkaları izlemişti. Ama Abdülhamit yönetiminin son yıllarına kadar bu gibi yatırımların sonuçları pek fazla görülmedi. Abdülhamit, Muhafız Alayları'nda uyguladığı politikayı asıl ordunun subay kadrosunda da uygulamaktan geri durmuyordu: Arnavutlara, Araplara ayrıcalık tanımak bunlardan biriydi (pan-İslâmizm politikası çerçevesinde); aynı mantık gereği Hamidiye Alayları kurulmuştu. İltimas yoluyla terfi de kural haline gelmişti. Tabii bunlara tepki de vardı (ta Serasker'e kadar uzanan kişilerde). Aralarında Mustafa Kemal'in de bulunduğu, II. Meşrutiyet, Balkan Savaşı ve Kurtuluş Savaşı sürecinde öne çıkan kuşak ise iltimasla gelen değil, o düzene karşı "gerçek mektepliler" olarak yetişen bir kuşaktı. Enver'in "orduyu gençleştirme" uygulaması bu nedenle başarılı olmuş, işe yaramaz yaşlıları tasfiye etmişti. Bu gençlerin çoğu da, rütbe takıp kıtalarına gittiklerinde kendilerini Balkanlar'da bul-



Ahmet Hamdi Başar, ülkeye dair kendince tespit ettiği sorunları liberal bir fikriyatla anlatmak, geliştirmek yerine, devlet dili gramerine tahvil etmeye çalıştı. "Gazi bana çok kızmış" korkusu, yeni bir dilin önünde kendi yarattığı bir engel haline geldi.

muşlardı. Balkanlar yalnız askerî değil, siyasî eğitim için de birebirdi.

Özellikle Selânik siyasî bakımdan önemliydi; çünkü Abdülhamit'in hafiye teşkilâtı burada İstanbul'daki kadar etkili olamıyordu. Selânik zaten yerli ahalisiyle de kozmopolit, uyanık, politize bir kentti. Ayrıca, bir bölgesel-ticarî merkez olduğu için birçok yabancı da vardı; çeşitli mason locaları kurulmuştu. Böyle yerler de genç Osmanlı *inteligentsia*'sının sokulduğu, Batı'dan gelen yeni fikirlerle tanıştığı yerlerdi. İttihat ve Terakki'nin bunlarla ilişkileri üstüne çok şey yazılmış, söylenmiştir.

Türkçü-milliyetçi düşüncenin ilk tutarlı yayın organının *Genç Kalemler* olduğu konusunda anlaşıyorsak, o zaman Selânik'in bu derginin anayurdu ve bu düşünce tarzının doğum yeri olduğunu da görüyoruz. Bu kentte yayımlanan *Hüsün ve Şiir* adlı bir edebiyat dergisini çıkaranlar bunu Ali Canib'e devretmiştir, o da adını *Genç Kalemler*'e çevirerek düşünce arkadaşlarını yanına toplar ve yeni tarzda yayına başlar. Bunlardan biri Ömer Seyfettin'dir. Kısa süre sonra Ziya Gökalp da yardıma gelir ve dergiyi İttihat ve Terakki'yle bir ilişkiye sokar: "Ali Canip, İttihat ve Terakki Cemiyeti Merkez-i Umumîliği tarafından 12 Mart 1372 (25 Mart 1911) tarihli kararname ile 'Genç Kalemler' mecmuası Sermuharrirliğine getirildi"!

Aşağı yukarı aynı zamanlarda İstanbul'da da *Türk Yurdu* yayına girer. Bu ikisinin çok benzer dergiler olduğu, zaten yazarlarının da çok zaman aynı kişiler olduğu doğrudur. Ancak *Genç Kalemler* ırkçı-yayılmacı Türkçülük akımının daha açık bir sözcüsü ve öncüsüdür. Belirli bir tip Türkçü milliyetçiliğinin bütün belirleyici özelliklerini, topu topu iki yıl yayımlanabilmiş bu dergide bulmak mümkündür. Bu yanıyla ilginç ve önemlidir.

Bu özelliklere derginin ilk sayılarında pek rastlanmaz. Şüphesiz "ulusal dil" milliyetçi ideolojinin önem verdiği bir alandır ve derginin ilk sayıları bu konuda yayımladıklarıyla adını duyurmuştur. Genellikle Ömer Seyfettin'in yazdığı bu yazılarda gereksiz (ve ağdalı) Arapça ve Farsça "lugât"lerden arınma ve "avamla havassı" bir araya getirecek anlaşılır bir Türkçe üzerinde anlaşma gereği vurgulanır. *Genç Kalemler*'de talep edilen arınma, Cumhuriyet'in dil politikasının içerdiği tasfiyeciliğin yanında çok ılımlı kalmaktadır. Buna rağmen, dilde daha muhafazakâr tutumu benimseyen, çoğu daha yaşlı kuşaktan yazarların tepkisini çeker. Yakup Kadri gibi "Fecr-i Ati"ci yaşıtlarından da itiraz gelir. Ama dergi onlara karşı polemiklerinde daha ılımlıdır – sanki onları kaybetmek istemez.

İkinci cildin 10. sayısına gelindiğinde (1 Teşrinievvel 1327) İtalya Trablus'a asker çıkarır. Beklenmedik bir olaydır bu, ama dergi "beklemediği için" Sadrazam Hakkı Paşa'ya kızar: "Ye's ve asabiyet... mukareneciliğiyle meşhur, hırsızlığıyla maruf İtalyanlar zavallı vatanımızın kıymetli bir cüz'ü olan Trablus-u Garbî, sadaret sandalyesinde müsterih bir uykuya dalan Hakkı Paşa'nın Marinbad seyahatine dair gördüğü rüyalarla sermest olmasından istifade ederek elimizden kapmak istiyorlar. Bilmiyorlar ki yaşamaya ahd eden bir millet ölmeye de hazırdır, öldürmeye de" (*Genç Kalemler*, s. 279). Bunu başta Rıza Tevfik, dergi yazarlarının sevmedikleri insanlara saldırıları izler (Ali Canib'in kullandığı takma adla). Aynı sayıda İtalya'nın birleşme mücadelesini oldukça hayırhah bir dille anlatan kısa bir yazı dahi vardır.

11. sayı biraz gecikir ve ancak 23 Ekim'de yayımlanır. Bu sayıda Trablus'la ilgili hiçbir söz, yazı vb. görülmez. Zaten çok ince bir sayı olduğu anlaşılmaktadır. Tepkiler, 12. sayıdan itibaren başlar. Burada "İtalya Trablus'u Çiğnerken Şanlı Bayrağımıza" başlıklı, yazarının "Kemal Nesrin" olduğu belirtilen kısa bir yazı yayımlanır:

Bir incecik hilâl ile kan, sade kan ve şan!

Ey bugün çehresinde intikam gözlü tahassürler uçuşan nur! Harp ilahelerini önünde eğdiren kanatlarının güneşten büyük, fezalardan yüksek bir şanı, bir ihtişamı vardır. Bugünkü hain hakaret onu küçültemez, alçaltamaz.

Ey dün Çaldıranların, Viyanaların semasını zemin, zeminini sem yapan şanlı ve kanlı bayrak! Bir zamanlar kükremiş aslanların parçalayamadığı temiz kalbini şimdi kuduz bir köpek tırnaklayamaz.

Ey yarın... ah unutma ki kefensiz vücutlarıyla mezarlarında vatan sahiplerin onu yalnız onu... senden yarını bekliyor!..

Selânik, 23 Eylül 1327

Bunu izleyecek olan (ve bugüne kadar izlemekte kusur etmeyen) milliyetçi edebiyatın belli başlı öğeleri bu kısa parçada oldukça saydam biçimde gözlenebiliyor: "bayrak" ve "şehit" retoriği var; *geçmişten* zaferler hatırlatılıyor: "Geçmiş"te olması kötü, ama bir iki taşın yerinden oynamasıyla oraya yeniden dönüleceği (ne olsa bir "öz" bu) umudu yaşıyor. "Biz"den söz edilirken abartılı ("fezalardan yüksek" vb.) ve yerine oturmayan ("nur" ne, "kanatları" ne vb.) bir retorik; "düşman"dan söz ederken düpedüz "küfür"den de sakınmayan bir aşağılama ("kuduz köpek" vb.); "kan" kavramı çevresi "tapınma"ya varan bir yüceltme. "Çaldıranlar", "Viyanalar"la, "kanlı bayrak"la tam anlamıyla militarist bir dünya görüşü.

Bu yazıyı Aka Gündüz'ün "Kayıkçı" adlı hikâyesi izliyor. İtalyan askerleri gelip hukuk dışı, insanlık dışı bir biçimde bir Arap kayıkçıyı ve çoluğunu çocuğunu hunharca boğazlıyorlar. Bir olay örgüsü, onun içinde bir "davranış tutarlılığı" filan yok. Zebanilerin İtalyan olmasını gerektiren bir durum da yok. "İtalyanlar böyledir" demek için yazılmış, "böyle" olduklarını kanıtlamak için "böyledirler" demenin ötesinde bir zahmete girişmeyen bir hikâye.

Sonraki sayıda Ömer Seyfettin "*Primo*"sunu yetiştirmiştir. Bu da standartları koyan bir hikâyedir. Selânik'te Kenan Bey, Batı hayranı, o nedenle Türk düşmanı bir mühendis ("Türklüğe yani medeniyetsizliğe..." s. 317). "O hiç harbi sevmezdi. 'Harp, hayattır!' diyen filozofun kırmızı bir canavardan başka bir mahluk olmayacağını iddia eder, uzviyattaki 'mücadele' fiilmin içtimaiyatta, insanlıkta da lâzım ve mecburi bulunduğunu fenle, tecrübe ile gösteren Darwin'den nefret ederdi.. 'insaniyyet' hulyası onun mezhebi idi.. Dokuz senedir masondu" (s. 317).

Ömer Seyfettin burada "Sosyal-Darwinizm" övgüsünü yapıyor (Darwin'in biyolojide olduğu gibi sosyolojide de bunun bulunduğunu "fenle... göster"diğini ileri sürerken yalan söylüyor). Ama asıl önemlisi, *hümanizm*'e düşmanlığını açıkça belirtiyor: "Irk ve muhit nazariyesini, ruhu ve fikri hasta bütün zavallılar gibi inkâra kalkardı... 'fazilet ve insaniyet' fikri, muayyen ve sabit manası olmayan bu umumi ve müphem iki kelime... dimağını şuhura uğratmış ruhunu katletmiş, onu... yaşar bir ceset halinde bırakmıştı" (Aynı yerde s. 317).

Bu Kenan Bey bir İtalyan kadınla yalvara yakara evlenir. Doğan oğullarına İtalyan-usulü, Primo adını takarlar. Çocuğun Türkçesi bile bozuktur. Bu sıralarda Trablus olayı patlak verir ve karı-kocanın arası açılmaya başlar. Ama asıl Primo, nedeni açıklanmayan (herhalde "damarlarındaki asil kan"a bağlayacağımız) bir dönüşüm geçirir ve "Ben var Türk çocuğu!" tarzı bir şeyler bağırıp Garibaldi'nin resmini parçalar. Artık Kenan da kendine gelmiştir:

"Ben Türko, ben Türko... Ben yok İtalyano..." diyerek varlığını idrak ve ilân eden küçük mabudunu tekrar tekrar öpüyor, öpüyor: Grazia, Muzaffer, genç, kavi ve uyanık Turan'ın muhakkak galebesi altında ezilecek olan zayıf, hasta ve miskin

garbın korkak ve kadından bir timsali gibi hıçkıra hıçkıra ağlıyordu (*A.y.*, s. 330).

Üçüncü cildin birlikte çıkan 17.-18. sayılarında "Hindistan ve Türkler" başlıklı bir yazı (Selânik İttihat ve Terakki Kulübü'nde verilmiş bir konferansın yazılı metni) yayımlayan Mehmed Ali Tevfik, yine aynı sayıya, İtalya ve Trablus'la ilgili yedi şiir vermiş ve bunları "İntikam Şiirleri" başlığı altında toplamıştır. Şiirler "sone" biçiminde ("İtalyan Sonesi" olmaları da bir ironi!) yazılmıştır. Bu şiirlerde "intikam" ve "öç" kelimeleri 6 kere, "kan" ve "hun" kelimeleri 9 kere geçer. İtalya'nın "ata"sı Roma olduğu için, Mehmed Ali Tevfik de "ata" olarak Cengiz'de karar kılar. Roma bir "medeniyet" olduğu için, intikam, "medeniyeti yıkmak" biçimini alır:

Pamal eder zeminini bir Cengiz ordusu;
Heybetli çanların yıkılır; muhteşem, ulu
Mâ'betlerin çöker yere...
Türk kavmi...
Bir gün unutma sen bu aziz intikamı al,
Dolsun mezarla hep Roma, aksın
Tiber'de hûn!

Veya şöyle:

Öc almak... İşte aşkıyla kalbimi dolduran:
Ezmek sefil İtalya'yı... Görmek o milleti
Sahrası kan, denizleri kan, asûmânı kan!

Aynı Mehmed Ali Tevfik, 20. sayıda da başka bir konferansın, yazılı metnini dergide yayımlar. Bunun başlığı "Yeni Hayat Mânevi Yurt"tur. Konuşmasına Renan'dan alıntıyla başlar. Renan, "millet"i oluşturan öğeleri incelerken, bunların arasında "ırk"ın bir yeri olmadığını özellikle belirtmiştir. Ama "ırk", Mehmed Ali Tevfik'in –görüleceği gibi– sevdiği gibi kavramdır.

Konferansın başında şunları okuyoruz: "... Türk'ün en mukaddes vazifesi mânevî yurt, mânevî vatan mefhumunun *evvela halk ve icadına* (abç), sonra neşr ve tamimine çalışmak olmalıdır" (*A.y.*, s. 437). "İcat" demesi anlamlı.

Mânevî yurt, şimdi yaşayanların evvelce yaşamış olanlara ruhen merbut olmasının ifadesidir... Mânevî vatanın aslî unsuru mezarlıktır... Bu ruhen merbutiyeti teşkil eden anasır üçtür: Aynı kandan olmak hissi [açıkça "ırk", yani Renan'ın reddettiği], muayyen bir tarzda ve muayyen bazı efkâr ve hissiyat dairesinde büyütülmüş bulunmak hissi ve bir de şükran hissi (*A.y.*, s. 438).

Mehmed Ali Tevfik bu tanımlardan sonra Arjantin ve Japonya üstüne konuşur ve bu toplumlarda geçmişin olduğundan parlak gösterilmesi için eğitim sistemine bilinçli yalanlar konduğunu anlatır: "Fakat efendiler, bunlar meşru bir takım yalanlardır" (s. 439) der. Bizim de böyle yapmamız gerektiğini vurgular: "Türk milleti, Türk vatanı *yapılmalı* [abç] diyorum. Nasıl? Türk etnografisini, Türk coğrafyasını, Türk tarihini, Türk mefahirini öğrenmek suretiyle" (s. 443).

Bu alıntılarda değinilen temalar, Türk milliyetçiliğinin bu "ırkçı" kolunun ayırdedici, tanımlayıcı özelliklerini bir araya getiriyor. Bu özellikleri üç ana başlık altında toparlamak istiyorum.

Bunlardan ilki anti-hümanizm: Burada "hümanizm" teorik yan-anlamlarıyla değil, sadece insanlığa ve insanlara sevgi ve saygı anlamında ele alınıyor. Örneğin Althusser gibi bir düşünür Marksizmin "teorik anti-hümanizm" olduğunu söylerken, tarihî belirlenmelerden bağımsız, dolayısıyla da "değişmez" bir insan "özü"nün bilimdışı bir kategori olduğunu söylüyordu. Türk milliyetçilerinin "anti-hümanizm"inin böyle inceliklerle ilgisi yok: Milliyetçiysen, yalnız kendi ırkından, milletinden olanları sevebilir, insan yerine koyabilirsin. Başka herkesten, en hafifinden kuşku duymalı, ama iyi bir milliyetçisiysen, onlardan nefret etmelisin. Ömer Seyfettin'in "insaniyyet"ten na-

sıl bir tiksinti ve küçümsemeyle söz ettiğini gördük. Şüphesiz bunu yalnız "Primo"da yapmıyor. Ama bu çizginin ondan sonraki sözcüleri de farklı tavır almamışlardır. Nihat Atsız'ın oğluna "Vasiyet" olarak yazdığı, herkesin "düşman" olduğuna dair kısa metin bu tavrın "klasik" örneklerinden biridir. Ama yalnız Atsız'da bulacağımız yüzlerce örnek arasından yalnız biridir. Örneğin, bakın: "... biz tek dayanağımız olan Türklük ruhunu unutarak yerine Tanrı'nın belâsı olan hümanizmayı koymak suretiyle bizi ayakta tutan tek gücü, millî şuurla millî ruhu silmeye çalışıyoruz" (*Ötüken*, 1971, sayı 10).

Hepsinin paylaştığı "Sosyal-Darwinizm" anlayışı da gereğinde bu başlık altında ele alınabilir. Aynı şekilde, "savaşa tapınma" tavırlarını da buraya bağlamak mümkündür (bu da zorunlu olarak "militarizm"i getiriyor. Bu ırkçı-milliyetçi zihniyetin en temel, en değişmez özelliklerinden biri "militarizm"idir).

Reha Oğuz Türkkan: "XIX.uncu (sic) yüzyıl, kuvvetli sosyalizmle birlikte yeni bir mikrop daha getirdi: pasifizm (sulhçuluk)" (*Türkçülüğe Giriş*, İstanbul, 1940, s. 175). "Sulhçu telkinle yetişen Norveç, Holanda ve Fransız askerleri, en ufak bir tazyikle panik yapmış, kaçışmış ve bu *yumuşak milletler* [abç] savaş ateşiyle eriyerek mahvolmuşlardır" (*A.y.*, s. 181). "Her harp sonunda, cemiyetlere yeni bir hayat geliyor; her savaş sonu çağı, yeni bir medeniyet çağı oluyor" (*A.y.*, s.184). "... savaşta galip gelip mağlubun menfaatlarını kendine alan ve faydalanan kuvvetli milleti nasıl 'Haksız' sayabiliriz?" (*A.y.*, s. 191) dediğine göre, "hak" kavramının da ancak "güç"le bir anlam kazandığına inandıklarını görüyoruz.

Daha sonra Aydınlar Ocağı'nı kurmuş olan İbrahim Kafesoğlu, Muharrem Ergin gibi profesör ve yazarlarda da çok güçlü bir "anti-hümanist" damarın devam ettiğini görürüz. Onlara göre "komünizm" gibi zararlı akımlar da "hümanist" temelden kaynaklanır, onun için Türk Millî Eğitim sisteminden ayrık otu gibi ayıklanması gerekir.

Bu milliyetçiliğin ikinci ana başlığı olarak, "Medeniyete, Karşı" olma özelliğini görüyorum. Bu, "geçmişte millî mefahir bulma" çabasının da ikiye ayrılmasına yol açan bir konu. "Biz Türkler hangi geleneksel mirasın varisiyiz? Göçebe ve savaşçı mıyız? Yoksa gittiğimiz yere medeniyet ve adalet mi götürdük?"

Türk milliyetçiliğinin içinde biçimlendiği genel ortamın, değinilen Trablus, onu izleyen Balkan Harbi ve Dünya Harbi gibi olaylarla (öncekileri bir yana bırakırsak) dolu olduğu ve bu savaşları kaybetme utancının genel psikolojiyi derinden etkilediği düşünülürse, ortaklaşa bilinçdışında yatan ilk özlemin bir "askerî zafer" özlemi olması normaldir. Öte yandan, hatırı sayılır bir süreden beri "Batılılaşma" sürecinde yaşadığını düşünen *inteligantsia* açısından Batı ile ilişki de arızalı bir ilişkidir. Benzemeye çalıştığımız bu ülkelerle aramız her zaman iyi değildir. Kaldı ki, benzemeye çalışırkenki altta yatan duygu da, "onları yenmek üzere onlara benzemek" duygusudur. Pek fazla dostluk içermez. Dolayısıyla, özellikle "dostane" olmayan karşılaşmalarımızda (*Genç Kalemler*'de bu infiallere yol açan İtalya karşılaşmasında olduğu gibi) onların "medeniyet"i de bir "nefret nesnesi"ne dönüşebilmektedir.

Yukarıda Mehmed Ali Tevfik'in "İntikam Şiirleri"nden birkaç kısa alıntı verdim. Bunlar önemli, ama benzerleri çok. Aynı dergide, Trablus öncesi, Yunanistan'ın Girit'i alması üstüne bir şiir yayımlanır. Şairi Âkil Koyuncu'dur. Bir yerde şöyle der:

Artık yeter Aşillerin ahfadıyım diye
Gösterdiğim şecâ'at-i kezzabeden sıkıl!
Artık yeter o yaktığın el'âb-ı nâriye
Bir seyl-i hûn içinde söner sonra;
git, yıkıl! (*A.y.*, s. 135)

Burada da Homeros'ta cisimleşen Helen medeniyetine bir saldırı var ve yine "kanında söndürme" tehdidini görüyoruz.

İttihat ve Terakki'nin bir yayın organı olarak Kahire'de yayımlanan *Anadolu* adında bir dergide 1320'de, yani 1904'te yayımlanan Paul Gilliard adlı birinin yazısında Timurlenk'ten ve Cengiz Han'dan "insan kasabı" sıfatıyla söz edilmiştir. Yazarın "ecnebi" olması önemli. Ama Türkler içinde de Attila veya Timur gibi "cihangir"leri "vandal" olarak niteleyenler vardı. Ama *Genç Kalemler* ya da yaşıtı *Türk Yurdu* gibi, "Türkçü" ideolojiyi ciddi şekilde benimseyen dergiler ve akımlar asıl o tür "kahraman"ları seçip göklere çıkardı.

Bu "kahramanlaştırma"ya (yine Trablus öncesinden) Gökalp da katılmıştır:

Şark'a, Garb'a yürüsün Oğuz Han'ın ordusu.
Ulutaş Han söylerken genç 'Temuçin' karşıda
Bu hutbenin ruhunu dikkat ile dinlerdi.
Bu genç sonra 'Cengiz Han' olup çıktı meydana,
'Büyük İş'in pek yakın olduğunu gösterdi (*A.y.*, s. *183*).

Yukarıda değindiğim, "militarizm" mi, "medeniyet" mi, ikilemi başından beri Ziya Gökalp'te vardır. O, bunları dengede götürmeye çalışır:

Kimlerdendir unutma büyük İbn-i Sinâ'lar?
Kimlerdendir unutma kahraman Atila'lar? (*A.y.*, s. *218*)

Ötekiler işin "medeniyet" yanına pek fazla önem vermez.

"A. İsmet" adını kullanan biri de şunları yazıyor:

Alçak emellerinle sen ey kanlı iştiha,
Alçal ki şimdi, gayz ve teneffürle titreyen
Kalbimde her zaman düşeceksin, sefil Roma!

Bu şiirin başlığı "Makyavel" olduğuna göre, Mehmed Ali Tevfik'de olduğu gibi Roma'nın ve İtalyan Rönesansı'nın birlikte lânetlendiğini düşünebiliriz.

Derginin son sayısında, dergiyi bitiren şiirde, Ziya Gökalp de başını alıp gitmiştir:

Cenk Türküsü

Düşman yine öz yurduna el attı,
Mezarından atan kılıç uzattı,
Yürü, diyor, hakkı zulüm kanattı,
Attila'nın oğlusun sen, unutma!

'Medeniyet!' deme, duymaz o sağır;
Taş üstünde taş kalmasın durma, kır;
Kafalarla düz yol olsun her bayır,
Attila'nın oğlusun sen, unutma!

Koş! 'Plevne' yine al bayrak taksın,
Gece gündüz Tuna suyu kan aksın,
Yaksın, kahrın bütün Balkan'ı yaksın,
Attila'nın oğlusun sen, unutma!

Gökalp burada Ömer Seyfettin'i, Mehmed Ali Tevfik'i de gerilerde bırakmış ve "medeniyet yıkma" hevesi ve nefretinde yeni mesafeler almıştır.

Bu "Türkçü" yazarlar böyle ama "İslâmcı" Mehmed Âkif'in de, konu "Batı medeniyeti" olunca, tavrı değişmiyor. İşin içine din girdiği, Batı "materyalist" medeniyetinden ötürü İslâm'a üstünlük sağladığı için, Âkif'in öfkesinin daha da şiddetli olduğunu düşünebiliriz. Ama bu yalnız ona, onun gibi, İslâmcılara özgü bir tavır da değil, olmamalı. "İstiklâl Marşı"nda "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" dizesi Batıcı-milliyetçi kesimi de belli ki hiç rahatsız etmedi, çünkü Âkif'in İslâmcı oluşu bazı Kemalistleri biraz tedirgin etse de, bu dizenin "isabet"ini tartışan kimse görülmedi.

Mehmed Âkif'in "medeniyet" karşısında duyduğu rahatsızlığın dile geldiği tek yer de değildir bu dize. Gerçi "Asım"da

Gezmeyin ortada, oğlum, sokulun bir sapaya,
Varsa imkânı, yarın avdet edin Avrupaya

der ama, "fen" ve "teknoloji" almak üzere gitmelidir oraya. Ahmet Midhat'ın da inandığı gibi, bundan öte bir şeyi kendine bulaştırmamalıdır (bu arada "medeniyet" de alabildiğine "maddi"leşmektedir). Çünkü

... Gösterdiği vahşette 'bu: bir Avrupalı'
Dedirir-yırtıcı, his yoksulu, sırtlan kümesi,
Varsa gelmiş, açılıp mahbesi, yahud kafesi!

Ve ayrıca,

Maske yırtılmasa hâlâ bize âfetti o yüz...
Medeniyyet denilen kahbe, hakikat,
yüzsüz.
Sonra mel'undaki tahribe müvekkel esbâb.
Öyle müdhiş ki; eder her biri bir mülkü
harab.

Ama "Batılı" olmayanlar da Âkif'in öfkesinden payını alır:

Ostralyayla beraber bakıyorsun: Kanada!
Çehreler başka, lisanlar, deriler rengârenk.
Sade bir hadise var ortada: vahşetler denk.
Kimi Hindu, kimi Yamyam, kimi
bilmem ne belâ...
Hani tâûna da züldür bu rezil istilâ...

Bu kadar "vaveyla"nın ahlâki gerekçesini anlamak da mümkün değil. Savaş var (Dünya Savaşı!) ve bir taraf öbür tarafa bir saldırı başlatıyor. Karadeniz'e çıkarttığımız Alman gemilerinin yaptığı gibi, savaş ilânı olmaksızın başlatılmış bir saldırı yok, örneğin. Biz "Galiçya'da destan yazdık" diye övünürken bunun "ahlâki" yanlışlığının nerede olduğunu kim açıklayabilir? Ahlâksızlık, sadece *bize* saldırılması mı?

Hümanizme ve medeniyete karşı olmanın, militarizmden, savaştan, güçlünün hakkından ve Sosyal-Darwinizm'den yana olmanın nihâi adımı (benim sıralamamda üçüncü kategori) da bu zihniyetin "gerçekliğe" karşı olmasıdır ki bunsuz ötekiler de olamazdı. Mehmed Ali Tevfik'in "mânevî yurt" kavramını ve toplumun zihninde bunun inşa edilmesi için gerekli gördüğü yöntemi okuduk. Yazar, "mefahir"den söz ediyor: yani tarihimizi "iftihar" edeceğimiz olaylarla dolduracağız. Bunlar olmamış olsa da. Tabii Mehmed Ali Tevfik bu mantığı kurduktan sonra "Aslında bizim uydurmaya ihtiyacımız yok" diyerek uydurmaya başlıyor.

Bu düşünce tarzının devamını Cumhuriyet'in başında, muhtemelen Mehmed Ali Tevfik'in tahmin edemeyeceği boyutlarda görüyoruz. Güneş-Dil Teorisi ve Türk-Tarih Tezi Cumhuriyet'te otuzların bütün entelektüel atmosferini belirlemiştir. Bunların ikisi de aynı kapıya çıkıyordu: Türkler Orta Asya'da, sonra kurumuş olan bir iç denizin kıyısında büyük bir medeniyet kurmuşlar, sonra deniz kuruyunca buradan göçmek zorunda kalmışlar, göçünce de medeniyetlerini bütün dünyaya yaymışlar. Böylece bütün medeniyetler Türk kökenli oluyordu. Daha sonra Türk Tarih Kurumu'nu oluşturacak kadro *Türk Tarihinin Anahatları* adında, yalnız yüz adet basılan bir kitapta, bunları yazdı: Sümer ve Mezopotamya, Mısır ve Hitit, Çin ve Hint, Pers, Aka ve Roma medeniyetlerini hep Türkler yaratmıştı. Buna paralel olarak, bütün kültür dilleri de Türkçe'den türemişti.

Birinci Türk Tarih Kongresi 1932'de Ankara'da toplandı. Burada "kuruyan deniz", "Türk ırkının kafatası" ve buna benzer birçok konu, zaman zaman gerginlikler yaşanarak tartışıldı. Kongrenin sonuna doğru, *Genç Kalemler*'de Mehmed Ali Tevfik'in oynadığı rolü oynamak Yusuf Akçura'ya düştü. Uzun konuşmasının bir noktasında Fransa'da gittiği bir okulu anlatır ve şöyle der Yusuf Akçura: "... çok istifade ettiğim ve hocalarına minnettar kaldığım bu mektebin tarih dersleri, bir kül teşkil ederek, talebeye muayyen fikirler veriyor ve talebeye muayyen bir emel, bir gaye telkin ediyordu." Bunu özetliyor ve orada telkin edilen bu "gaye"nin "adeta Harbi Umuminin bir programı" olduğu sonucuna varıyor:

"Demek Büyük Harp bu suretle mekteplerin tarih tedrisile senelerdenberi ilim na-

mına ihzar ediliyor, telkin ediliyor, daha doğru fakat çiğ bir tabirle propaganda ediliyordu."

Bu söylediklerimden anlaşılmıştır ki tarih mücerret bir ilim değildir. Tarih hayat içindir: tarih milletlerin, kavimlerin varlıklarını muhafaza etmek, kuvvetlerini inkişaf ettirmek içindir (Türk Tarih Kongresi, s. 605).

Sonra benzer başka şeyler söyler:

Filvaki Mitard, 1927'de neşrolunan bu makalesinde, Profesör Lavisse'in Fransa'da tarih tedrisatının ıslahına müteallik fikirlerden bahsederken, bu meşhur müverrih ve müderrisin Alman mekteplerinde tarihin talebede vatanperverlik hissini takviye edecek tarzda okutulduğunu misal göstererek, Fransa ilk ve orta mekteplerinde Fransa tarihinin o yolda tedrisi zaruretini öne sürmüş olduğunu yazıyor... anlıyoruz ki Fransa'nın orta ve ilk mekteplerinde okutulan tarih tamamen objektif değildir (A.y., s. 605-6).

Bütün Avrupa'nın böyle yöntemler uyguladığını da iddia ettikten sonra (o dönemde busbütün temelsiz değil ama abartılı bir iddia):

... Büyük Hocamızın *irşadı sayesinde... Türklere yol gösteren o kudsi elin işaret ettiği tarafa doğru yürümiye başladık* (sürekli alkışlar).

Cihana nazarımız bundan böyle Avrupa gözlüğile olacak değildir. Gözlükleri kırarak çıplak gözle hakikati ve menfaati görmeğe çalışıyoruz. Cemiyetimiz tarafından yazılan kitaplarda teferruata ait hatalar olabilir; fakat kitapların istihdaf ettiği gaye ve o gayeye doğru bizi götürecek anahatlı doğrudur (Alkışlar).

Biz bu eserimizde, ta menşeinden itibaren kendi kavmimizi, kendi ırkımızı mihver ittihaz ettik. Ve bütün beşerî vakıalara o mihverin yanından bakıyoruz. Nitekim, bugün Avrupalılar da böyle yapıyorlar (A.y., s. 606).

Kongrede son konuşmayı Maarif Vekili Esat Bey yapar: "Tarih tedrisinde birinci vazifemiz millî tezin mahfuziyetidir. Millî tezimizi çürütecek mevzulardan uzak kalmak [Bunlar acaba neler olabilir?] her birimiz için, muallim için, talebe için millî ve vatanî bir mükellefiyettir" (A.y., s. 628). Bakanın bu sözlerinden Akçura'nın "mesajı"nı anladığı belli oluyor. Ama zaten o yıllardan beri okullarda okutulması uygun görülmüş kitaplara bir göz atıldığında, bunun Milli Eğitim'in temel direği olduğu açıkça görülüyor. Yani, denebilir ki Mehmed Ali Tevfik'in 1911'de "yapılmalı" dediği iş otuzlarda kurumlaşmıştır.

Bu dil ve tarih "teori"leri, yukarıda değindiğim "yol ayrımı" çerçevesinde, militarizm ve fütuhattan çok, "medeniyet kuruculuk" özelliğini vurgulama çabasındadır. Ama mantık düzeyinde bakıldığında birbirinden çok ayrı gibi görünen bu iki "yol" pratikte hiçbir zaman birbirinden büsbütün ayrışmamıştır. Örneğin Cumhuriyet milliyetçiliği Osmanlı'ya genel olarak iyi bir gözle bakmaz. Ama fütuhatın devam ettiği Kanunî döneminin sonuna kadar bu tavrını fazla öne çıkarmaz. Demek ki "fütuhat" olduğu sürece, Osmanlı bile iyidir. Bu vurgu şaşması, genel ideoloji içinde "militarist" değerlerin ne kadar ağır bastığının göstergelerinden biridir.

Cumhuriyet kurulduğunda, yukarıda da işaret edildiği gibi, Abdülhamit'in "İslâmcılık" politikası güderek yedeğinde tutmak istediği "Müslümanlar"dan fazla kimse kalmamıştı. Arnavutlar daha Balkan Savaşı sırasında fırsattan yararlanarak kopmuşlar, Araplar ise bunun için Birinci Dünya Savaşı'nı beklemişlerdi. Yani, yeni kurulan devletin İslâm vurgusunu güçlendirerek sadakatını kazanacağı bir nüfus yoktu – bir istisna ile: Kürtler!

"Osmanlı", "Hilâfet", "İslâmcılık"... Cumhuriyet'in ilk bir iki yılında bunlar hepsi bir arada temizlendi. Cumhuriyet'in 600 yıllık bir saltanattan sonra yeni rejim olarak yerine oturması, ikili bir ideolojik



Atatürk'ün bir epigonu olarak Kenan Evren, kültürel vasatı temsil ediyordu. Murat Belge 12 Yıl Sonra 12 Eylül *kitabında bunu şöyle izah eder: 'Sıradan yurttaş, Kenan Evren'in şahsında nihayet kendi gibi düşünen bir önder bulmuştu. Kenan Evren, memlekette hangi kahveye gitseniz beş-on benzerini bulabileceğiniz bir tipti. ... 'Sallandıracaksın ellisini...' diyenlerden farksızdı."*

çaba gerektiriyordu. 1) Cumhuriyet rejiminin kendisinin "meşrulaştırılması" (*legitimation*); 2) Yerini aldığı saltanatın meşru olmadığının kanıtlanması (*delegitimation*).

Avrupa tarihinde monarşilerin yıkılması veya meşrutiyet sınırları içine alınması mücadelelerinde, ön planda "millet" kavramı rol oynamıştır. Siyasi önderler, "mavi kan" sahibi olarak kendini meşru iktidar sahibi de gören monarşiler ve aristokrasilere karşı, iktidarın "asıl sahibi"nin "millet" olduğunu söylemişlerdir. Bu önderlerin kendi konumlarını meşrulaştırmak için de ileri sürdükleri gerekçe, "millet"in "temsilci"si, "sözcü"sü vb. olmalarıdır. Böylece, burjuvazi fiilen "milletin temsilcisi" konumunu üstlenerek aristokrasileri zapturapt altına almıştır.

Türkiye'de ne o aristokrasinin, ne de o burjuvazinin bir benzeri vardı. "Burjuva sınıfı" modernleşme hareketinin öznesi değil, hedefiydi. Bu koşullarda, Batı'daki "burjuva demokratik" karakterli devrimlerin (Amerika'da, Fransa'da, Britanya'da, Latin Amerika'nın güneyde kalan ülkelerinde ve Avrupa'nın başarıya ulaşamayan ya da İtalya gibi geciken-demokratik girişimlerinde) "millet"i ya da "halk"ı öne çıkaran sloganları ve tabii felsefesi, ancak silik bir şekilde sahneye çıkabildi, ama egemen olamadı. Bugün bile, Osmanlı padişahlarını, mutlak ve despotik iktidarlarından ötürü değil, haremde kadınlara düştükleri, içkiye tutsak oldukları, sefere çıkmadıkları, yani sonuç olarak "fütuhat" yapmadıkları için eleştiririz. Padişahlık'tan Cumhuriyet'e geçiş, Türk siyasi bilincinde devletin mutlakçılığını değiştirmedi: "toplumun devleti" hiç olmadı; fiilen her zaman "devletin toplumu" olarak yaşandı. Cumhuriyet'in "altı ok"u arasına "devletçilik" girdi ama "demokrasi" girmedi. Bu dönüşümü bir "burjuva devrimi" olarak görenler var. Olgunluktan bir hayli uzak, "burjuva olmuş"tan çok "olmak isteyen" bir "proto-burjuvazinin" hareketi olarak nitelendiği zaman, bu te-

rim de kullanılabilir. Ama bir parantez daha açmak gerekiyor. Olgunlaşmadığı ölçüde özerk de olamayan bu "proto-burjuvazi"nin asıl mücadelesi, mücadelesinin hedefi "despotik yönetim" değil (çünkü aslında buna muhtaç olduğuna inanır), "gayrı millî" kabul ettiği burjuvazidir. Bu mücadele Ege'den Rum toprak sahiplerinin kovalanmasından 1915 Kıyım'ına ve ve Mübadele'ye, sonra da Varlık Vergisi'ne, 6 Eylül'e, 1964'e uzanır. Anti-feodal bir mücadele de olmamıştır çünkü –tam tersine– "feodal" denebilecek kesimleri kendisi içermiştir ve 19. yüzyıl sonundaki Prusya modeline uygun olarak toprak sahibi kesimin yukarıdan aşağıya burjuvalaşmasını gerçekleştirmiştir. Bütün bu koşulları yanyana getiren bir süreç içinde herhangi bir liberal-demokratik ideolojinin oluşması mümkün değildi ve zaten böyle bir şey olmadı. Bu türlü bir fenomeni Marksist terminolojinin "burjuva-demokratik" adıyla adlandırmanın çok yerinde olmadığını düşünüyorum.

ÜRETKEN BİR KUŞAK

İttihat ve Terakki ile başlayan ve dış koşulların (sürekli yenilgi ve kayıplar) katkısıyla kısa bir sürede biçimlenen Sosyal-Darwinist milliyetçilikten söze başlayınca, o ideolojiyle birlikte Cumhuriyet çizgisinin bu tarafına kolayca geçiverdik. Bütün bu süreçte, "zor koşullar" etkeninde fazlaca bir değişiklik olmadı. Şüphesiz Büyük Savaş'ın bitmesi ve Kurtuluş Savaşı'nın başarısı Türkiye'ye soluk alma imkânı tanıdı. Ama enkaz da büyüktü. Onun için bu "soluk alış"ların "astmatik" karakteri çok değişmedi.

Her yenilik, "ilk" adım, yeni "başlangıç" toplumlara iyimserlik verir ve enerji üretir. Cumhuriyet'le birlikte topluma yayılmasa da (çünkü yayılmasının somut araçları, kanalları, kurumları vb. yoktu) seçkin kesim arasında bir entelektüel canlanma oldu.

Burada bir kuşak, varlığını hissettirir. Kabaca, hatta biraz da "keyfî" biçimde bir ayrım çizgisi çizecek olursak, 1890-1905 arası doğmuş insanlardan oluşan bir kuşağa işaret edebiliriz. Özellikleri, "Osmanlı İmparatorluğu" denen büyük kütlenin dağılma sürecinin iyice hızlandığı bir evrede hayata başlamış ve bu süreci an be an yaşamış olmalarıdır. Cumhuriyet'in kurulmasından önce, 18-30 yaşları arasında, temel formasyonlarını almışlardı. Kısacası, bu yaşadıkları evrenin son derece olumsuz koşullarının zihinlerinde uyarıcı, kamçılayıcı bir etki yarattığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda, düşüncelerinin yönünü kendileri dışında belirleyecek bir entelektüel otoritenin –"henüz" diyelim– kurulu olmadığı bir dönemde, büyük ölçüde kendi çabalarıyla "biçimlendikleri" de söylenebilir. Bu, paradokslar içeren bir süreçtir. Kendileri, çok büyük ihtimalle, bu boşluktan hoşnut değillerdi. Ama o aynı boşluk daha özgür düşünmelerine ve daha sağlam bir donanım edinmelerine yardımcı oldu. Cumhuriyet sırasında, özellikle rejimin yerleşmeye başladığı otuzlarda otorite de yeniden kuruldu ve andığım bu kuşağın çeşitli üyeleri otoriteyle bağdaşmanın çeşitli yollarını arayıp buldular.

Bu konuyu daha önce başka yazılarımda ele almıştım. Onun için şimdi fazla uzatmadan geçeyim. Örneğin tarihyazımında Fuat Köprülü (1890-1966) ve Ömer Lütfi Barkan (1902-79) iki iyi örnektir. İkisi de, üniversitede kürsü kurmuş, adam yetiştirmiş, alanlarının aşılamayan otoriteleri olarak kalmışlardır. Cumhuriyet milliyetçiliğinden onlar da etkilenmişlerdir. Ama formasyonlarını alırken *Annales* okulundan vb. haberdar oldukları için, ufukları Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra doğan kuşaklarınki gibi sınırlanmamıştır. Edebiyat tarihçiliğinde Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-62), düşünce tarihçiliğinde Hilmi Ziya Ülken (1901-74) yine bu kuşaktandır ve Cum-

huriyet'le uzlaşmaya çalışmalarına rağmen hiçbir zaman farklılıkları silinmemiştir.

"Entelektüel hayat" denince hemen ilk ağızda akla gelmeyen çeşitli alanlarda benzer biçimde öncü rol oynayan, bir disiplini ilk kuran, yerleştiren kişiler hep bu kuşaktan çıkar. Musikide Mesut Cemil (1902-63), coğrafyada Besim Darkot (1903-90), arkeolojide Arif Müfit Mansel (1905-75) gibi adları düşünün. Nusret Hızır (1899-1980), Yavuz Abadan (1905-67), Hasan Âli Yücel (1897-1961), İsmail Hakkı Tonguç (1897-1960) yine bu kuşaktandır. Nihal Atsız (1905-75) Türk faşizminin önemli bir öncüsü, Kemalettin Tuğcu (1902-96), acıklı çocuk edebiyatının öncüsü, daha birçok şeylerin öncüleri bu "aile"dendir.

Şevket Süreyya (1897-1976), Nâzım Hikmet (1901-63), Vâlâ Nurettin (1901-67) solun bu kuşaktan çıkmış öncüleridir. Şevket Süreyya'nın "liberal ekonomi"deki "muadil"i de Ahmet Hamdi Başar'dı (1897-1971). Dostlukları da, tartışmaları da, Başar'ın ölümüne kadar sürdü. Emin Türk Eliçin, *Kemalist Devrim İdeolojisi* adını verdiği çok önemli kitabında bu iki düşünürün düşüncelerine "Aydemirizm" ve "Başarizm" der ve ikisinin, merkezde duran Kemalizmin iki karşıt ucu olduğu görüşünü geliştirir. Türkiye'deki ekonomik tartışmanın sınırlarını onların çizmiş olduğu görüşü, doğrusu, yabana atılacak bir görüş değildir.

Bu noktada, bir konuyu bir daha vurgulamakta yarar var: bu kuşağın üyelerinin düşüncelerini bir otorite boşluğunda kurduğunu, ama daha sonra bir "devlet otoritesi" ile karşılaştığını söylemiştim. Örneğin Şevket Süreyya 1917 sonrasında Rusya'ya gitmiş ve orada Marksizmi öğrenerek buraya gelmişti. O ve Vedat Nedim (1897-1985) sonraki yıllarda görüşlerini buradaki rejim çerçevesinde değiştirdiler. Buna rağmen de hiçbir zaman rejimin güvenine mazhar olamadılar. *Kadro* üçüncü yılını tamamladığında kapatıldı. Bu tartışma uzun süre ortamdan çekildi.

Ama Şevket Süreyya solculuğunu rejime göre rötuşlarken Ahmet Hamdi'nin de tanımını uluslararası liberal düşüncesinden almış bir ekonomiyi savunduğunu söyleyemeyiz. O da "liberalizm"ini Cumhuriyet koşullarına uydurmuştu. Dolayısıyla, sonuçta o da (tabii Şevket Süreyya'nınki de aynı) bir çeşit "devletçilik" adına konuşuyordu.

Şevket Süreyya bir konuşmamızda ("tartışma" demek daha doğru olacaktır) bir anekdot anlatmıştı. Bir okula öğretmen tayin edildiği bir dönemde (Atatürk'ün sağlığında) okula müfettiş geliyor ve Şevket Süreyya'nın nasıl ders verdiğini izlemek istiyor. Şevket Süreyya, *Kadro*'da da yazdığı gibi, Kemalist düzende yaratılan "artık"ın devlet eliyle yine topluma döndüğünü ve böylece ortada bir sömürü olmadığını anlatıyor. Müfettiş bunu çok beğeniyor ve onu kutluyor. Şevket Süreyya, bunu izleyen özel sohbetlerinde, artık değerin "amelenin ödenmemiş say'i" olduğunu bildiğini ve kendisinin de buna inandığını söylüyor. "Ama ben sorumluluk nedir, bilen bir adamım" diyor. "Devlet beni öğretmen tayin etmişse ben o bildiğim şeyi anlatmam, sizin dinlediğiniz dersi anlatırım."

Sanırım bu anekdot (Şevket Süreyya bunu kıvançla anlatmıştı!) merkezî otorite ile düşünce arasındaki ilişkiyi yeterince saydamlaştırıyordur. "Artık-değer"den vazgeçerek "sosyalist" olmak veya "devletçi"liği benimseyerek "liberal" olmak, Türkiye'nin siyasî iklimine uygun tavırlardır. Belki dünyanın bazı başka ülkelerinde de benzer durumlar ortaya çıkmıştır; ama demokratik toplumlarda veya düşünceye değer ve önem verilen toplumlarda böyle bir şey olamaz, kabul edilemez.

Yazının başında Ahmet Midhat Efendi'ye değinmiştim. Allah'ın "mutlak metni" karşısında "doğa yasası"nın bile bir

geçerliliği olamayacağını savunuyordu. Laik Cumhuriyet'in de kendine göre bir "mutlak metni" olduğunu görüyoruz.

Bir noktaya daha değinilmezse önemli bir konu eksik kalacaktır. Şevket Süreyya'nın rejimin otoritesine karşı nasıl bir taviz verdiğini anlattım. Ama bu onun kişisel seçimi, dolayısıyla da sınırlı bir tekil davranış değil. Şefik Hüsnü'nün (1887-1959) başında bulunduğu TKP de farklı bir strateji izlemiyordu. Yalnız, bunu Komintern üyesi olarak yapıyordu. Bu çizgiyi ona empoze eden de, sımsıkı bağlı olduğu SBKP idi. SBKP, Mustafa Suphi'nin öldürülmesine rağmen, "anti-emperyalist" kabul ettiği milliyetçi Türkiye'yi desteklemeye karar vermişti. "Proletarya"sı olmayan Türkiye Cumhuriyeti'nde mümkün olan "ilericilik"in Kemalizm olduğu kanısı orada da egemendi. Mustafa Kemal de Sovyetler Birliği'ni düşman etmeyecek dengeli bir dış politika uyguluyordu.

Sözünü ettiğim kuşağın çabalarının semere vermesinde, bir iyi rastlantının da payı oldu. Bu da Almanya'da Hitler'in iktidara tırmanmayı başarması üzerine o ülkede başlayan beyin göçüydü. Yahudiler, solcular, demokratlar, tam da Türkiye'de Darülfünun'un kapatıldığı ve Üniversite'nin açıldığı zamanda Almanya'yı terk ediyorlardı. Atatürk bunun modern bir üniversite kurmak için çok iyi bir fırsat olduğunu çabuk farkedip vakit kaybetmeden onları davet etti. Birçok bilim adamı böylece Türkiye'ye geldi, İstanbul ve Ankara'da üniversite kurulmasında görev aldı. Genel olarak çok olumlu bir rol oynadılar. Atatürk bu inisiyatifi doğru kullanmış olmasa (rekabetten kimse pek fazla hoşlanmadığına göre) böyle bir fırsattan yararlanmak da muhtemelen hiç düşünülmezdi.

Şüphesiz, siyasî iktidarlar, hele bizimki gibi demokrasinin temellerinin sağlam bir şekilde atılmadığı toplumlarda, serbest düşünceden çok fazla hoşlanmazlar. Üniversite de, hoşlanmadıkları seslerin çıkmasına engel olmaya çalışacakları yerlerden biridir. Zaten 1933'teki bu "yeniden kuruluş" olayında da birçok hoca "liyakati" olmadığı için değil, "sadakati" yeterli görülmediği, düşünceleri "sakıncalı" bulunduğu için kadro dışı bırakılmıştı. Örneğin Ahmet Ağaoğlu bilgisi bakımından herhalde üniversitede bulunması gereken bir kişiydi ama tasfiyeye uğramaktan kurtulamadı. İnönü zamanında Boratav, Boran, Berkes'in ihraç edilmeleri Türkiye'nin resmî çizgisinin tezahürlerinden biridir. Bu da, fikir adamının *fikrinin* niteliğiyle değil, rejime uygunluğuyla ölçülmesi gerektiğini gösterir.

Siyasî merkez, aynı zamanda "entelektüel merkez"dir. Devletin bir "ideoloji"si vardır: Kemalizm.

Ama Kemalizmin ne olduğuna karar vermek güçtür. Bunun önemli bir nedeni, Atatürk'ün kendisinin (Yakup Kadri'nin *Atatürk*'te anlattığı gibi) bir "öğreti" kurmayı bir "donma" tehlikesi olarak görmesidir. Gerçekten de, hayatında gösterdiği uygulama, yüksek dozda "pragmatizm" içerir ve bu özelliğiyle düşüncenin Türkiye'deki seyrinin uzağında değildir. İdeolojisini kendisi değiştirdiği gibi onu izleyenler de değiştirmiştir. Sağ olsa bu gibi değişikliklere karşı tavır alıp almayacağı da çok kesin değildir. Örneğin "altı ok"tan biri "devletçilik"ken Türkiye'nin de, Atatürkçü'lerin de, gitgide daha "özel teşebbüsçü" bir tavır almalarına muhtemelen karşı çıkmazdı. Ama onun hayatı boyunca her şeyden önce bir "Batılılaşma" ideolojisi olarak tanınan Kemalizmin bugün bir Batı düşmanlığı ve Batı reddiyeciliğine dönüşmüş olmasına tepki göstermesi beklenirdi. Kendisiyle İttihat ve Terakki ve onun ideolojisi arasında daha belirgin ayrım çizgileri görmek isteyeceği de epey kesin görünüyor.

Öte yandan, "en hakikî mürşit ilimdir" sözünün de gösterdiği gibi, Kemalizm, pragmatizmle "pozitivizm"in bir karışımıdır. Ta başından beri, Türk moderniz-

mi, her düşünceden çok pozitivizmin etkisinde kalmıştır. Ahmet Rıza'yı bir yandan Beşir Fuat veya Sadullah Paşa'ya, bir yandan Ziya Gökalp ve Atatürk'e bağlayan bağ pozitivizmdir ve şüphesiz bunun da anlaşılır nedenleri vardır.

Pozitivizm, 19. yüzyılda doğan bütün ideolojilerin, entelektüel sistemlerin derinden etkilendiği "scientism" (bilimcilik) eğiliminin oldukça yalın bir biçimde gözlemlendiği bir anlayıştır. Doğa bilimlerinin şaşırtıcı, göz kamaştırıcı gelişmesi, dinleri zayıflatırken, doğa bilimlerine temel sağlayan deney vb. yöntemlerin hayatın her alanına uygulanabileceği ve zaten uygulanması gerektiği inancının yaygınlaşmasına yol açmıştı. "Bilimsel" sıfatını kıvançla benimseyen Marksizm de bunun dışında kalamamıştı. Onun için Atatürk'ün "hakiki mürşit"i de doğal olarak "bilim"dir.

Pozitivizm ile pragmatizm çelişebilir mi? Bazı durumlarda belki çelişebilir ama Türkiye'de buna meydan vermeyen bir yapılanma vardı. Bu "yapılanma" politiktir, Türkiye'de bilim ve düşünce dahil her şeyi devletin siyasî denetimi altına alan sistemdir. Her askerî darbenin üniversiteyi ve basını denetim altına almak üzere, zaman içinde baskı dozu gitgide artan (27 Mayıs'ın 147'liklerinden 12 Eylül'ün YÖK uygulamalarına) müdahalelerde bulunması bunun sonucudur.

Şimdi, neyin "pozitif" olduğuna karar verme yetkisini devletin eline bırakıyorsanız, pozitivizm ile pragmatizmin çatışmasına imkân kalmaz. Kararı veren özne, "pragmatizm"inden ötürü, neyin ne olduğunu saptamakta tamamen özgürdür. "Ahmet Ağaoğlu ders vermemeli", "*Kadro* dergisinin yayınının bitmesi iyi olur", "Bu koşullarda iktisadî devletçilik yapmak gerekir", "bu koşullarda iktisadî devletçilik yapmamak gerekir" vb. Politik ve entelektüel merkez, bütün bu kararları verir; uygulama faslında ise işin içine "pozitivizm" girer. Kararlar bilimin "irşad" ettiği kararlardır, dolayısıyla aynen uygulanmaları gerekir.

ÇOK-PARTİLİ REJİM YILLARINDA

Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında, 1946'dan başlayarak çok-partili bir sisteme geçmesi kısa vadede ya da dolaysız bir biçimde entelektüel hayatı etkilemedi. Daha doğrusu, farklı düzeylerde etkiler oluştu ve bunlardan bazılarının kendilerini hissettirmeleri için daha uzun süreler geçmesi gerekti.

Savaş yılları savaşa katılmadığı halde yordu ve yıprattı Türkiye'yi. Büyük bir ordunun sürekli silâh altında tutulmasına gerek görülmüş, bu da büyük bir masraf kapısı açmıştı. Birinci'si gibi bu savaşın da zenginleri çıkmakta gecikmedi.

Almanların Stalingrad'a kadar devam eden üstünlük görüntüleri Türk faşizmini güçlendirdi. Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkkan gibi yazarlar çeşitli yayınlar çıkardı ve Almanya'nın yanında savaşa girilmesi, böylece Sovyet sisteminde yaşayan "esir Türkler"in kurtarılması konusunda yoğun ve sürekli bir kampanya yürüttüler. Ama Almanya'nın savaşı kaybedeceği anlaşılınca onlar da gözaltına alınıp takibata uğradılar.

Devlet ve hükümet (tek-parti boyunca bunlar özdeşti) her zamanki otoriter, baskıcı tutumunu devam ettiriyordu. Ama Savaş koşulları normal hoyratlığını aşan bazı davranışlara girmesine de fırsat verdi. Örneğin *Tan*'a yapılması düzenlenen saldırı, bu işin örgütlenmesi, İtalya ve Almanya örneklerinden, oralardaki hükümet gençlik ilişkilerinden esinlenmiş bir olaydı. Varlık Vergisi açıkça ırkçı bir uygulamaydı. Yüzkarası Mustafa Muğlalı olayının tarihi de 1943'tür. İçindeki Yahudilerle batan vapur olayı yine bu yılların olayıdır. İnönü resmen bir "tarafsızlık" politikası güdüyordu ama bunun Almanya'yı içten içe destekleyen bir tarafsızlık olduğu çok belliydi. Bu du-

rum, Halk Partisi içinde ve "müesses nizam"ın çeşitli kademelerinde yerleşmiş kadrolar arasında faşizmin sevilen ve tutulan bir ideoloji olmasının da sonucuydu. Saracoğlu, Menemencioğlu, Recep Peker, Şükrü Kaya, Mahmut Esat ve daha pek çokları Nazizm'e de, Faşizm'e de hayrandı. Erkilet gibi bir general gidip Nazi cephesini açıkça ziyaret ediyor, *Cumhuriyet* gazetesi çok açık bir Alman taraftarlığını yürütebiliyordu.

Çok-partili rejime geçiş, CHP'nin o yıllarda edindiği aşırı faşizan tavırlarını bir miktar budadı (tabii Nazilerin yenilgisi, dünyada demokrasinin büyük zaferi gibi etkenlerin de payı vardı). Ama 1950'de iktidara gelen Demokrat Parti'nin de düşünülmüş ve sindirilmiş bir demokratik kültürü olmadığı için, kısa dönemde çarpıcı bir dönüşüm görülmedi. Demokrat Parti iktidarda oturmaya devam ettikçe ve iktidara ısındıkça, demokrasiden uzaklaştı.

Bu oldukça konjonktürel durum, epey paradoksal sayılması gereken bir biçimde, CHP'nin "muhalefet etme" tarzını yönlendirdi. Böyle rol değiştirmelerine Türkiye'nin "çok-partili siyaset" tarihinde zaman zaman rastlanır. CHP'nin ataerkil diktatörlüğüne ("doğru fikirler") karşı Demokrat Parti de oyla desteklenen "plebisiter diktatörlük" yolunu seçmişti ("halkın istekleri"). Bu durumda CHP "klasik burjuva demokratik" diyebileceğimiz bir düzenin kurum ve değerlerini savunmaya başladı. Üniversite, radyo gibi kurumların "plebisiter diktatör" bir iktidarın sultasından ve güdümünden bağışık kalabilmesi "özerk" olmalarını gerektirir. Bu da "çoğulcu" bir sisteme işaret eder. Türkiye Cumhuriyeti'nde böyle bir düzen, böyle kurumlar yoktu. Yokluğunun başlıca nedeni de hâlen yürürlükte olan ve CHP'nin yaptığı 1924 Anayasası idi. Yani CHP, DP'ye muhalefet ederken, çok ciddi bir anlamda, kurucusunun kendisi olduğu bir düzene muhalefet ediyordu. "Paradoks" derken bunu kastediyorum.

Bu politikanın CHP açısından "oportünizm", "ikiyüzlülük" vb. olduğu ileri sürülebilir elbette. Ama sonuçlarının genellikle olumlu olduğu da söylenebilir. "Özerk üniversite"den "hâkim teminatı"na, bir parlamenter demokraside olması gereken kurumları (ve bunların yokluğunun olumsuz sonuçları) bu muhalefet tarzı sayesinde geniş çapta tartışıldı. Tartışma, DP'nin oy depoları olan kırsal bölgelere çok fazla yayılamadı. Ama kentlerde, serbest meslek sahipleri, modern küçük burjuvazinin çeşitli kesimleri bu tartışmaları bir "siyasî eğitim" gibi izledi. Bu sayededir ki, 27 Mayıs'ın Anayasası'nda bu türden ilkelere ve kurumlara yer verildi.

Bunlar hep "paradoks" içeren süreçler, hele aradan bunca yıl geçmiş olarak dönüp bakılınca. Örneğin, CHP muhalefeti anayasaldı, burjuva demokratik düzenlerin kurumları üzerinde odaklanıyordu; ama bunun vardığı sonuç da "askerî darbe" oldu!

Gerçi bu da bir çelişkiydi, ama yukarıda değindiğim gibi bu onyılın büyük kısmını dolduran muhalefet söyleminin bu karakteri taşıması, bir "darbe"nin dahi 27 Mayıs Anayasası gibi –hiç değilse kendi bağlamındaki, önce ve sonra– benzerleriyle karşılaştırıldığında hepsinden daha demokratik bir metnin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştu. Başlayan yeni sosyo-politik süreçte bunların hepsi değişecekti.

Darbenin iktidardan devirdiği kadroyu "cezalandırması", herhangi bir demokratik değerle bağdaşacak bir şey değildir. Buna karşılık, amaçlamadığı halde ürettiği sonuçlardan biri, sol, "Marksist sol" düşüncenin ilk kez ciddi bir şekilde ülkeye girmesi ve legal örgütlenme imkânı bulması gibi, demokratik yönde olduğu pek tartışılamayacak olayların gerçekleşmesiydi.

Ama bu tuhaflığın sonuçları çok parlak olmadı. Solun, kendine yol açan güce "hayırhah" bir gözle bakmasına yol açtı.

Bunda, daha baştan militarist bir yöntemle başlatılan "modernleşme" sürecinin ürettiği ideolojide askere verilen olumlu rolün payı vardı. Resmî ideolojinin bu önemli öğesi, Marksizmin geçmişini temsil eden "Eski Tüfekçi" teorisyenler tarafından da hararetle savunuluyordu. Bu gelişmeler, her anlamda çok "genç" olan sosyalist hareketi uzaklaşmaya başladığı milliyetçi ideolojiye geri getirme sonucunu verdi. Bu da "milliyetçiliğin çoğu beynelmilelciliği" güçlendirir yolunda saçma sloganlarla desteklendi, teşvik edildi. Demokrat Parti'nin ezici bir seçim zaferiyle iktidar olması ise bir "karşı devrim" olarak yaftalandı.

Ancak, "klasik" sağın da, "vigilante" tarzı örgütlerle sosyalizme saldırması, işi kaba kuvvete dökmesi, böyle bir toplumda herhangi bir "liberal-demokratik" anlayışın serpilmesinin çok güç olduğunu gösteriyordu. Hangi türü olursa olsun, düşüncenin karşısına kaba kuvvet çıkıyordu. Kendisi kaba kuvvetin gadrine uğrayan da, başkasına aynı araçlarla saldırıya geçmekte bir sakınca görmüyordu. Bu çatışma ortamı MHP (önce CKMP) ve Ülkü Ocakları gibi kaba kuvveti fetişleştiren faşist örgütlerin doğmasına ve eskisine oranla kendilerini devlet aygıtından bağımsızlaştırmalarına yol açtı.

Bu arada, çok-partili düzene geçişin öncelikle politik olmayan, ama toplumsal yapıda bazı dönüşümler yaratan sonuçları da yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlıyordu. İlkin "sanayileşme" olgusuna bakmak gerek. 60-öncesi Marksist sol, 60-sonrası sosyalist hareketine büyük ölçüde yön vermiş, "strateji" çizmişti. Bu strateji, bir yandan "en ilerici" kurum gibi övgülü yakıştırmalarla ya da serbest seçime "Karşı Devrim" demekle Silâhlı Kuvvetler'i ittifaka çekmeyi, bir yandan da o kesimin "kalkınmak/güçlü olmak" vb. özlemlerine hitap edecek bir ajitasyon dili bulmayı gerektiriyordu. "Millî Demokratik Devrim" tezinde bunların hepsi vardı. Toplum "feodal"di, yani "geri"ydi ("ecnebiler"e ayıp olacak kadar); üstelik bir "komprador" kapitalizminin egemenliği altında yaşıyorduk. Bu kapitalizm, sadece bir "montaj ve ambalaj" sanayii ve ona uygun bir "komprador" burjuvazi yaratmıştı!

Oysa gerçek yapının bu söylenenlerle hiçbir ilgisi yoktu. Devlet sektörünün daha en başından Türk-İş'le denetim altına alınmış memur-işçilerinin dışında, "ithal ikamesi" politikasının çerçevesi içinde güçlenen bir burjuvazi, ayrıca çeşitli Anadolu merkezlerinde de görülen bir "burjuvalaşma" enerjisi vardı. Bu gelişme, sosyalizm için bir maddî temel hazırlamıştı. Nitekim TİP'i de, sonradan DİSK'i kuracak sendikacılar kurmuştu.

Ekonomik gelişme, bunun dışında da bazı yeni imkânlar açmıştı. Tek-parti döneminde *inteligentsia*'nın devlet dışında ayağını basabileceği bir yer, bir iş yoktu ya da bulunması çok zordu. Cumhuriyet başından beri yazarlara, düşünürlere "devlet katında" mansıp bağışlardı: idare heyeti üyeliği, öğretmenlik vb. Çok-partili dönemde özel teşebbüsün yayılması devletin doğrudan denetim alanı içinde olmayan yeni iş imkânları yarattı; bu da, *inteligentsia*'nın devlet karşısında bir ölçüde özerkleşmesine yol açtı. Bu gibi gelişmeler şüphesiz düşünce alanının kendisini etkilemediler. Ama düşüncenin serpileceği alanın topoğrafyasını etkilediler. Türkiye'deki "monolitik ideoloji" sistemi, devlet dışında görece özerk geçim alanlarına izin verdiği ölçüde, düşünce üzerinde, sözgelişi "Doğu Bloku" ülkelerindeki gibi "mutlak" ya da "total" bir denetim kuramadı.

Ancak, bu gibi gelişmeler, milliyetçiliğin Türk siyasî düşüncesindeki belirleyici konumunu temelden etkilemedi. 1960'ı izleyen dönemlerde de, liberalizm olsun, Marksizm olsun, uluslararası ideolojiler, Türkiye'den içeriye girerken, kılık kıyafetlerini epey değiştirmek gereğini duydular. Tiyatronun da çeviriden önce

"adaptasyon"la başlamasını andıran bir süreçle, Türk siyaset diline adapte olarak geldiler. Sosyalizm, yalnız tepedeki güçlere hoş görünmek için değil, devşirmek istediği kadrolara daha "kabul edilir" görünmek için de, "anti-emperyalizm" cephesini alabildiğine öne çıkardı. Liberalizm ise, "siyasî liberalizm"i vestiyerde bırakmadan içeri giremeyeceğini görünce bunun gereğini yaptı.

BUGÜNLER

Yirmi birinci yüzyılın ilk onyılının sonuna gelirken, Türkiye Cumhuriyeti'nde "düşünce" alanında olagelmiş önemli değişiklikler olmakla birlikte, 19. yüzyıl sonlarından veya 20. yüzyıl başlarından kalma bazı kemikleşmiş gelenekler de varlıklarını sürdürüyor. Bu bakımdan, radikal bir dönüşüm olmadığını kolaylıkla ileri sürebiliriz.

1960 darbesi, 27 Mayıs Anayasası gibi, toplumu Batı'ya yaklaştırma misyonuna göre yazılmış bir anayasa getirdikten sonra, onu izleyen askerî darbeler açılan bu pencereyi kapatmak içgüdüsüyle davrandılar ve özellikle 12 Eylül'ün 1982 Anayasası ile bunun gerekli yasal çatısını kurdular. Yaklaşık otuz yıl sonra, Türkiye, 1960 ruhundan çok daha fazla, 1980'lerin ruhunun etkisi altında.

12 Eylül darbesi, benzerleri gibi, "Atatürk ilkeleri" adına yapıldı. Ancak, demokrasiye karşı aldığı düşmanca tavır ve sorumlusu olduğu faşizan uygulama, normal olarak, Batı'nın tepkisini çekti. Soğuk Savaş devam ettiği ve Türkiye bir NATO ülkesi olduğu halde, Batı'nın demokratik kamuoyu 12 Eylül askerî rejimini mahkûm etti. Bu da, Kenan Evren iktidarının Batı demokrasisi ile sonu gelmeyen bir polemiğe girmesine yol açtı. Benzerleri daha önce de olmuş, 12 Mart'ın askerî rejimi de eleştirilmişti. Ama seksenlerde eleştirinin dozu yükseldi. Onunla birlikte sözcülüğünü Kenan Evren'in yaptığı "Batı'ya karşı" söylemin de dozu yükseldi. Bu gelişmenin sonunda, Atatürkçü ideolojinin en belirgin yanı olan Batıcılık ciddi bir biçimde aşındı; Atatürkçülük, Batılılaşma'nın ideolojisiyken, Batı düşmanlığının ideolojisi olma yönünde, bugünlere varan evriminin kanalına oturtuldu. Oldukça "paradoksal" bir yanı vardır: Altmışlarda Marksistlerin ordudaki "Sol Kemalistler"e hitap etmek için seferber ettiği bu "anti-emperyalizm" (Batı'nın en kolay tarafından "emperyalizm"le özdeşlenmesi ve "eşanlamlı" sayılması), o kuşağın öncüleri vurulduktan veya asıldıktan, sosyalizm etkili bir biçimde bastırıldıktan ve susturulduktan sonra, günümüzde, çeşitli generallerin ağzından çıkan sözler haline geldi. Ama bunun da, "Türk düşüncesi"nin temel özelliği olan *pragmatizmle* bağdaşmadığı söylenemez. Aynı düşünce, birini idam sehpasına gönderirken, gönderen aynı söylemi kendi alamet-i farikası yapabilir – "koşullar" değişmiştir ve şimdi öyle gerekmektedir.

Bu dönüş 12 Eylül generallerinin çok bilinçli bir tercihinin sonucu değildi. Onlar, "düşünceler dünyası" ile, kendilerinden önce ve sonra aynı mevkilerde bulunanlardan daha ciddi, bilinçli, bilgili bir ilişki içinde değillerdi. İçgüdüsel bir muhafazakârlığın bu toplumda benimseyeceği sloganları benimsemiş olmanın ötesinde bir "düşünme" çabası içinde değillerdi. O yıllara kadar Aydınlar Ocağı çevresinde şekillendirilen "Türk-İslâm Sentezi"nde onlara aykırı gelecek fazla bir şey yoktu. Yine aynı dönemde ABD'nin komünizmi bir "yeşil kuşak"la (İslâm) kuşatma "fikri"ni de kolayca benimsemişlerdi. "Türk-İslâm Sentezi"ne "teknoloji" kılığında bir "Batıcılık" da ekleyip bunu resmî ideoloji halinde topluma sunmakta bir sakınca görmediler.

Cihet-i askeriye'den gelen "ideolojik formüller", ne kadar "ideolojik" olsalar, epey yüksek dozda bir "pazu kuvveti" öğesi içerirler. Seksenlerin ikinci ideoloji

merkezi Turgut Özal ve ANAP hareketi oldu. Burada üretilen ideoloji ötekinin hiç gerisinde kalmayan bir "itaatkâr toplum" ideali tasarımı içeriyordu. Yalnız, yöntemler farklıydı. Özal, "pazu kuvveti"nden çok "rıza"ya güveniyor, güvenmek istiyordu. Onun için de, Özal formülasyonunda dine daha çok yer vermek gerekiyordu. "Hak yok, vazife vardır" felsefesini, "yoksa kafanı kırarım" vaadiyle değil de, "dinimiz böylesini emretmiş" tevekkülüne bağlama stratejisini güdüyordu. 1920-30 arası Japon toplumunun (aslında o da büsbütün değişmiş değildir herhalde) bir "Müslüman versiyonu" denilebilir bu toplum projesine. Halkın tercihi, doğal olarak, "sopa" içermeyene –veya daha "az sopalı"sına– yöneldi.

Özal'ın "ANAP'ta dört eğilimi birleştirme" tezi (bunu gerçekten, bir ölçüde, başarmıştı), Türkiye'nin düşünce tarihinde güçlü bir biçimde yer alan eğilimlere uygundu: "düşünce"yi toplumu "bölen" kötü bir varlık, "ihanet" değilse "uğursuzluk" gibi algılama eğilimi. "Birlik ve beraberliğe her zamankinden fazla ihtiyacımız olan o günlerde", bunun olması gereken yer Turgut Sunalp'in MDP'si olduğu halde, Özal partisinde böyle bir buluşmayı gerçekleştirerek, "fikir ayrılığı"nın ne kadar "zararlı", ama aynı zamanda ne kadar "yapay" bir şey olduğunu kanıtlamaya çalışıyor, buna inanmaya zaten hazır geniş kesimler de durumdan hoşnut kalıyordu. Bu kısa dönemin kavgaları arasında "fikir" tartışılmadı; "hak gaspı" tartışıldı. Üstelik, cuntanın "hak gaspı" da değil, Özal gibilerin, fırsattan istifade ortaya atılıp başkalarının "malı"nı kapıp kaçması...

12 Eylül'ün en ağır baskısı, "düşünce" alanına, düşüncenin üretildiği ve yayıldığı alanlara yöneldi. Bu, özetle, "üniversite" ve "yayın dünyası/medya" demektir. Her ikisinde de alınan sonuçlar, 12 Eylül yönetimi açısından, "memnuniyet verici" idi. Seksenli yıllarda başlayan bu süreç bugün de (daha "olgunlaşmış" olarak) devam ediyor. Louis Althusser "Devlet ideolojik aygıtları" dediği bir kavram oluşturmuş, bunu devletin, asker, polis gibi kollarından oluşan "baskı" aygıtlarının yanına koymuştu. Tezini ortaya attığı yıllarda, birçok ülkede özel girişime dayalı medyaya, buna benzer bir yapısı olabilen eğitime, hele "aile" gibi kurumlara, genel ideolojiye eleştirel olmayan katkılarından ötürü "devlet" sıfatının takılması bana aşırı görünmüştü. Bugün de böyle düşünürüm. İdeolojik yeniden-üretimin düzenin de yeniden-üretilmesini nasıl sağladığının somut mekanizmalarının daha iyi incelenmesi gerekiyor. Gelgelelim, Türkiye gibi özgül bir örnekte ("devlet fetişizmi"nin her zaman dorukta olduğu bir örnek), bir "metafor" olarak kabul etsek de, eğitimin ve medyanın "devlet"" sıfatıyla nitelenmesinde ampirik olgularla



Şevket Süreyya, Türkiye solunda Kadro*'dan* Yön*'e varlığını korumuş nadir figürlerindendi. Ancak kuşağındaki diğer solcular gibi Kemalist projeyi sosyalizan fikirlere açık tutmaya çalışmak gibi sıkıntılı bir misyon üstlenmişti.*

çelişen bir durum olmadığı görülüyor. Özellikle medyada (çünkü eğitim zaten büyük ölçüde kurumsal anlamda devlete bağlı), bu, genel ideolojinin bazı özellikleri sonucunda, gönüllü bir "öz-görevlendirme" sonucu ortaya çıkıyor. Her yerde olduğu gibi burada da medyada çalışan belirli bireylerle devletin özellikle "istihbarat" örgütleri arasında kurulmuş özel ilişkiler olabilir ve vardır. Ama Türkiye'deki durum bunun çok ötesinde bir bağımlılık gösteriyor.

"Epigon" kavramı, Yunan mitolojisindeki "Tebai'ye karşı yedi kişi" mitinden türetilmiştir, "sonradan doğan" demektir ve bir "önderin yolundan giden", "izleyici" anlamına gelir. Troçki, Stalinistlere karşı ideolojik mücadelesinde bu kavramı kullanmayı severdi. Bir "önder"i yüceltenler, normal olarak, onun kadar parlak olmayan kişilerdir. Bu "yüceltme" olgusu, "Biz onun gibi olamayız" (aslında, "hiç kimse onun gibi olamaz") itirafını da içinde taşır. Yine Troçki'ye göre, yüceltilen önderin pek çok özelliği olabilir; ama "epigon"lar bunlardan en fazla birkaçını ve genellikle en olumsuz olanlarını seçer ve bunları yüceltirler.

12 Eylül darbesinden sorumlu olanlar, TSK içinde bu mertebeye yükselen hemen hemen herkes gibi Kemalizmi içtenlikle benimseyen ve bütün davranışları "epigon" nitelemesine uygun olan kişilerdi. 27 Mayıs'ı izleyen yıllarda, kariyerlerinde yükselirken, sivil siyasete küçümseyerek, sosyalizme ise derin bir nefretle bakmışlardı. Darbeyi, "tek-parti rejimi"nin, yani Atatürk'ün sağlığındaki Türkiye'nin restorasyonu olarak gördüler. Bunu gerçekleştirmeye çalıştılar. Bu "epigon"ların Atatürk bütünselliğinden çekip çıkardıkları özellik "otoriterlik"ti. Ama, yukarıda belirttiğim gibi, bunu "Batıcı" özelliğinden de izole ettiler. Ayakların baş olmaya heveslenmeyeceği, "küçük"lerin "büyük"lerin verdiğiyle yetinmeyi bildiği, baştaki kişinin topluma "doğru"ları dikte ettiği, uysal toplumun bunları ezberleyip yerine getirdiği bir düzen kurmaya çalıştılar.

İdeal "tek-parti" ve otuzlar olmakla birlikte, yaşanan zaman artık otuzlar değildi ve dünyada uyulması gereken başka zorunluklar türemişti. Örneğin "tek-partili" rejimlere iyi gözle bakılmıyordu. 12 Eylül, çeşitli yasalarla varolan bütün partileri aynılaştırarak "çok-partili" bir rejim kurmaya çalıştı. Bunda tamamen değilse de, kısmen başarılı oldu. Yeni Anayasa'nın armağanı olan Millî Güvenlik Kurulu, gerçek iktidarın kurulduğu organ haline geldi.

Bu gelişmeler, "düşünce" ile "gerçeklik" arasındaki ilişkinin, ta 1911'de Mehmet Ali Tevfik'in tanımladığı ilişki gibi olmasını devam ettirdi; arkasını "kurumsallık" gücü ile takviye ederek sürdürdü. Türkiye Cumhuriyeti'nin yani "T.C. devleti"nin bir (resmî) görüşü vardı: bir dünya görüşü, buna uyan çeşitli açıklamalar vb. Bunların doğru olarak kabul edilmesi gerekiyordu. Sözgelişi, dış dünyada birileri Türkiye'de çokça işkence yapıldığını iddia ediyor (o yıllarda bunun "içeride" telaffuz edilmesi zaten pek mümkün değildi). Bu durumda, "resmî" ağız, bunu reddedecektir. İddianın ampirik bakımdan doğruluğu, yanlışlığı önemli değildir; kategorik olarak reddedilmesi gerekir. Devlet reddetmişse, medyanın vb. işkence olmadığı yolunda yayın yapması ve yurttaşın da buna inanması gerekir. Yurttaş, yalnız kendi devletinin söylediğinin doğru olduğuna inanmalıdır. İnanmıyor, başka şeyler söylüyorsa suçludur, haindir.

Sonuç olarak, Mehmet Ali Tevfik'in önerileri, belki onun da umutlarının ötesinde gerçekleşti, kurumsallaştı. Bu, tabii, Türkiye'nin "resmî" gerçekliğinin de "fictive" bir gerçeklik olduğu anlamına gelir. Örneğin, yer adlarını değiştirerek, "tarihi yeniden inşa etme" çabası... Elazığ, Tunceli gibi kent adlarından başlayarak kentlerin içinde sokak adlarına uzanan binlerce ve binlerce ad değiştirme; boyutlarını

bilmekte zorlandığımız "tahrip" süreci; yıkılmaya terkedilen ya da fiilen yıkılan, başta kiliseler olmak üzere, pek çok değerli bina. "Rum Bükü"nü "Türk Bükü", "Apostol Burnu"nu "Atabol Burnu"na dönüştürmek gibi trajikomik çabalar.

Ve bütün bunların getirdiği tuhaf "nominalizm"! Nesneleri "adlandırarak" "gerçekliği kurma"nın mümkün olacağı inancı, "Kim "şehit" olur, kim "ölü ele geçer", "gerilla" demek ne demektir, "terörist" nedir?

"Gerçekliği kurmak" gibi bir projenin varıp varacağı yer, zorunlu olarak, "kurmaca gerçeklik"tir. Bir toplum (ya da onun "ebedî yöneticileri") böyle bir tercih yapmışsa, o toplumda "doğru" kaçınılmaz olarak "tehlikeli", "sakıncalı" vb. olur. "Bilgi", sıkı sıkı denetlenmesi gereken bir nesneye dönüşür (üniversitelerin, yüksek öğrenimin sıkı denetim altında tutulması bu nedenle büyük önem kazanır). Toplumun *bilmemesi* gereken şeylerin listesi uzadıkça uzar.

Bu koşullarda "düşünce"nin önünde iki yoldan birini seçmek zorunluğu ortaya çıkar: 1) Yukarıdan belirlenen sınırlar içinde ve "kurmaca gerçekliği" desteklemek üzere düşünmek; 2) Gerçek gerçekliği kavramak için düşünmek.

Bunların birincisini seçmiş olana "düşünür" demek mümkün değildir. Böyle biri, şüphesiz, "yetenekli" de olabilir. Ama o da yeteneğini "düşünce"yle ilgisi olmayan bir makamın hizmetine vermiş demektir. Örneğin, otuzlarda harıl harıl uğraşarak olmayan bir "Türk tarihi" yazmaya çalışanlar bu kategoriye girerler. Bunların arasında adını dünya bilim tarihine yazdıran tek bir kişi bulunmadığı gibi, Türkiye'de bile pek fazla hatırlandıkları söylenemez. O proje terk edilmiş, ama bu da tam bir sessizlik içinde gerçekleşmiş, yapılan işin, kurulan teorinin eleştirisi de yapılmamıştır.

Bugün, Reşit Galip'in, Orta Asya'da kuruyan "iç deniz" hakkında ne dediğini pek kimse bilmez veya hatırlamaz. Ama okula giden bir "Türk çocuğu" onun yazdığı "ant"ı okumaya devam eder. Yani "süreksizlikler"in yanında "süreklilikler" de var.

Zihnini otoritenin talimatına teslim etmiş "düşünür" ya da "bilim adamı"na karşı, aslında otoritenin de gerçek bir saygısı yoktur. "Akşama imam bayıldı pişir" denince iyi bir imam bayıldı pişirmeyi bilen ahçıya ne kadar saygı duyulursa, bu tip "bilim adamı"na duyulacak saygı da öyle bir şeydir.

Peki, ikinci yolu seçenin yoluna ne çıkar? Böyle bir toplumda? İyi bir şey çıkmayacağı kesindir, ama bu "iyi olmayan" şeyin *ne* olacağı bazı iç ve dış koşullara göre değişir. Giordano Bruno'dan beri (1600) bildiğimiz dünyada insanları düşüncelerinden ötürü yakmıyorlar. Ama kötülük etmenin başka –daha ılımlı– yolları da bulunabiliyor.

Türkiye'de bunlardan biri "1402" uygulamasıydı. 12 Eylül, bu yolla, üniversiteyi, doğru bir şey bilme ve düşünme ihtimali olan "zararlı unsurlar"dan temizledi. Geçimini elinden alamadıkları için yaygın uygulama, "sözde" demek oluyor: "sözde aydınlar", "sözde bilim adamları", "sözde Nobel ödülü" vb. "Abes"e doğru bir gidiş!

Yüksek öğretimde koordinasyon sağlama "gerekçesiyle" kurulmuş YÖK adındaki kurum birkaç ayda bir bütün üniversitelere "Sözde Ermeni soykırımı üzerine araştırmaların teşvik edilmesi" için talimat yolluyorsa, böyle bir toplumda "araştırma"ya, dolayısıyla "bilgi"ye, "doğru"ya biçilen değer hakkında bir fikir edinmemiz mümkün oluyor.

Böyle bir "akademya"nın "intihal" gibi bir olay karşısında gösterdiği kayıtsızlık da bu tavır çerçevesinde anlaşılırlık kazanıyor. Çalınan şeyin değerinin büyüklüğü oranında, hırsızlığın zihnimizdeki önemi de artar. Çalınan şey "bilgi" ise, bu da çok önem verilecek bir şey sayılmaz. Ancak,

düzenin hazzetmediği birini karalamak için kullanılabiliyorsa, işlevsel bir önem kazanır. İntihali yapan, "düzenin adamı" ise, o zaman Yargıtay gibi bir kurum dahi işi örtme çabasına katılabilir.

Şu yaşadığımız günlerde "Yüksek" veya değil, Yargı'nın bütün kademelerinden gelen çeşitli kararlar, "doğru"nun yanı sıra "hukukî"nin de yargı kararıyla nasıl yok edilebileceğinin çarpıcı örnekleriyle dolu. "Kurmaca gerçeklik" artık mahkeme kararlarıyla da teminat altına alınabiliyor.

Ancak, bu "yargıyla takviye", ciddi bir bunalım belirtisi olarak da yorumlanabilir. Ortaya konan ideolojinin "ideoloji" olarak zayıflığı, inandırıcılıktan uzaklığı, böyle bir takviyeyi gerekli kılıyor. Bu bunalım, son analizde, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin içine düştüğü bunalımdır.

Ne var ki bu, sahibini konumundan sükûnetle istifa ettiren bir bunalım değil. Bugünlere kadar "iktidar" konumunu sürdüren kesim bugün de ayrıcalıklarını elden çıkarmaya hazırlıklı ya da istekli değil. Dolayısıyla bu süreç toplumun tamamını etkileyen bir mücadele ortamı içinde devam ediyor.

12 Eylül generallerinin yarı bilinçli müdahalelerinden bu yana, Kemalizmin geçirdiği dönüşüm "Batılılaşma" ideolojisiyken "Batı düşmanlığı"nın ideolojisi haline gelmekten ibaret değildir. Bu ciddi ters dönüşüm yanı sıra belki "genişleme" diyebileceğimiz bir değişim daha söz konusudur: bu, Kemalizmin her türlü Türk milliyetçiliğini içine alacak şekilde genişletilmesidir. Atatürk'ün ne kendilerinden ne de ideolojilerinden hoşlandığı İttihatçılar da bugünün "Milliyetçiler Panteonu"nda yerlerini almışlardı – Enver dahi. Böyle bir "genişleme" ihtiyacının gerisinde şüphesiz yukarıda değinilen "bunalım" durumunun payı vardır.

Bu "genişleme"nin üretmesi beklenen bir sonuç, milliyetçiliği daha geniş bir kesimin ideolojisi haline getirmektir. Bu, doğal olarak, bir "avamlaştırma" projesidir ve son yılların "linç" karakteri gösteren çeşitli olaylarında gözlemlenebilmektedir. Kaba kuvvet, böyle bir milliyetçilik anlayışının kaçınılmaz yol arkadaşıdır. Kemalizmin çok acemi ve kaba saba biçimde olsa da içermeye çalıştığı "medeniyetçilik"ten "savaşçı"lığa ("en büyük asker bizim asker" vb.) oldukça kesin bir dönüşü gerçekleştirmektedir.

Bunların yanı sıra, ideolojinin dinî bir dogmaya dönüştürülmesi eğilimi de güçlenerek devam etmektedir. Bu yakınlarda *Mustafa* adında, Mustafa Kemal'in bazı zaafları da bulunan bir büyük kahraman olduğunu kanıtlamaya çalışan bir filmin katı Kemalist çevrelerde karşılaştığı tepki bunun sadece bir örneğidir. Bir kitapta canını kurtarmak için kadın kılığına girmesinin anlatılması yine bunun gibi bir tepki salvosuna yol açmıştır (bu, tabii, bu çevrenin "kadın"a ne gözle baktığı hakkında da ilginç bir fikir veriyor).

Roma'nın "politeizm"i çökerken, imparatorlar "tanrı" olduklarını ilân etmeye başlamışlardı. Bu da, inanç sisteminin nasıl bir buhran içinde olduğunun işaretiydi. Şimdi, buradaki "tanrısallaştırma" çabası da benzer bir bunalımın sinyalidir. Bu toplumda "mutlakiyetçi" düşünce tarzının ne kadar köklü, gerçek anlamda "sekülarizasyon"un ne kadar zor olduğunu gösteren durumlardan biridir. Bize laikliği armağan eden "büyük öndere", "ebedî şef"e saygımızı göstermek için, onun "profili" olduğunu düşündüğümüz bir gölgenin önünde tören yapıyorsak, buna nasıl bir anlam verebiliriz?

Bunların hepsi ciddi bir ideoloji bunalımının göstergeleri olmakla birlikte, bu ideoloji bugün hâlâ iktidar konumunda ve yukarıda kısaca değinildiği gibi bu iktidarı devam ettirmek için zorlu bir mücadele veriyor. Bu mücadele, miadını çoktan doldurmuş (ve hiçbir zaman "çağdaş" olmamış) bir ideolojinin defterinin kapanması mı olacak, yoksa bütün toplumda sağaltılması güç yaralar mı açacak?

Uluslararası düzeyde baktığımızda herhangi bir "konvertibilitesi" bulunmayan bu düşünce tarzı, düşünce olarak geçerliliği yitirmiş olsa da, onu ayakta tutan kesimin fiziksel gücü sayesinde Türkiye içinde yerini koruyor. Sonunda bu varlığı da sadece "nominal" kalmış olabilir, ama hâlâ bu törensi varlığını sürdürebiliyor.

Doğu Bloku ülkelerinde uygulanan Komünizm tarzında Stalin "kişi putlaştırması" diye adlandırılan âdeti başlattı. İlk ağızda Lenin'i yücelterek ve her yeri onun heykelleriyle donatarak işe girişti ama çok geçmeden "Stalin ilkeleri" de çıktı, Stalin heykelleri de dikildi. Çin'de Mao sağlığında putlaştı. Kore'de Kim Il Sung bir başka örnektir.

Yaşayan bir önderin bu şekilde yüceltilmesi, bu anti-demokratik toplumlarda, onları o yere getiren örgütün, yani Komünist Parti'nin çıkarına olmamıştır. Çünkü önderler ölür, öncekinin yerini alan bu gelenek içinde kendi kültünü yaratmak gereğini duyar. Önderin büyüklüğü örgüt için zararlı bile olabilir.

Türkiye'de Atatürk başta eğitim sistemi, ideolojik dünyanın her yerini kaplamış durumda. Heykelleri, resimleri de, söz konusu Doğu Bloku toplumlarının "önder kültü"nün çok ilerisinde. Ancak bu, büyük ölçüde Atatürk'ün ölümünden sonra gerçekleşti ve her şeyden önce onun yerini kimsenin alamayacağı noktası vurgulandı. Bu, sosyalist ülkelerdeki, belirli zamanlarda resim ve heykel değiştirme zorunluluğunu ortadan kaldırdı.

Varolan bütün kurumlardan önce Silâhlı Kuvvetler Atatürk'ü benimsiyor ve toplum da buna itiraz etmiyor. 27 Mayıs 1960'taki darbenin gerekçesi iktidarın Atatürk ilkelerinden sapmış olmasıydı; bugün de aynı sloganlar üzerinden ateşli bir kavga yürüyor. Silâhlı Kuvvetler Türkiye toplumunda ve siyaset hayatında işgal ettiği yeri, kendisinin Atatürk'ün iradesinin temsilcisi ve sözcüsü olduğu iddiası üzerinde temellendiriyor. Böyle bir durum dünyanın başka herhangi bir ülkesinde görünmüyor. Demokrasiyle bunun bağdaşması da mümkün değil.

Dolayısıyla sorun, merkezinde TSK'nın yer aldığı bir siyasî düzenin değişmesi ya da değişmemesi sorunu. Siyasî düzenin kendisi de, bu biçime sokulmuş ideoloji de, bütün pragmatizmine rağmen, içine yeni öğe kabul edemiyor, esnemiyor; bu özelliklerini korumakta ısrar ettiği ölçüde de anakronik bir karaktere bürünüyor. Müthiş bir "statüko ideolojisi" haline geliyor.

Bu devletçi ideolojiye karşı güçlenen İslâmcı hareket, siyaset ve ideoloji, bir din temeli üzerinde yükseliyor olmasına rağmen, onun kadar değişime ve yenilemeye kapalı görünmüyor. Ama onun bu görece esnekliğinin sınırları nereye kadar genişleyebilir? Bu "devlet laisizmi"nin o dinî ideolojinin "panzehiri" olacağı inancı bugün vardığı yerlerle, boş bir inanç olduğunu da göstermiş oldu. Ama dinî ideolojinin de bu "devlet dogmatizmi"nin "panzehiri" olacağını ummak, aynı sonuçsuz diyalektiği sürdürmek olur.

Dünyanın her yerinde düşüncenin önünün açılması ve özgür gelişmesinde en büyük, en belirleyici rolü oynamak sola düşmüştür. Türkiye'de de solun benzer bir rol oynaması muhtemeldir, ama hesaba katılması gereken bazı ciddi handikaplar vardır: 1) Batı dünyasında hemen her yerde etkili bir varlığa sahip olan sosyal-demokrat gelenek Türkiye'de bugüne kadar kurulamamıştır. Bu sıfatı kendilerine yakıştıranlar, otoriter devletçi ideolojinin asıl sahipleridir. Sosyal-demokrasinin Türkiye'de ancak Kemalizm olduğunu kanıtlama çabasındadırlar. 2) Marksist sol en etkili olduğu zamanlarda da kendi düşünsel ortodoksisinin dışına çıkmak için bir adım atmadı. Tersine, bütün gruplar, kendi "resmî" çizgilerinden en ufak bir sapma olmaması için gerekli her şeyi yaptılar. Şimdi "eski" denilen bu solun bugün devam eden çeşitli kolları ya Maocu

grup ve bazı benzerleri gibi "faşist" sıfatına uygun bir "ulusalcılık" konumuna yerleştiler ya da onun çok uzağında sayılmayacak bir yerdeler. Bu konuma yerleşmekle, yalnız "Marksist dogmatizm"lerini sürdürmüyor, Türkiye'nin geleneksel iktidar yapısını ve ideolojisini de desteklemiş oluyorlar.

Bütün bunlara rağmen ve bütün bunların yanı sıra, hem ülke içinde, hem de uluslararası ortamda kendini gösteren değişim, yenileşme akımları Türkiye'nin de orta vadede bir kabuk değiştirme sürecine girmesini kaçınılmaz kılıyor. Burada çeşitli yanlarıyla ele aldığımız milliyetçi düşünce, son analizde, "ulus-devlet" çağının ürettiği ideolojilerden biridir; "ulus-devlet"in en akılcı toplumsal örgütlenme biçimi olarak görüldüğü bir tarihî dönemin ürünüdür. Oysa bugün, dünyanın gelişmesi, bu çağın miadının dolduğunu gösteriyor.

Bu çağın "miadının dolması"nın bir yan-ürünü de, bütün "enternasyonalizm" edebiyatına rağmen dünyanın en "izole" ulus-devletlerinden biri olarak varolan SSCB'nin bu özelliğinden ötürü global gelişme "trend"lerinin dışında kalması, kendi sanal gerçekliğine kapandıkça gerçek sorunlarıyla başa çıkma yeteneğini kaybetmesi ve çökmesi oldu. Bunun dolaysız sonucu, 20. yüzyıl ortasından beri dünyanın gidişini yönlendiren Soğuk Savaş'ın fiilen sona ermesi oldu. Bu da, "Hür Dünya"nın müttefik sayarak eleştiri dozunu yumuşattığı çeşitli (kimisi askerî) diktatörlükleri "anakronik" bir hale getirdi. Böyle rejimlerde direten ülkeler yeni dünyada kendilerine yer bulmakta zorlanacaklar, şimdiden zorlanıyorlar.

Şüphesiz bu global gelişmeler her toplumun kendi iç dinamiklerinden bazıları ile buluşarak ve örtüşerek ilerliyor. Bu gelişmeler Türkiye içinde de var. Statükocu direniş özellikle eğitim kurumlarında çetin bir varkalma mücadelesi vermekle birlikte, bu kurumlarda da düzeni eleştiren öğretim elemanı ya da öğrenciler gittikçe çoğalıyor; bütün bu tarih eleştirel bir gözle yeniden ele alınıyor; alındıkça, resmî ve "sanal" Türkiye'nin yerine gerçek tarihi, gerçek ilişkileriyle Türkiye geçmeye başlıyor. "Düşünce", o sanal imgeyi takviye etmek üzere iktidar hizmetinde çalışan bir "büro" olmaktan çıkarak, olması gerektiği gibi, gerçekliği kavramak ve açıklamak amacıyla çalışan nesnel ve eleştirel bir etkinlik olmaya başlıyor. Bu gidişi yavaşlatacak çeşitli girişimler mutlaka olacak, kısmen başarı da elde edebilecektir, ama durdurmak bundan böyle mümkün olmaktan çıkmıştır. ❐

Üstüne Ciltler Yazılmış Hayalet

ÜMİT KIVANÇ

Tam da "adamlar neler yapıyor, bizde olmaz ki" sınıfına sokulacak bir muazzam proje bu ciltle sahiden tamamlanıyor. Böylece elimizde, dokuz ciltlik, yaklaşık 7, 500 sayfalık, eşi görülmemiş bir külliyat olacak: *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*. Üstüne yazılmış bunca sayfa, dolayısıyla patlatılmış bunca kafa var da, bahsi geçen inceleme nesnesinin kendisinden ne haber? O, sahiden, ne kadar var?

Sinir bozucu bir soru; biliyorum. Bu saatten sonra... Bir miktar "evveliyat" bilgisi vererek başlamak zorundayım.

Elimizdeki külliyatı azim ve emeklerine borçlu olduğumuz arkadaşlarım, "Türkiye'de Siyasî Düşünce" projesinden sözettiğinde, bunun olsa olsa "İngiliz mutfağı" türünden incecik kitaplardan biri olabileceğini söylemiştim. Tanıl güldü. Şimdi toplam 600'a yakın makale veya çerçeve yazı barındıran sekiz cilt karşımızda duruyor, dokuzuncusunu, başlık ve konu hakkında kategorik şüpheleri olan ben dahil 350'den fazla kişi harıl harıl birşeyler yazarak tamamlamışız demektir, siz bu satırları okuyorsanız.

Mesele elbette entelektüel –ve basitçe, gündelik– disiplinsizlikte Top 10'deki yerini hiç kaybetmeyen, "muhakeme" kavramını "misafirperverlik" vs. gibi hasletlerinin yanına katmayı asla toplu aklından geçirmemiş bir ülkede Tanıl ve öbür maceracıların böylesine bir işi başarmış olması değil. Naçizane, benim açımdan mesele hâlâ, "siyasî düşünce" gibi bir kavramın içini doldurma amacıyla çıkılacak bir Anadolu ve Trakya seferinden herhangi bir ganimetle dönüp dönemeyeceğimizden emin olamayışım.

Pek uygunsuz bir davranışla, "Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce" külliyatının kapanış cildinde şu soruyu açıkça sorma küstahlığını yapmaktayım, farkındasınız elbette: Böyle bir şey var mıdır?

Arayalım.

Madem "modern Türkiye" gibi bir kavramsal sınırlamamız var, o halde didiklemeye modern Türkiye'yi kuran ve yoğuran zihniyetten başlamamız yerinde olur.

KEMALİZM BİR "SİYASÎ DÜŞÜNCE" MİDİR?

Hepimizin mâlûmu, Atatürk ve Kemalizm övülürken sık sık, "donmuş bir ideolojiye saplanıp kalmama", "gelişmelere göre daima ileri götürülebilecek bir kavrayış"a sahiplik vs. temalar dile getirilir. Bunları Atatürk ve Kemalizme dair geniş övgü yelpazesi içerisindeki yerinden çıkarıp ele alırsak pek isabetli bir iş yapmış oluruz. Çünkü bunları azıcık evirip çevi-

rince, elimizdekinin, bir siyasî düşünce değil, pragmatist bir düşünüş tarzından ibaret olduğunu anlarız. Kemalizm, belirli teorik temelleri, hipotezleri olan, bunlara dayalı hedeflere varma amacıyla şekillendirilmiş eylem kılavuzları sağlayan, yani tutarlı politikalar üretmeye imkân veren, kapsayıcı bir "siyasî görüş" değil, bir devlet yönetme zihniyetidir. Tonunu, hatta kimi zaman rengini Batı'ya benzeme hedefi oluştursa da, Osmanlı'dan devralınmıştır ve aslî meselesi, devleti her kim yönetiyorsa onun yönetmeye devam edebilmesini güvence altına almaktır.

Diyelim, "asker vesayeti" gibi bir kavramı aldık merkeze oturttuk, kolaycılık yapıp; bu durumda vaziyeti de kısa yoldan şöyle tasvir edebiliriz: Dış politika da asker vesayetini garantileme hedefiyle şekillendirilir, eğitim sistemi de.

Temel devlet politikalarına yön veren ve aslında millî güvenlik sisteminin anahtar kavramı olan "millî güç", bütün o kapsayıcılığı ve baskınlığıyla, sadece ülke çapındaki bütün belirleyici faaliyetlerin merkezî denetim altında yürütülmesini değil söz konusu merkezin başka herhangi bir güç tarafından denetlenemezliğini de ifade eder.[1] Kemalizmin şekillendirdiği devlet mekanizmasının belirleyici unsuru budur: Millet dahil başka hiçbir gücün hiçbir şekilde denetleyemeyeceği bir yönetim odağı, her bakımdan güvenceye alınmıştır. Faaliyetlerinde başına buyruktur, ondan hesap sorulmasını sağlayacak herhangi bir mekanizma da yoktur.

Kısaca, Türkiye'yi hâlâ İttihat ve Terakki Partisi yönetiyor, diyebiliriz.

Çekirdek budur. Etrafına da göz atalım.

"Modern Türkiye"nin kuruluş dönemlerinde, tek otoritenin tartışılmaz hükümranlığı sırasında problem olmayan şeyler, toplumsal gelişmeyle birlikte gelen çeşitlenmeler, ayrışmalar vs. sonucu problem haline geldiğinde, Kemalizmin başlı başına bir siyasî görüş olmadığı, en çok, birtakım "kırmızı çizgiler" barındırdığı anlaşıldı. "Çok partili sistem yapalım, muhalefet de olsun" vs. dediğinizde, bu laflarınızın bir siyasî projenin ifadesi olması ihtimali vardır şüphesiz. Peki ya muhalefetin seçim kazanma ihtimali karşısında onu dağıtıp tek partiye dönmeniz neyin ifadesidir? Kemalizm birtakım siyasî önermeler içermiyor, demiyorum. Özellikle Batı toplumlarına benzeme hevesinden kaynaklanan girişimlerde böyle izler bulunabilir. Ama mütemadiyen aksine davranılan önermeleri birbirine bağlayıp, "Alın işte bir siyasî düşünce zinciri!" demenin herhangi bir inandırıcılığı olamaz elbette. Kaldı ki, ortada, en azından aksine davranmadığımızda birbiriyle tutarlı kalabilen bir önermeler dizisi de yok.

Kemalizme karakterini veren başlıca kavramların –meselâ çağdaş uygarlık, laiklik– ve formülasyonların –meselâ "ırkçı olmayan milliyetçilik": Ne mutlu Türk'üm diyene– hepsi tartışmalı, çelişkili, keyfîdir.

Çağdaş uygarlık, hiçbir zaman Batı demokrasisi olarak anlaşılmamıştır. 1930'ların Türkiyesi'nde, 19 Mayıs töreninde kızlara kısacık şortlar giydirmek ne Batılı bir davranıştır ne de demokratça. İlk sahici muhalefet partisi, o da başında İttihat ve Terakki geleneği ve örgütlenmesinden gelen birinin varlığına güvenilerek tanınan imkânla, anca 1940'larda seçime katılabilmiş, kazandığı seçimin sonucu devlet gücünün hileli kullanımıyla tersine çevrilmiş, ikincisinde daha büyük bir zafer elde edince iktidara gelebilmiştir. Vardığı nokta, başbakanla iki bakanın asılmasıdır. Asılanlar kravat-ceket ve fötr şapka giyen siyasetçilerdi. Kemalizmin Cumhuriyet projesinin sözde hedeflerinden bu süreçte varlığını tesbit edebildiğimiz yegâne unsurlar da kravat-ceket ile şapkadır. Şapka mıdır Batı demokrasisi?

Türkiye Cumhuriyeti hiçbir zaman laik olmamıştır. Dinle devlet işlerini ayırdım, demiş, ama birtakım işlerini din üzerinden halletmekte hiçbir sakınca görme-



Ahmet Çiğdem, Taşra Epiği'*nde "ideolojilerin Türkleştirilmesi" konusunda şunlara işaret eder: "Türkleştirme ameliyesi, eklemlendiği her ideolojik yönlenimin tarihselliğinde verili bulunan pozitif işlevi ortadan kaldırıyor ve gerçeğinin sadece kötü bir kopyası olarak varkalmasını sağlıyor. ... Böylece liberalizmden muhafazakârlığa, sosyalizmden milliyetçiliğe bütün ideolojik eğilimler, kolayca 'denetlenebilir' bir araca indirgeniyor."*

miştir. Bu topraklarda kendisine –iktidarına– rakip olabilecek tek toplumsal gücün, dinin toplumsal etkinliğini, işine geldiği yerde kırmak, işine geldiği yerde ondan yararlanmak istediği için, sadece ve sadece, devletin belirli bir zihniyet sahipleri zümresince kontrol edilmesi anlamına gelen, benzeri olmayan bir laiklik kavramı üretmiştir. Cumhuriyet kurulduktan 50 yıl sonra hâlâ Alevi kıyımlarına kalkışılabilmesinden sözetmesek, 60. yılı geçtikten sonra ders kitaplarında Alevilik için "sapkın bir mezhep" gibi laflar edilmesine takılmasak bile, TC devletine laik dememiz asla mümkün değildir. Bir tek Hıristiyan valinin, generali bırakın, albayın kategorik olarak bulunamayacağı bir ülkede hangi laiklik? Sünni-Hanefi olmayanların da vergileriyle döndürülen resmî Diyanet İşleri, finanse edilen zorunlu din dersi, ödenen imam maaşları?

Milliyetçilik konusunda durum daha da berbat. "Kendine Türk'üm diyeni Türk kabul ederiz"le sergilenen sözde yücegönüllülük, iş demeyenlere ne yapılacağına geldiğinde tam bir kötü kalpliliğe dönüşebilmiş, zaten sonuç da demeyene dedirtme olmuştur.[2] Tarihin, her ulus-devlet için normal sayılacak ölçülerde çarpıtılması bizde fersah fersah aşılmış, sonunda kendi geçmişimizi inkâra varmış, nereden dayanak bulunup da temellendirileceği belli olmadığından, Orta Asya'lara, Güneş Dil Teorileri'ne sarılarak da sonuç alınamadığından, dünyanın en kendine güvensiz, dolayısıyla her an panik halinde ve saldırganlığa teşne milliyetçiliği, çoğunluğuyla toplumun değil, ama devletin bir nevi "harcı" olmuştur. Yıkılan ve kötülenmesi elzem olan eski nizam, Osmanlı, milliyetçiliğin kendine şan şeref ve tabii daha önemlisi, dayanak temin edebileceği yegâne malzeme olarak kalakalmıştır ellerinde. Devlet zümresinin yapısal paranoyaklığının dayanaklarından biri budur; yani aslen dayanaksızlık. Kemalizm de bu şartlarda, ortadan kaldırılması pek mümkün görünmeyen sahici zaafların gizlen-

mesinde kendinden önce muazzam evrensel başarılar kaydetmiş olan dinlerin peşinden gitmiştir. Kutsallardan geçilmeyen mayınlı alanında, tartışılmaz kabullerine boyun eğmeyenlere yönelik sürek avları düzenleyebilmek için modern Teşkilatı Mahsusa'nın ürettiği bahanelere "siyasî düşünce" demek... biraz fazla olmaz mı?

Din ve milliyetçilik konularındaki aşırılıklar ve acayiplikler, devlet hayatımıza ve özellikle devlet-toplum ilişkisine yön veren "siyasî düşünce"ye bakınca, çok doğal görünüyor üstelik. Çünkü Kemalizm, en başta, kendini "aklın yolu"na düşmüş aydınlanmacı bir derviş olarak göstermeye çalışırken, "aklın yolu bir" ilkesini, karakterinin belirleyici özelliği olan pragmatizmle eline alıp bir güzel amorflaştırmıştır. Sonuç, Kemalizmin bir din haline gelmesidir. "Siyasî düşünce", tartışılabilir bir şeydir; din tartışılamaz.

Başlıbaşına Kemalizmin yorumlanması, değerlendirilmesi burada konumuz dışı. Ben sadece, Kemalizmin bir "siyasî düşünce" olmadığına, kendine çekmeye çabaladığı toplumsal unsurlar için din, "sahipleri" içinse pragmatist bir yönetim zihniyeti olduğuna dikkat çekmeye uğraşıyorum. 2007 başlarına damgasını vuran "Cumhuriyet mitingleri" ve benzeri kalkışmalara bakmayın, Kemalizmin bir muhalefet siyaseti olabilmesi, doğası gereği mümkün değildir.[3] Devletin seçilmeyen-denetlenemeyen kısmıyla elele verip seçilmiş hükümete muhalefet etmek gibi, hele parlamenter demokrasi kavramlarıyla düşünüldüğünde aşırı acayip kaçan bir konumu Kemalistler yadırgamaz. Genellikle sevmedikleri partiler seçim kazandığı için buna fazlasıyla alışıktırlar da.

Kemalizm, tıpkı yönetim elitinin elinde türlü işlere yaradığı gibi, birtakım siyasî partilerin elinde de belirli dönemlerde çeşitli işler görebilir. Çünkü, içleri çeşitli şekillerde doldurulabilecek sloganlardan ve esas olarak, devleti kimin kontrol edeceğine dair bir temel öneriden oluşmaktadır. Devlet iktidarına yaklaşma ve onu paylaşma –seçimle gelen "siyasî" iktidar, "modern Türkiye"de, devlet iktidarını kısmen paylaşmaya hak kazanan bir "sivil" güçtür– potansiyeli taşıyan herkes bu aracı kullanma ehliyeti kazanabilir. Elbette, daha önce buraya yaklaşma ehliyeti kazanabilmişse.

"Modern Türkiye"de devletin belirleyici bölümünü denetleme kudretine sahip kesimlerin yönetim zihniyeti, aslında iktidar üzerinde tam bir paylaşım hak ve yetkisi bulunmamasına rağmen bu kesimlerle kader birliği etmiş sivil topluluk tarafından siyasî düşünce gibi sunulur. Aslında bu, içini ihtiyaca göre doldurabildiğiniz bir kumanya torbasıdır. Yerine göre her türlü "siyasî düşünce"nin çeşitli unsurlarını barındırabilen, esas olarak, devlet iktidarını kimin kontrol edeceğini garanti altına alma hedefiyle şekillendirilmiş bir esnek talimatnamedir. Esnekliği, buna maruz kalacaklar için değil, bunu elinde tutanlar içindir. Dağı taşı Atatürk portreleriyle dolduran, neredeyse bütün takvimi Atatürk'ün doğum-ölüm ve icraat tarihlerine göre yeniden düzenlemeye kalkışan 12 Eylül darbecilerinin okullara zorunlu din dersleri koymasında bu bakımdan hiçbir gariplik yoktur. Kimi Kemalistlerin kendilerini "esas solcu" veya "esas Müslüman" saymasında da olmadığı gibi.

Kemalizm, bir fotoğraf değil, esnek ve değişken bir çerçevedir.

"MODERN TÜRKIYE"DE "SİYASET ALANI"

Fakat sadece resim çerçevesinden değil, çitle, parmaklıkla, dikenli telle bir alanın çevrelenmesinden de sözetmemiz gerekir. Türkiye'de "siyaset" denen alan, böyle bir alandır. Düzenin meşru saydığı kulvarlarda yarışacak bütün siyasî güçler, herhangi bir ulusal devlet için doğal gereklilik olan bir asgarî zeminin fersah fersah ötelerine

taşan bir ortak alanı paylaşmak durumundadır. 1980'lerden sonra politikada en gözde laflardan biri oldu: "merkez". Oysa Türkiye'de yasal siyasetin bütünü merkezde yapılır. "Merkeze götürme" esprisinin bunca yaygınlığının gerisinde, belki de, sadece vatandaşın pek haklı polis korkusu değil, üst düzey siyasete ilişkin derinlikli bir tesbit de vardır. Herkes bilir ki, bir şekilde götürülürsünüz: o merkeze olamıyorsa bu merkeze!

Her ulusal devlet, bir anlaşma üzerine kuruludur. İster zorla ister barışçıl yollardan elde edilmiş olsun, o ulusal devletin hükmedeceği topraklar üzerinde yaşayanların ortak kabulleri vardır. Bu ortak kabuller, bir arada yaşamanın olmazsa olmaz birkaç asgarî kuralından oluşur genellikle. Oysa Türkiye'de, parti kurarak, seçime girerek, Meclis'te söz sahibi olarak, hatta hükümet olarak yapılan siyaset, kendi tercihlerine bırakılmış olması gereken konularda da idarenin talimatlarına tâbidir. Çünkü başka yerde birkaç asgarî kuralla tanımlanan alan, bizde üstüne karargâhlar kurulmuş engin bir arazidir.

Her türlü siyasî düşünceyi, azıcık sağa sola kıpırdandığında meşru çerçevenin dışına düşürebilen bu durum, esas siyaset diyebileceğimiz şeyi, bilmemkaçıncı sınıftan sonra alınabilen seçmeli ders konumuna geçirmiştir. Hangi liseden mezunsun? Şundan. Esas olan bu. Fen misin edebiyat mı? Bu artık ayrıntı.

Siyaset alanının devletçe bu şekilde sınırlanması "modern Türkiye"nin vasıfları sayılmaya başlandığında ilk sıraya yerleştirilecek şeydir. Herhangi bir varsayımlar, dayanaklar, hipotezler, öneriler vs. topluluğuna "siyasî düşünce" diyebilmek için gereken zemin, bu yüzden, meşru siyaset alanında, yapısal olarak son derece elverişsiz kılınmıştır.

Bu elverişsizlik, "Türk siyasetçisi" ve "Türk siyasî davranışı" olarak adlandırabileceğimiz iki değerli varlık tarafından pekiştiriliyor ve derinleştiriliyor. Önce; Türk siyasetçisi, devletin nasıl yönetileceğine, devlet-toplum ilişkisinin geleceğine, vatandaşların haklarına, ortak yaşam ilkelerine dair etraflı projeler geliştirmekle yükümlü biri değildir. Oy alacak, hükümet iktidarını[4] elde edecek, öngörülmüş bir çerçevenin dışına çıkmadan, kendisine bırakılmış alana kendinden bazı renkler katarak işlerini yürütecektir. "İşler" deyince neleri anlarız genellikle? İhaleler, rant paylaştırma faaliyetleri, rakipleri tasfiyeye yönelik personel atamaları, vs. Bu, siyasîler veya siyasî partiler doğuştan kötü ruhlu olduğu için böyle değildir; siyasîye bırakılan "iş" sahası budur. Mütemadiyen siyasîleri kötüleyerek, onları çıkarından başka şey düşünmeyen açgözlüler gibi sunarak birilerinin yapmaya çalıştığı, durumun yapısal nedenlerini gizlemektir.

Allah için, Türkiye siyasî hayatı elbette bu yakıştırmaları fazlasıyla hak eden kişi ve "ekip"lerle dolu olageldi, ama amaç üzüm yemekse, bize düşen, bu yapısal nedenleri görmek. İşimize yarayacak bir alıştırma için, siyaset alanında faaliyet gösterenler arasından siyasîlerle ötekileri ayırt etmeye çalışabiliriz. Çünkü birine bakarak ötekini, ortalama siyasetçinin "siyasîlik" eksiğini anlamak daha kolay. Hernekadar siyaset alanı, yukarıda artık simgeselleşmiş olan başlıcalarını sıraladığım "işler"den ibaret kılınmışsa da, sahiden "düşünce"si olup "siyasî" tavırlar gösteren politikacılar arasıra çıkar. Bunlar hep özel kişiler olmuşlar, hep bir şekilde ayrı tutulmuşlar, bilinmişlerdir. Çoğuna hep bir tür hayalci, idealist insan[5] muamelesi yapılmıştır. Tıpkı fair-play'i abartan futbolcular gibi tasavvur edilmişlerdir. Hepsinin en çok vurgulanan ortak özelliklerinin, "iş takibi yapmama", "voli vurmama" filan oluşu, Türkiye siyaset sahnesinin neyle karakterize edileceğinin kulak tersten gösterilerek kanıtlanmasıdır.

Tekrar etme ihtiyacını hissediyorum: Siyasetçi, sadece cebini doldurmak isteyen açgözlü biri olduğu için temel mese-

lesi etrafına çıkar sağlamak değildir; Türkiye'de siyaset adı verilmiş faaliyet zaten esas olarak budur. "Türkiye"de –devlet tarafından– siyasetçiye bırakılmış alan, rant paylaşımıdır. Zenginliğin devlet eliyle veya devlet üzerinden dağıtımına son vermek Cumhuriyet inkılâpları arasında yeralmadığından, aksine, Tek Parti Dönemi'nde bizzat devlet içinde dönen bu iş çok-partili rejimle birlikte bütün parlamenter sisteme yayıldığından, bugün siyasetçinin elinin yüzünün karası gibi görmeye çalıştığımız mesele aslında "modern Türkiye" devlet ve siyaset yapısının aslî özelliklerinden biridir.

Elbette, "modern zamanlar"da, çok güçlü bir iş-sermaye sahipleri grubunun oluşmasıyla, siyasete ve siyasetçiye bırakılmış "ekonomik" alan da daraldı. Hangi siyasetçi, bambaşka bir rant paylaştırma politikasıyla Koç, Sabancı veya Eczacıbaşı'nı devreden çıkarabilir? Devletle gayet ilginç bir ilişki içerisinde olan Türkiye burjuvazisinin üst tabakası, siyasetçiye göre ayrıcalıklı bir konumdadır. Siyasetçi çerçeve dışına düşebilir, kırmızı çizgiye basabilir, ehliyetini kaptırmakla kalmayabilir, kelleyi de kaybedebilir; büyük sermaye sahipleri için böyle bir arıza ihtimali yoktur. Hangi büyük sermaye grubu, "askerî harcamalar kısılsın, eğitime, sağlığa daha çok para ayrılsın" diye ortaya çıkar?

Burada da Türkiye'yi Batı demokrasilerinden ayıran özgün bir ilişki bulunuyor. Özgünlük, büyük sermaye sahiplerinin gücünde değil şüphesiz. Batı'da siyasî mücadele, hepsi büyük sermayenin –artık uluslararası– çıkarlarını garanti eden, dolayısıyla en azından onun da temsilcisi olmayı taahhüt eden siyasî partiler arasında. Oysa bizde büyük sermayenin ilişkisi, siyasetle, partilerle değil, devletle. Siyasî düşünceler ve kavga gürültüden etkilenmeyen, siyasî parti temsilcilerinin pek giremediği "esas iktidar" alanında büyük sermaye de saygılı bir gözlemci olarak bulunur. Toplantı bittikten sonra komutanın yanına yanaşıp doğruları usulca kulağına fısıldayan bir danışman gibi. Topluluk içinde komutandan fırça yemeyi sineye çeker. "Esas" olanı kavramıştır: Köprüyü geçer, malını satar. Geçilecek çok köprü var... Hemen bütün büyük sermaye sahiplerinin hemen bütün partilerle ilişkilerini iyi tuttuğunu, hatta değişik partilere yardım yaptıklarını vs. biliriz. En büyük yardımları devlet partisine yaparlar.

Bugün uluslararası sermaye egemenliğinin vardığı aşamada, siyasî partilerin karşısına bir de Türkiye'ye özgü olmayan sınırlama çıkıyor. Devletin kırmızı çizgileri bir yanda, büyük sermayenin korumalı duvarları öbür yandaysa, uluslararası malî sermayenin tanrısal kişiliği de tepededir. Günümüzde siyasetçinin "piyasalar"a mahkûmiyeti basit bir çıkar ilişkisinin ifadesi değildir. "IMF dayatmaları" da birtakım açgözlü emperyalistlerin anlık çıkarlarının kollanmasından ibaret değildir. Bu meselenin Turkiye'ye özgü olmadığını biliyoruz. Ama Türkiye'de siyaset alanı zaten yapısal olarak daraltılmış bulunduğundan, etkileri burada daha ölümcül olabiliyor.

Siyasî partisin. Günümüz koşullarına göre en olağanından başlayalım: Piyasaları ürkütmeyeceksin. Büyük sermaye ile papaz olmayacaksın. Sendikal haklar, sosyal güvenlik, köylülerin yoksullaşması, şehirlere göç, hatta işsizlik konularında hareket alanın neredeyse yok denecek boyutlarda. Bunlar bir yana. Öbür yan –Türkiye'ye özgü olan–: Kürt sorununda ne diyeceğin, ne yapacağın –en azından ne yapamayacağın– belli. Kıbrıs konusunda da belli. Genelkurmay ile ilişkilerinde hareket alanın belli. Jandarma senin denetiminde olmayacak. Ellerinde özel operasyon planları, silahlar, bombalar bulunan, her türlü gizli ilişki ve örgütlenmeler için kendilerine yasadışı imkânlar tanınmış, görünmez biryerlerden emir alan ve gereğinde sana karşı da kullanılabilecek un-

surların –Teşkilatı Mahsusa– varlığını biliyorsun ama bunlara dokunamayacağını da biliyorsun. AB müzakerelerini önce AB ile değil kendi devletinin sahipleriyle yürütmek zorundasın. Vs... Sen ne biçim siyasî partisin ve senin söyleyebileceğin sahiden siyasî lafların toplamı ne kadardır?

İşte bu yüzden, ABD ile birlikte Irak'a dalmayı engelleyen meşhur tezkere oylaması, uzun yıllardır Türkiye'de meydana gelmiş ilk ciddi siyasî hadisedir.[6] (O da hükümet partisi ileri gelenlerinin her türlü fair-play dışı harekete başvurarak önlemeye çalıştıkları bir sonuçtu.)

İç ve dış politikanın okkalı konularında devlet politikasını, şurasına burasına farklı renkler, tonlar atarak sürdürmek, ekonomide karşılarına "gerekler" olarak dikilenlere uygun hareketlerin yanına belki bir Yeşil Kart vs. iliştirmek, siyasî parti dediğimiz teşkilatlara kalan başlıca iş. Derinde tanımlanmış işlevleriyse, kendilerini destekleyen çeşitli kesimlere avantajlar, rantlar, zenginleşme veya toplumsal etkinlik imkânları sağlamak. Bunların da sınırı belli. AKP iktidarı bu mevzuları anlamamız için pek güzel bir deney oldu. Çünkü başörtüsü gibi bir simge, hangi ehliyetle nelerin kullanılabileceği ve nerelere girilip nerelere girilmeyeceği hususunda pek bariz bir manzara ortaya çıkardı.

Yani "modern Türkiye"de, siyaset denen alanın belirlenmiş sınırları, parti kurup siyaset yapmaya soyunacak kimseyi herhangi bir "siyasî düşünce" geliştirme mecburiyetiyle karşı karşıya bırakmıyor. Siyasî düşünceye yer de bırakmıyor. Olsa olsa "eğilimleri" olabiliyor siyasîlerin.

Nitekim, kırmızı çizgiler orada öylece durduğu sürece sorun edilmeyen, Millî Eğitim ve Kültür Bakanlığı yetki alanlarına giren meseleler, hep de, devlet sahiplerinin hükümete geçmiş partilerin tepesine çökmesine yolaçan simgesel hadiseler olmuşlardır. Çünkü, ne kadar sınırlanmış olsa da, her siyasî partinin siyasî düşünce kırıntıları elbette var. Ve bunlar kendini anca bu alanlarda ortaya koyabiliyor. Millî Eğitim'de alışılagelenden minicik bir sapma, Kültür Bakanlığı'nın hazırlattığı şu veya bu temsil, TRT Genel Müdürü'nün kim olacağı... bunlar "modern Türkiye" kamuoyunda her zaman Kıbrıs meselesinden de insan haklarından da daha fazla tartışma konusu olmuştur. Çünkü partilere bırakılmış gibi gözüken bu alanlar, siyasîlerce, "meşru siyaset yapılabilir alan" sanılıyor ve hadler aşılıyor. Trafiğe kapalı alandasınız.

Türkiye iç ve dış siyasetinde, devletin alenen taraf olmadığı bir tek önemli konu yoktur. Son zamanlarda buna Genelkurmay'ın doğrudan doğruya bir siyasî parti gibi davranması âdeti eklendi.[7] Bu konjonktürel olguya çok fazla takılmayalım. Zaten bizi bu aleni çıkışlar değil, kimse herhangi bir çıkış yapmıyorken bazı şeylerin niçin ve nasıl tartışılmaz ve dokunulmaz kalabildiği ilgilendiriyor. "Siyasî düşünce" tohumlarını filizlenemeden çürüten topraktan sözediyoruz.

Ve bu toprağı ekip biçme gibi, olmayacak bir vaatle karşımıza çıkmak durumunda kalan Türk siyasetçisinden. Kendisinin hareket alanını ve işlevini kabaca tanımladık sanıyorum. İstisnalarından da bahsettik. Onlar hakkında bir-iki şey daha söyleyelim:

Sahiden "siyasî düşünce" geliştirmek isteyen "idealist" siyasetçi adayının karşısında, şüphesiz, ikinci aşama engelleri var. Siyaset alanında varolabilmek için, özgünlüğünü ve kavrayış kapasitesini sınırlamak zorunda. Çünkü siyasetin işleyiş tarzı, tıpkı devletin kırmızı çizgileri gibi, partilerin de kırmızı çizgiler yaratmasına ve bunları çiğneyeni tasfiye etmesine imkân veriyor. Ve ne yazık ki, bunlar da aslen siyasî görüştü, ilkeydi, bunlarla değil, lider otoritesini tartışmaya kalkmakla ilgili oluyor.

İş bu kadarla kalsa, bu belki zorlanarak aşılabilir bir engel olurdu. İşte bu nokta-

da devreye toplumsal siyaset kavrayışımız, hatta belki de kültürümüz giriyor. (En iyisi, zihniyet mi desek acaba?) Biz, her zaman, birlik ve beraberliğe her zamankinden fazla ihtiyacı olan bir toplumuz. Rejim muhalifi olanlarımız, haklı olarak bir devlet yavesi saydığımız bu lafa gülüp geçiyor. Geçemeyiz. Çünkü bu aynı zamanda toplumsal kültürümüzün yapıtaşlarından biri. Farklılıklardan nefret eden bir toplumuz. Bu yetmiyormuş gibi, yatay ilişki kuramayan, eşit haklara sahip bireyler olarak varolduğumuzda örgütlenme, planlama yapamayan insanlarız; dolayısıyla, otoriteyi bir ihtiyaç olarak görmekteyiz.[8]

Tek-tipliğin nasıl içimize işlemiş olduğunun en güncel ve çarpıcı kanıtlarından biri, sanırım, 80'lerden sonra özellikle büyükşehirlerde herkesin fena halde birey olması, ancak bu bireylerin niyeyse fena halde birbirine benzemesi, dolayısıyla yeni tek-tipler yaratılmış olmasıdır. İlk defa, haşin meşin yelekleri, sivri sivri saçları ve yırtıcı ifadeleriyle ortaya çıktıklarında epey magazin röportajı konusu olan Heavy Metal'cilerin, bu röportajlarda, "Biz ailemize bağlı gençleriz, tabii ki askere gideceğiz, vatanımız..." nutukları atmasının burada konuyla ilgisi var mı, emin değilim.

Sosyologları biraz daha kızdırmayı göze alarak, Türkiye toplumunun, özellikle "modern Türkiye" döneminde, "siyasî" denebilecek her türlü girişiminden ötürü sonunda gaddarca cezalandırıldığını, dolayısıyla bu bilinci kuşaktan kuşağa aktaran bir toplum haline geldiğini, böylece günümüzdeki siyaset âlemini şekillendiren bir tür bilinçaltı oluştuğunu ekleyeyim. Bu toplum ne zaman ki (1980'lerin sonları-1990'lar) ev basıp yargısız infaz yapan polisleri omzuna alarak İstiklâl Marşı söyledi, o zaman kısmen rahat etti. Çünkü artık babası onu sevecekti; nihayet. Bunun yerine Turgut Özal geldi, zenginleri sevdi. Ama toplum Özal'da da sevecek bir yan buldu: O, namaz kılan ilk Cumhurbaşkanı idi! Türkiye'ye yaptığı şey kısaca "bizi vicdanımızdan azade etmek" olarak özetlenebilecek, seçkinci, bal gibi tek-otoriteci, merkeziyetçi bir kimse olan Özal, bütün o Papatyalar'a, pırlantalı Semra Özal gözlüklerine falan rağmen, toplumumuzun özellikle muhafazakâr hatta dindar kesimi tarafından bağırlara basıldı.

Galiba "siyasî düşünce"den sözediyorduk.

O halde, namaz kılan cumhurbaşkanına gelmişken, İslâmcı siyasete uğrayacağız. Ama önce uğramadan geçemeyeceğimiz bir alanda durmak zorundayız: Muhafazakârlık.

TÜRK MUHAFAZAKÂRI NEYİ MUHAFAZA EDER?

Türkiye'de siyaset ve siyasetçi dendiğinde akla gelecek ilk yüz isimden sekseni için hiç duraksamadan "muhafazakâr" diyebiliriz herhalde. Hele siyasetçileri başarılarına –kitleleri peşinden sürükleme, oy alma, bağlı-sadık zümresinin genişliği veya genel bir saygınlık– göre sıralayacak olursak, "Karaoğlan" dönemindeki Ecevit ve vaktiyle CHP içinde varolan, herkesçe sayılan, itibarlı birkaç kişi dışında listenin tepesini tamamen muhafazakâr siyasetçiler işgal edecektir. Menderes'li DP, Demirel'li AP, Özal'lı ANAP ve son olarak Erdoğan'lı AKP, Türkiye siyasetinin en yaygın destek bulmuş, en güçlü partileridir.

AKP'ninki, bu yazı yazıldığı sırada halen devam eden bir pratikti, bu yüzden, onu şimdilik değerlendirme dışı tutalım. Bütün ötekiler için öncelikle anabileceğimiz bir ortak özellik, demokrasinin temel nosyonundan yoksunluktur. Bir tuhaf illetle mâlûldür, Türkiye'de, halen süren gizli İttihat ve Terakki iktidarına karşı kitlelerin gözünde serbestlik, hürriyet, demokrasi vs. umudu olmuş bu partiler: Çoğunluk oylarını alabileni mutlak ikti-

dar sahibi sayar ve bu oyların alınışının bir dakika sonrasından itibaren azınlık durumuna düşenlerin herhangi bir siyasî hakkı kalmadığını kabul ederler. Azıcık derine inildiğinde, bunun, kendi varlık nedenlerini inkâr etme anlamına geldiği görülebilir. Azınlık kavramına duyulan yapısal nefretten de beslendiğine ihtimal verebileceğimiz bu özellik, birlik-beraberliğe her zaman her zamankinden fazla ihtiyaç duyma huyumuzla birleştiğinde, seçimi, oy vermeyi, parlamentoyu, siyasî mücadeleyi filan anlamsızlaştıran, bunların içini boşaltan garip bir ortam yaratmıştır.

Bu bir tesadüf değil. Türk muhafazakârlığının çekirdek özellikleriyle çok uyumlu bir sonuç.

Türk muhafazakârı, kendisini bu kavramdan uzaklaştıracak en küçük sapma karşısında bile neredeyse içsel bir korku duyar. Bu, birtakım değerlere tutkuyla sarılmaktan doğan bir korku değildir. Bal gibi, çoğunluktan ayrı düşme, toplum gözünde "yabancı gibi görülme" korkusudur. Bu özelliğiyle, zaten, partili siyasetin dışında duran bir fikir adamı bile olsa, âdetâ, gönül okşayarak ("aslansın kaplansın" muhabbeti) itibar kazanma peşindeki mahalî politikacı gibidir.

Türk muhafazakârı pozitif, eylemci, ileriye dönük bir tip değildir. Muhafazakârlıkla ileriye dönüklüğü bir araya getirmeye çalışmamda tuhaflık yok. Çünkü, sağcı okuryazarların pek sevdiği tabirle "aksiyon" olmaksızın siyaset olmaz. Ve muhafaza edilecek olan her ne ise, değişen dünya koşullarında onu muhafaza edebilmek elbette aksiyon işidir. Derinlerden bulup çıkarmalar, günün koşullarına göre yeniden değerlendirmeler, yeniden anlamlandırmalar, içerik ve karakteri koruyup gelişebilecek yanlara yeni bir gözle bakmalar... bir muhafazakârın işi nedir ki?

Muhafazakârlığın hakkı olan, onun üretebileceği siyaset, bir içeriği, anlamı koruyabilmek için, bunun varlık koşullarını tehdit eden gelişmeler karşısında aksiyon geliştirebilmektir.

Oysa Türk muhafazakârı, bu memleketin sahip olduğu zenginlikleri koruma konusunda herhangi bir çaba göstermediği gibi, siyasetçileri aracılığıyla, tarih talanına da, kültür zenginliğinin heba edilmesine de ortak olmuştur. Evine kapanıp dertlene dertlene klasik Türk musikisi ayinleri yaparak elde edebildiği şey, en fazla, ABD'ye tahsile yolladığı çocuklarının kulaklarında bu müziğin biraz yer etmiş olmasıdır.

80 yılda bir tek güzel cami inşa edememiş bir toplumda, hangi muhafazakârlık, neyin muhafazakârlığı?

Türk muhafazakârlığının aksiyonla, koruyup geliştirmeyle, bir tür toplumsal sorumlulukla alâkası olmamıştır. Çünkü bu düşünce âleminde esas olan, yalnız ve yalnız, doğuştan sahip olduğumuz iddia edilen birtakım özelliklerdir. Eğer bu "Türklük"se, meselâ, muhafazakâr fikir adamları-kadınları topluluğumuz, sahici bir Türk tarihinin ortaya çıkarılması için ne kadar çaba göstermiştir? Kahramanlık destanlarından sözetmiyorum; hele resmî tarihin doğrulanması ve güçlendirilmesi uğruna bile bile kalkışılmış tahrifat faaliyetlerinden hiç sözetmiyorum. Aile ağacı çıkarmaya uğraşır gibi, tutkulu bir tarihçilikten sözediyorum.

Türk muhafazakârı, üniversitede sınıfa gelip, dünyanın en eski, en köklü, en gelişmiş dilinin Türkçe olduğunu ilân eden, "Türkçe'nin evreleri" diye şemalar ezberlettiren, sonra, bu şemadaki ilk birkaç aşamaya ait bilgileri ancak yazılı Çin kaynaklarından edinebildiğimizi hiç sıkıntı duymadan anlatabilen bir sahte tutkulu insandır.

Türk muhafazakârlığının gösterebildiği en büyük gelişme de, 1980'lerden sonra kendini neoliberal akıntıya bırakabilmiş olmasıdır. İşin garibi, bunda da bir gariplik olmayışıdır. Çünkü yapısal özellikleri itibariyle Türk muhafazakârı, siyasette

tercihini güçlüden, egemenden, zenginden yana yapmış biridir. Türk muhafazakârının, Türk milletinin sıkıntılarıyla, yoksunluklarıyla ilgili herhangi bir derdi olmamıştır. Aksine, politika alanında gösterebildiği yegâne çaba, bu dertlerden sözeden solcuların bertaraf edilebilmesi için sağ siyasete hamaset malzemesi sağlamaktır.

Eğer naylondan değil de sahici bir Türk muhafazakârlığı olsaydı, belki yine otoriter bir toplumda, haklarımız kısıtlanmış olarak yaşıyor olabilirdik, ama çeşmelerimizi kırıp dökmemiş, külliyeleri, kiliseleri ahıra çevirmemiş, antik eserleri talan ettirmemiş, bu topraklara özgü müzikleri geliştirebilmiş olurduk. Memleketin uzak köşelerinde yoksul ve yoksun yaşayan insanlarımızın özeneceği, geldiklerinde kendilerini uyarlama zorunluluğunu hissedeceği şehirlerimiz olurdu.

Türk muhafazakârı, Boğaziçi'nin yemyeşil tepelerine bakınca yalnız site yapılacak alanlar gören insanların ahbabıdır. Otoyol veya otomobiller için yeni bir köprü yapma uğruna yıkılacak yok edilecek eski eseri şunu bunu koruma misyonu hiçbir zaman onun omuzlarında olmamıştır. Şalvarın geliştirilmesiyle son derece rahat ve bize özgü bir giyim eşyası üretilip üretilemeyeceğini yıllardır düşünüp duran benim. Bunu hiçbir muhafazakârdan veya kendini halkın bağrından kopup gelmiş sayan, benim gibileri memlekete yabancı ilân eden hiçbir siyasetçi veya fikir adamından duymadım. Türk muhafazakârı, bütün günahlarının yanı sıra, elitisttir de. Neoliberalliğe teveccüh gösterirken bu yüzden hiç zorlanmamıştır.

Türk muhafazakârı, muhafaza etmeye gayret gösterdiği hiçbir şey bulamayacağımız, toplum çoğunluğunun doğuştan gelen birtakım özelliklerini överek belirli bir toplumsal statüyü muhafaza etmekten başka derdi bulunmayan, aslî ve hayatî saydığı değerler uğruna devlet egemenleriyle herhangi bir çatışmaya girme cesaretini asla göstermemiş, bu nitelikleriyle, toplum hayatımızın ayrıntılarından kabul edebileceğimiz bir tiptir.

Bağrından çıkardığı siyasetçinin nasıl olması beklenirdi? Turgut Özal, Türk muhafazakârlığı diye bir şeyin ya hiç varolmadığının kanıtıdır ya da o tarihte sona erdiğinin.

Türk muhafazakârına sorarsanız, İslâm'ın ve Türklüğün güzelliklerini yeterince dillendirememiş olmasının sebebi, anlamsız bir modernlik ve Batı hayranlığının iğvasına kapılmış devletin baskısıdır. Oysa en az modern İttihatçılar kadar o da, ergenliği komünizm korkusuyla şekillenmiş, ruhen zedelenmiş bir karakterdir. Fakat o kadar ezik ve siliktir ki, bir dramatik yapı içerisine yerleştirseniz kendini belli etmesi çok zordur. Dedim ya, ayrıntıdır en fazla.

Devlet baskısından ötürü mağdur olma hissinin böylesine elitist bir kesimde de sürebilmesi, özellikle kültürel alanda sahici mağduriyet hadiseleri varolsa bile, esas olarak devletin başarısıdır.

Dolayısıyla: Türk muhafazakârlığının ürettiği, dünyanın başka kitlesel sağ partilerininkinden farklı, sıradan olmayan herhangi bir siyasî düşünceden maalesef sözedemiyoruz. Bir üründen sözedemediğimiz gibi, tarladan, potansiyelden de sözedemiyoruz.

Mağduriyet bağlantısından, artık İslâmcılara geçebiliriz.

HAYIRLI İŞLER

"Modern Türkiye"de bir İslâmcı partinin varolması elbette yapısal bir gereklilikti. Kemalizmin din konusundaki –aslında laiklik dışında bin türlü nitelemeyle anılabilecek, sadece laiklik denemeyecek fakat ısrarla öyle denen ve öyle sanılan– tehlikeli oyununun buna yolaçacağı kesindi. Birdenbire, neoliberal, postmodern âlemin, yuppie'lerden, clubber'lardan bile daha tipik simgeleri haline gelen İs-



12 Eylül sonrasında, daha önceden ayrımları anlatılabilir ve anlaşılabilir olan, bu yüzden de simgeleriyle dahi farklılıkları konabilen siyasî ideolojiler, hallerini dönemin "ruhu"yla uyumlu bir süpermarket pratiğine uyarladılar.

lâmcı işadamlarının üst katlarda artan zenginlikten pay istemeye başlamaları da kaçınılmazdı. Alışveriş merkezleri, fitness center'lar ve araba galerilerine başörtüsüyle girilebildiğine göre, haydi bakalım. Galatasaray karşısında Yimpaş Yozgatspor'u bulmasın mı?

İslâmcı hareket, 12 Eylül 1980'den sonra, memlekette uzun yıllardır tartışmasız solcuların elinde bulunan entelektüel hareketlilik bayrağını kaptı. Daha sonra bunun yerine çirkin madenî direkli dev Türk bayrakları geçecekti, ama olsun, en azından bir ara, İslâmcılar siyasî düşünce üretebilecek gibiydi. Muhalefet günleri böyle işler için daha uygundur. Öyle de oldu.

Arayı atlıyorum, sonunda elimizde yine milliyetçi, yeni zenginci, yani neoliberal bir hareket kaldı. Farkı, yoksullarla ve toplum çoğunluğuyla ilişkisini henüz koparmamış oluşunda. Kendini laik cumhuriyetçilik olarak açığa vuran gizli İttihatçılıkla ezelî mücadelenin gidişatına göre toplumsal destek ihtiyacı değişecek; devamını o zaman görebileceğiz. Demirel'inki gibi, karşısındakine duyulan antipatiden ve darağacında sonuçlanmış bir girişimin duygusal mirasından beslenen, hamasete, politika kurnazlığına dayanan tipik bir sağ siyaset yürütmüyor bu hareket. Özal'ınki gibi de insafsız değil. Ancak daha ne kadar zaman "hareket"ten sözedebileceğimizi bilemiyoruz, çünkü iktidar oldu. Kırmızı çizgilerin orasına mı bassak burasından mı atlasak tereddütleri içerisinde, kendilerine özgü siyasi iddialarını "iyi akşamlar" yerine "hayırlı akşamlar" demekle yetinme raddelerine indirgeyebilmelerine bakılırsa, pragmatiklikte kimseden geri kalmıyorlar. Şimdiden, kendi siyasi iddialarına hayli mesafeli bir yere sürüklendiler. Bırakın "gerçek laikliği", Kürt sorununa sivil çözümü, başörtülü öğrenci kızlar falan bir kenarda unutuldu.

İktidar İslâmcıları ister istemez ayrıştırdı. Siyasî-toplumsal çözümleri sadece dindarlar için aramayanlar, "modern Tür-

kiye"nin sahiden modern kesimine katıldı, kararlı demokratlar oldular.

Böylece bu hayırlı gelişme de "siyasî düşünce" hayatımızdaki potansiyel zenginleşmenin önüne geçilmesi anlamına geldi. Çünkü Türkiye'de demokrasi istemenin de olmazsa olmazları var ve bunları kabullendiğinizde üç aşağı beş yukarı aynı şeyleri söyleyen, dolayısıyla aslında tek bir partide toplanabilecek bir grup oluyorsunuz. 2000'lerde demokrasi cephesinin kararlı unsurları olan bu tür İslâmcılara İslâmcı demek için sebep var mı, çok şüpheliyim. Bu yüzden biz yine ana akıma dönelim.

Siyasî düşünce zenginliğimiz açısından değerlendirince, insanın, keşke İslâmcıların hatırı sayılır bir kısmı, iddia edildiği gibi şeriatçı falan olsalardı, diyesi geliyor. Zira Cumhuriyet tarihi boyunca İslâmcılık, tek tek birtakım insanların, köşesinde oturmuş felsefe yapan adam halinden çıkamadan geliştirdiği bazı görüşler dışında, doğru dürüst bir siyasî düşünce üretemedi. 12 Eylül sonrasında bu kesimde yaşanan yoğun entelektüel kıpırdanma ve dünyanın bütün kaynaklarından beslenme konusunda özellikle gençlerin gösterdiği övülmeye değer çaba, birtakım İslâmcı aydınların, aslında hepsi tek soru etrafında dönen arayışlara girmesini teşvik etti. Soru şuydu: Topluma şekil verme iddiasındaki İslâm dinini evren nizamının geçerli yorumu ve anayasası sayanlar, böyle yapmayanlarla bir arada nasıl yaşayacak? İslâm kaynaklarına uzanmaktan da kaçınılmadan yürütülen çabalar sonucu, buradan, bu hayatî soruya cevaplar arandı. "Çok-hukukluluk" kavramı ortaya atıldı.

Ancak, gerek oy patlamaları yaparak iktidar ortağı olan Refah Partisi gerekse bilahare yine patlamalarla ve bu sefer tek başına iktidara gelen AKP deneyi, İslâmcıların çoğu için şu anlama geldi: fanteziyi bırakalım realiteye bakalım. E, onlar da memleketin insanı...

Oysa bu "fantezi" denip geçilen şey, ortada bir siyasî düşünce bulunup bulunmadığının hayatî ölçütüdür: Hayalgücünü devre dışı bırakmış bir siyasî düşünce olamaz. Siyasî hedefler, ne kadar akılcı olurlarsa olsunlar, hayalgücü ürünüdürler ve "siyasî düşünce" dediğimiz de, içinde bulunduğumuz ortam ve koşullardan hareketle ne yapıp ederek bunlara yaklaşabileceğimizin derli toplu, tutarlı ifadesidir sonuçta. "Siyasî düşünce"den, bunun yanı sıra, dayanaklarını açıklaması, hedeflerinin niye istenir olduğunu göstermesi beklenir. Hatta siyasî düşünce, öncelikle hedefleriyle tanımlanır.

İslâmcıların iktidar deneylerinin bize gösterdiği, "modern Türkiye" İslâmcılarının kendilerine özgü siyasî düşünce üretmede tamamen yetersiz kaldıklarıdır. Zira, Necmettin Erbakan'a has simgesel acayiplikler de bir tarafa bırakıldığında, ortada sadece hafiften demokrat, neoliberal, milliyetçi bir siyasî akım gözüküyor. Çünkü o acayipliklerle birlikte, Komünizmle Mücadele Dernekleri döneminin sığ ve gerici çizgisi de terk edilmişti. Modern demokrat İslâmcı ana akım, kırmızı çizgiler konusunda devletin sahipleriyle mevzi çarpışmalara girebilen, ancak İttihatçıların karargâhından yapılan salvoları onlarınkinden farklı bir siyasî perspektif ve dünya görüşüne dayalı tutarlı siyasî hamlelerle karşılamaktan aciz, demokrasi yönünde attığı adımlardan bazen utandığı izlenimi yaratan, garip bir tek parti iktidarı yarattı.[9]

AKP, "modern Türkiye" İslâmcılarının Cumhuriyet tarihi boyunca yaşadığı deneyimlerden süzülüp gelmiş bir oluşum, neredeyse varılmış bir noktadır. Bu noktaya toplum bu haldeyken varıldığı için haliyle bugünün izlerini taşıyor. Yine de, bir geleneğin uzandığı yerdir.

Herhalde, İslâmcı siyasî geleneğin vardığı nokta diye Adnan Hoca'cıları veya Fetullah'çıları sayacak değiliz. Sık sık biraz da gizliliklerin komploların esrarlı ca-

zibesinden yararlanacak şekilde sözü edilen Nakşibendilerin şunların bunların ise, sanırım siyasî düşünce tartışmasından çok toplumsal etkinlik vs. üzerine incelemelerde ele alınmaları daha doğru olur.

AKP'yi varılmış bir nokta, geleneklerden süzülüp gelmiş bir siyasî oluşum saymasak bile, yine şunu söyleyebiliriz: "Modern Türkiye" İslâmcıları, düşüncesini siyasete dönüştüremeden yok edilmiş olan Said Nursi dışında, "bu toplum, bu insanlar nasıl yaşasa, nasıl bir devletleri olsa daha iyi olur?" sorusuna sahiden cevap aramamışlardır. Oysa, yukarıda da değindim, siyasî düşünce dediğimiz şey bundan ve buna nasıl ulaşılacağına dair yollar ve önerilerden başka nedir ki?

İslâmcılar bu aslî soruya ne cevap vermişler? Bir vakte kadar, dediklerini kabaca şöyle özetleyebilir miyiz: Namaz kılsınlar, oruç tutsunlar, kadınlar başını örtsün. Bu, sahiden laik bir ülkede, olsa olsa tebliğ görevi üstlenmiş dindarların yapacağı gündelik faaliyettir. Siyasetle ilişkisi, böyle yaşamak istemeyenleri huzursuz ettiği ölçüdedir. "Modern Türkiye"de devlet, kendi denetimi dışındaki dinî faaliyeti de kriminalize ettiğinden, İslâmcılar uzun yıllar bunu siyaset sandılar. Ama 1950'lerde meselâ, biri çıkıp da, "buyrun, iktidar sizin, ordu da çekiliyor, ülke nasıl yönetilsin isterdiniz?" dese, kimsenin ortaya ciddiye alınmaya değer bir siyasî alternatif koyabileceğini sanmıyorum. Hanedan geri gelemezdi, gelse bile bu özgün bir siyasî düşüncenin ürünü sayılamazdı. Kaldı ki, hanedanın İslâm'la ilişkisi hiç de öyle, Fetih törenlerinde Dolmabahçe'den yukarı gemi yürütünce kendiliğinden vücut bulacak bir ilâhî nizama işaret etmiyordu. (Osmanlı için dinin de her şey gibi bir araç olduğu ne kadar inkâr edilebilir ki?) Demokrasi yakın zamana kadar İslâmcılar için resmen şeytan icadıydı. O yola sapılamazdı. Şii değiller, hazırda Molla hiyerarşisi yok. Ne olacaktı?

İslâmcı hareketin siyasî düşünceyle ilişkisini anlamak bakımından bence çarpıcı bir gösterge, Recep Tayyip Erdoğan'ın geçirdiğini ileri sürdüğü siyasî görüş değişimine dair derli toplu tek laf etmemiş oluşudur.

Bu bir genel son yargı, ama şimdiden söylemek uygun: Çünkü Türk siyasetçisi için siyaset, devlet için neyse odur; yani iktidar mevkiine ulaşabilmek ve orada tutunabilmek için gerekli söz ve davranışlar bütünü. "Bütün" derken, bunun tutarlı bir bütün olması gereğine işaret etmiyorum; asla!

Geçiyorum şimdilik. Tura devam ediyorum.

MİLLİYETÇİLİK VE SALDIRGANLIK KURUNU DEVLET BELİRLER

MHP'yi meselâ Mesut Yılmaz'ın ANAP'ına, meselâ Tansu Çiller'in DYP'sine, Deniz Baykal'ın CHP'sine göre daha "siyasî" bir parti sayabiliriz herhalde. En azından, Türkleri ihya etmek için hangi Türklerin ortadan kaldırılması gerektiğine dair, çeşitli tarih tezlerine dayanan (Adsız vs.), pratiği başka isimler altında çeşitli gelişmiş ülkelerde yapılmış bir siyasî düşünceye (faşizm, Nazizm vs.) sahip olduklarını kabul edebiliriz. Hayır soruyu şöyle sormayacağım: eğer devlet içindeki İttihatçılar, özellikle taşra gençliğine seslenen, gerektiğinde sokak gücü olarak kullanabilecekleri bir potansiyel sivil özel harekât kuvvetini bir kenarda mutlaka bulundurma emelinden vazgeçseler, Türkiye ve Kuzey Kıbrıs'ta birçok üniversitede terör estiren, taşra şehirlerinde linç girişimlerine öncülük eden Ülkücülere birdenbire "suç işleyen insan" muamelesi yapılmaya başlansa ne olurdu? Soruyu şöyle bükeceğim: MHP'yi besleyen bir siyasî düşünce elbette var, ama "MHP olgusu" bu düşünce etrafında, doğrultusunda, her neyse, oluşmuş bir toplumsal güç müdür? Daha da bükeyim: sadece bu mudur?

Mesele MHP değil. Siyasetin siyasî düşünceye en fazla rastlayabileceğimiz kesiminde bile devlet eli var. Mesele bu. 12 Eylül'de hapse atılan, işkence gören, idam hücresinde bekleyen MHP'liler, şimdi yeniden önemli siyasî kişilikler oldular, elbette ağızlarını açmazlar, ama her şeyden önce bu durumu fark ettikleri için kimileri Başbuğ'a isyana sürüklenmişlerdi. Bizi bu durumun kriminal yanı ilgilendirmiyor burada, tekrarlayayım; siyaset alanında manevra imkânlarının ummadığımız taraftan bile kısıtlanmasına tanığız.[10]

Bunları söylemek, elbette Türkiye siyasî hayatının en önemli özgün yanına yeniden işaret etmektir: farklı siyasî odakların bir üst siyasî odakça denetlenmesi, yönlendirilmesi. Bütün siyasî partilerin, eşyanın tabiatı gereği tâbi oldukları manipülasyon, MHP (ve herhalde artık BBP) örneğinde, daha ilginç boyutlar kazanmıştır. Türk milliyetçisi bir partiye Türkiye siyasî hayatında elbette yer var, olacak. Ama bu parti, bu kadar yakınında, hatta çoğu zaman içinde, bu kadar yasa dışı oluşumla, devletin gizli birimleriyle ilişkili bu kadar elemanla, eylemle, "operasyon"la birlikte, sanki bütün bunlar hiç yokmuş gibi ilginç bir varlık sürdürebiliyorsa –buna "yaşatılıyorsa" demek daha doğru olabilir–, onun sadece bir "siyasî parti" veya "siyasî düşünce" odağı olarak ele alınması mümkün müdür? Doğru mudur?

Yine de, MHP/BBP, en azından, eleman ve yandaş devşirme sürecinde kullanılan motiflerin siyasîliğini gözönünde bulundurarak, bir yanıyla "siyasî" diyebileceğimiz oluşumlar. Peki bütün o mutlakçı-otoriter liderlik geleneğiyle, "siyasî düşünce" geliştirmeye uygun bir ortam mı? Orada yine kırmızıya takılıyoruz.

Kırmızı demişken...

VE SOL

Madem siyasî düşünce geliştirmeye uygun özgür ortam peşindeyiz, daha fazla geciktirmeden sol siyasete atlamamız uygun düşer. İttihatçıların her türlü sol siyasetle ilişkili tavrı, kendilerine sokak gücü devşirmekle meşgul oldukları kesimlerle ilişkileri kadar karmaşık ve derinlikli değil. Daha basit: ezemiyorsan kriminalize et. 1 Mayıs'ta mesele, yürüyüşe katılanı yıldırmak değil öncelikle. Toplumun gözünde 1 Mayıs'ı kriminalize etmek. En masum itirazın vatan hainliğiyle damgalanması sadece bir sapkınlık değil. Vaktiyle bir gözaltına alınışımda beni Adliye'ye götüren polislere, "Evde kitap görseniz adamı hemen şüpheli sayıyorsunuz, insaf!" demiştim, onlar da şöyle cevap vermişlerdi: "E, karinedir..." Devlet, kriminalize etmeye kitaptan başlamış, Allah ne verdiyse dayamıştır. Bir gün eve gelip "ben solcu oldum" diyecek bir gencin anababasını kalp krizine sürüklememesi ihtimali hâlâ çok düşük, bu ülkede. "Ben arkadaşlarla mitinge gidiyorum"un sonucu sanırım bir-iki tekrarda mide kanaması ve bilahare kansere kadar uzanır. Mitinge giden içinse, kol kırılması, kafa yarılması ve/veya örgüt üyeliğinden bilmemkaç yıl hapis olabilir. Polis Okulu'nda yapılan bir röportaj dizisinde, genç polis adaylarına, "Gösterilerde polis gençlere aşırı şiddet kullanıyor. Orada sizin oğlunuz kızınız olsa ne düşünürdünüz?" diye sorulmuştu. Onlar da hiç tereddütsüz, "Bizim oğlumuz kızımız öyle sapıklık yapmaz," demişlerdi. Türkiye'de devlet egemenleri için solcu, vatan hainidir.

Canım, devlet baskısı siyasî düşünce oluşumunu niye engellesin, diyebilecek olanınız var mı? Lütfen bu baskının sonuçlarının ne kadar derinlere işlemiş olduğunu hesaba katalım. İnsanın faaliyetleri, onuru, varlığı sürekli tehdit altındaysa hayatını korumaya yönelik savaşçı düşünce tarzlarına meyleder. Ama düşman çok güçlüyse ve o da bunu alttan alta biliyorsa, onurunu koruyabilmek için kahramanlık duygularından medet umacak, hayatını feda etmesini destanlaştırmak is-

teyecektir. Devletin haşin baskısının ve onyıllarca bu memleketteki her türlü solcuya karşı sürdürdüğü vicdansızca ayrımın yarattığı bu genel ruh halinden bağışık tek solcu bu topraklarda yetişmiş midir? Belki. Doğuştan olgun veya güçlü bir aile terbiyesiyle olgunlaşmış birkaç üstün kimse...

Türkiye'de sol, garip ve paradoksal bir biçimde, siyaset için hayatını feda eden insanların âlemidir fakat genel ve sürekli ve ısrarlı olarak, apolitiktir. Pek çok solcuya küfür gibi gelebilecek bu lafı izah etmeye çalışacağım elbette. Ama izin verin, önce şunu söyleyeyim: gençliğimden başlayarak, uzun bir süre, aşağıda niçin apolitiklik olduğunu izaha çabalayacağım davranışın âlâsını inatla sürdurmuş insanlardan biriyim. Şimdi erdim ve doğru yolu buldum mu? Sanmam. En sıkı siyasî görünen davranışın aslında nasıl apolitiklikle malûl olabildiğini bir defa fark ettiğim için belki kendi yüksek fikirlerime ve anlık tepkilerime karşı daha şüpheci olmuşumdur en fazla. Yani ona buna çamur atmıyorum, bizzat paylaştığım, öze ilişkin bir kusurdan bahsediyorum. Fazla merhametli olmama gerek yok.

Öte yandan epeyce merhametli olma gereği var. Çünkü, solcu öldürmenin mübah olduğu bir ülkede yaşıyoruz. Tıpkı yakın zamana kadar Alevi öldürmenin mübah oluşu gibi. O döneme yetişememiş olanlar, lütfen araştırın, geçen yüzyılda değil, henüz otuz yıl önce, 1970'lerde, üstüste kaç Anadolu şehrinde, Alevilere –ve solculara– yönelik kitlesel kıyım girişimlerine kalkışılmış, öğrenin. Haydi 12 Eylül öncesini konu dışı tutalım, 1980'lerden bu yana, bu memlekette kaç kişi, sırf solcu olduğu için sorgusuz sualsiz öldürüldü. Tesadüf müdür? Münferit vaka mıdır? Sivas'ta, Madımak Oteli'nde insanlar yakılırken, Türkiye Cumhuriyeti'nin başbakanı, "oteli saran vatandaşlarımıza bir zarar gelmemiştir" diye açıklama yaptı. Ona kimse bir şey demedi. Son yılların modası linç girişimlerinde, görüyorsunuz, milletvekilleri, valiler çıkıp yapılanı savunuyor. "Bilsem ben de katılırdım" diyen vali var. Ona da kimse bir şey demedi. Çünkü genel bir uzlaşma var bu konuda. Solcu öldürmek günah değildir; ve hafif suçtur.

Peki solcuların kendini öldürmesi veya öldürtmesi de günah değil midir? En radikal, en militan, en kararlı olduğunu ileri süren bir sol siyasi hareketin, ardarda, en fedakâr insanlarını göz göre göre ölüme göndermesi meşru mudur? Elbette bunu tartışmayacağız burada. Ama siyasî düşüncesi yepyeni insanlarla bugününden farklı bir dünya kurma hedefine dayalı siyasî örgütlerin, kendilerini tüketerek siyaset yapmasında bir yaman çelişki yok mudur? En azından meselenin "düşünce" tarafında bir problem..?

Apolitiklik meselesine geçmiş oluyoruz böylece.

Apolitikliğin son aranacağı yerden başlayalım. Türkiye'deki pek çok marjinal sol örgütün davranış kalıbını şöyle tasvir edebiliriz: Özne, örgüttür. Kazanılacak kitle, halktır, işçi sınıfıdır, kitledir işte. Düşman da burjuvazi ve devlettir. Örgüt, düşmanla çatışır, halkı kazanmaya çalışır. Bu arada memleket politikasında olan bitenin filan hiçbir önemi yoktur. Örgütün planladığı bir eylemin şu veya bu zamanda yapılması sadece örgütün liderliğinin bildiği ve üzerine birşeyler inşa ettiği birtakım ölçütlere bağlıdır. Tam da şu sırada toplumda demokratik açılımların önünü tıkamak isteyenlerin eline koz vermeyelim, falan gibi görüşlerin dile getirilebileceği bir zemin yoktur ortada. Mücadelenin tekil silahlı eylemlere indirgenmesi en başta bu düşünüş tarzı yüzünden kaçınılmazdır. Silahlı sol mücadelenin başlangıcında varolan "silahlı propaganda" kavramı bile unutulup gitmek üzeredir. Hatırlandığı yerde de, propaganda, sadece, o an için "düşmana üstünlük sağlama"ya, o da meselâ yoldan geçen bir polis arabası-

nı tuzağa düşürmeye indirgenmiştir. Siyasî mücadelenin mücadele'si metamorfoza uğramış, siyasî'si maalesef çatışmada vurulup hayatını kaybetmiştir.

Görece marjinal gruplar halinde faaliyet gösteren silahlı siyasî örgütler genellikle hayatını bu siyasete adamış insanlardan oluştuğu için, oradaki apolitiklik özellikle garip ve hazindir. Siyaseti sadece bir örgütü iktidara taşıma perspektifine indirgedikleri için varolan "burjuva partileri" ile bu konuda aynı bakış açısını paylaştıklarını sanırım bu örgütlere yön veren hiçbir insana kabul ettiremeyiz. Ama böyledir.

"Silahlı propaganda", daracık bir azınlığın gaddarca ezdiği, şimdilik korkup sinmiş ama bulabildiği ilk fırsatta diktatörün sarayını yerle bir etmeye hazır geniş kitlelerin yaşadığı Güney Amerika'da, döneminde, bir siyasî perspektif olarak ortaya atılmıştı. Ezenlerin yenilebileceği gösterilirse halkın öncülerle birleşerek bir devrimi gerçekleştirebileceği öngörülüyordu. Bu, o coğrafya ve o ülkeler için epeyce doğruluk payı barındıran, en azından tartışılabilir bir alternatifti.[11] Bunu olduğu gibi alıp Türkiye için de bir alternatif saymanın ağır sonuçları oldu. Ve bu, sahiden de birer kahraman gibi yaşayıp ölen gencecik insanların anısını lekelememe kaygısı kadar, bildiğimiz feodal değerler üzerine siyaset inşa etmeye çalışan müstakbel liderlerin gelecek kaygıları nedeniyle de tartışılamadı. "Modern Türkiye"de her türlü muhalif düşüncenin vatan hainliği şu bu yaftasıyla ezilmesine benzer şekilde, sol siyasî düşünce de bir tür silah ve kahramanlık kültünün altında ezildi.

Legal faaliyetleri olan, kitle çalışmaları yapan sol etiketli örgütlerin çoğu için siyaset, silahlı eylem demek değil; yani düşmana o an için üstünlük sağlamak değil. Benzer öbür örgütlere üstünlük sağlamak. Seçimlerde alınan oyların sıfır virgülden sonraki sıfır sayısını rekabet konusu yapabilmeye başka adlar da verilebilir. Biz bunu apolitiklik olarak nitelemekle yetinelim. Politika memleketin siyasî ve toplumsal hayatında –öngörülmüş bir yönde– değişimler yaratmaya çalışmaksa, burada apolitiklikten başka hangi kavramı kullanabiliriz ki?

Daha saf, "düşünce" açısından yaklaşmaya çalışalım, 1980 öncesinden beri varolan kitlesel sol hareketlere. Acaba o kadar eskilere uzanmasak mı? Yoksa daha da eskilere, "modern Türkiye" komünistlerinin hiçbir özgün siyasî görüş geliştirmeyip "dünya sosyalizminin merkezi"ne kulak kabarttığı dönemlere mi gitsek? Gitmeyelim. Ama bunları hatırlayalım.

Türkiye solcuları olarak, en sıkı kadrolara ve en geniş kitlesel desteğe sahip olduğumuz dönemde, sosyalizme bize özgü hangi unsuru kattık? Herhangi bir unsur katmakla uğraşan insanları bugün isim isim sayabiliriz. Liste uzun çıkmaz. Ne gariptir ki, bu isimlerin hiçbiri de, kitlelere yön verebilen kalabalık, güçlü örgütlerin lider kadroları arasında değildir. Niye?

Çünkü bize göre, "siyasî" ayrı, "düşünce" ayrıydı. Oysa, "biz burjuva siyasetçileri ve partileri gibi yapamayız" diye haykırarak sesini duyurmaya çabalayan birkaç insanın demek istediği basitçe şuydu: "çünkü bizim bir siyasî düşüncemiz var". Oysa kimilerimize göre bizim bize özgü bir siyasî düşüncemiz olamazdı çünkü buna ehliyetimiz yoktu; bunları birtakım sosyalist devlet sahipleri geliştirir, biz de uyardık; kimilerimize göreyse, basitçe savaştaydık; düşünecek halimiz mi vardı?

Kendimiz düşünemeyince, kopyaladık. Kimimiz Çinci oldu, kimimiz Enver Hoca'cı. Peki, Enver Hoca ne diyordu? Hangi özgün sosyalizm yorumuydu ona ait olan? Umurumuzda mıydı? Sovyetler bürokrasi batağına batmış, Çin milliyetçi olmuş, Hoca ikisine de posta koymuştu; yetmez miydi? Che ölmüştü. Kahramanca ölmüştü. Hiçbirimiz onu tartışmadık. Fidel problem oldu biraz. Yine de kayırdık.

Görüldüğü üzre, biz düşünce değil duygu insanlarıydık. Yanlış ne vardı bunda?

Çoğumuzu sosyalist mücadeleye sürükleyen şeyin vicdan oluşunda elbette bir yanlışlık yoktu. Yanlışlık, duygularımızı düşüncenin yerine geçirmeye bu kadar hazır oluşumuzdaydı.

Bundan kaçınılmaz bir sonuç doğdu: biz bir dine bağlandık. Marx demiş, Lenin açmış, Stalin özetlemişti. İsteyen, bir-iki yardımcı hoca daha ekleyebilirdi buna. Şahsen, pek çok insana, sosyalizmin eşyanın tabiatı gereği bir gün nasıl olsa kurulacağını ve oradan da herkesin sonuna kadar özgür olacağı komünist topluma ulaşılacağını anlattım. "Nasıl olsa"..! Tarih bir hedefe doğru akıyordu. Tarihin durdurulmaz akışıydı bu. Tabii biz insanlar bu akışın hızlanmasına yardım edebilirdik ve etmeliydik. Ama bu "nesnel" bir haldi. Biz, irademiz ve toplumu oluşturan, henüz bu şuura ermemiş insanların ideolojileri, saplantıları, kompleksleri, korkuları falan ayrıntıydık. Altyapıyı kurduk mu üstyapı zaten...

Evet, "zaten"di...

Bugün pek çok insan abarttığımı düşünebilir. Buna karşılık ancak şunu ileri sürebilirim: Hayatımda hiçbir zaman, kendimi o kanlı acılı korkunç günlerde hissettiğim kadar huzurlu hissetmedim. Garip bir iç huzuruydu. Kaderini bir büyük akışa teslim etmiş olmak...

(Aramızdan kimileri de bunu kendini bir büyük güce teslim etmiş olmak şeklinde yaşadı. Onların dini bir iktidar tapınması da içeriyordu. Tapınakları falan vardı; daha rahattılar.)

Sonradan dindarları daha iyi anlamamı sağladı, o vakit duyduğum iç huzurunun nasıl bir şey olduğunu düşünmek. Ama insanın kendine karşı dürüst, kendinden güçlülere karşı başı dik, güçsüzlere karşı merhametli olması için vicdanından ve aklından başka bir şeye ihtiyacı olmadığını artık anlamıştım –garip bir şekilde, bunu, din gibi benimsemiş olduğum sosyalizme borçluydum yine–, bu yüzden samimi dindarların iç huzurunu kıskanmam, beni bir ilâhî inanca bağlamadı.

1980 öncesinin savaş yıllarında değilse de –ki o zaman bile birtakım alçakgönüllü girişimlerim olmuştu–, uzun zamandır, okuyan-yazan, fikir üretmeye çalışan sosyalistlerinden biriyim memleketin. "Sosyalizm bayrağının en çok yükseldiği" dönemdeki haleti ruhiyemi anlatıyorum. Kafa yapımı da diyebilirim bal gibi.

Bir ben miydim böyle? Onca zaman?

Tabii ki değil. Bu yüzden "modern Türkiye'de siyasî düşünce"den sözedilen bir yerde bunları anlatabiliyorum. Siyasîyi bırakın, düşüncenin ne işi vardı bizim ortamımızda?

Ama ben o sırada siyasî düşünce üretmeye çalışan biriyle tanıştım: Ömer Laçiner'le. Sonra biriyle daha: Murat Belge. Tanışıklık arkadaşlık anıları anlatacak değilim. Sadece bugün bu konuları konuşurken şunu söylemeliyim; onlarla yaptığım tartışmaların özünde varolduğunu sonradan anladığım şeyi: Ben aslında demek istiyordum ki, "bırakın duygularımız bize yön versin, öfkemiz, radikalliğimiz, takınılmış bıçkınlığımız... bütün bu düşünceleri ne karıştırıyorsunuz işe!" Ben büyükşehir çocuğu bir köylü isyancısı olmayı arzuluyordum. Fazla mantıklı şeyler söylüyorlardı. İsyanın yeni bir toplum hayatı oluşturmaya yetmeyeceğini, devrimin birilerini devirmekten ibaret olmadığını kabullenmek kolay olmadı. Geleceğin toplumunun nüvelerini bugünün içerisinde oluşturmaya çabalamak... yepyeni bir siyasî düşüncenin temel taşı olabilirdi. Ama bunun için, 'karşı çıkan' olma konumundan 'kurmaya çalışan' konumuna geçmek gerekiyordu.

Hiçbirimiz doğru dürüst geçemedik. Çünkü biz isyancıydık. Türkiye sosyalist hareketi –büyük çoğunluğuyla– devrimci değil isyancıydı. Eğer hâlâ başaramadığımız şeyi o günlerde kıyısından köşesinden azıcık başarabilmiş olsaydık, bugün inanılmaz gerçi, bize umutla bakan çok ama çok insan vardı, üzerimizden darbe geçse bile yine onlarla birlikte olabilirdik.

Türkiye sosyalist hareketi, en iyi karşı çıkan hareketlerden biri oldu dünyada. Ve onca gücüne rağmen ikna edici bir şey öneremeyen. Üstelik, her biri binlerce, onbinlerce kararlı, fedakâr insanı bünyesinde toplamış değişik değişik hareketler her zaman her yerde aynı pratikleri yürüttüler, denetim ellerine geçtiğinde yaptıkları ettikleri tamamen aynı oldu. Sadece etrafa yazılan sloganlar ve buyrukları veren yüzler değişikti.

Türkiye sosyalist hareketi, siyasî düşünce yoksunluğundan başarısızlığa uğradı. Sağlam bir siyasî düşünceyi darbe marbe yok edemezdi. Bizi, yani o düşünceye o gün için hayat verenleri yok edebilirdi, o kadar.

Evet... Kendi âlemim olduğu için burayı biraz uzatmış olabilirim. Ama bu yazının muradından uzaklaştığımı sanmıyorum.

SİYASET YERİNE DEVLET YA DA DİN

Şimdi de, uğrayıp geçtiğimiz bütün "siyasî" mihraklardaki siyasetçilerin paylaştığı bir ortak özelliği konu edelim. Soru şu: Türkiye'de şu veya bu şekilde siyaset yapan kaç insanın siyasî kararlarını, hamlelerini, davranışlarını siyasî düşüncesi belirler?

İslâmcılar bir ara bende bir umut yaratmıştı. "Siyasî hedefleri var," diye düşünüyordum, "Bu onları en azından hesap sorulabilir kılar." Çünkü her siyasî düşünce, ister istemez, birtakım ilkeler çıkarır ortaya.[12]

"Modern Türkiye" siyasî hayatında "ilke" kavramının tek kullanımı vardır: Atatürk ilkeleri. O da sayılmaz.

Şöyle bir laf edebilir miyiz meselâ: Bilmemkim şu partidendir (şu akımdandır vs.); dolayısıyla şu konuda şöyle tavır alır. Dikkat edin, bunu diyebileceğimiz durumlar ya devlet zihniyetinin temsilcisi olmakla ilişkilidir ya da dinî aidiyetle. Bunun da ilkeyle milkeyle ilişkisi yoktur. Belirli bir siyasî düşünce âlemine aidiyet ile tavır-davranış ilişkisi konusunda en bol örneği yine sosyalistler arasında bulabiliriz (bkz. dipnot 12).

"Modern Türkiye"de "siyasî düşünce"nin zeminine dair gezintimizin sonuna yaklaşıyoruz. Akademyaya uğramadan olmaz. Fazla da oyalanmamız gerekmeyecek orada.

ÜNİVERSİTE: "ÇALIŞACAK" AKADEMİSYEN ARANIYOR

Türkiye üniversitelerinin, siyaseti bırakın, tıp veya biyoloji alanlarında özgür bir çalışma ve kendini geliştirme imkânı sunup sunmadığını tartışmak bile abes değil mi? Birkaç istisna dışında, öğrencilerin, sağa sola da saçılarak –mazallah!– özgürce "düşünce geliştirmeleri" mümkün mü? Türkiye'deki üniversite ortamı hakkında konuşacak insana sadece tek şey söyleme hakkı verseler, o da, dünyanın en eski ve köklü üniversitelerinden birine Kemal Alemdaroğlu'nun üstüste rektör seçildiğini belirtip sussa yetmez mi?[13] Hayatında herhangi bir konuda ciddiye alınmaya değer tek yazı yazmamış, tek inceleme yapmamış, üstelik yapamayacağı da bilinen yüzlerce (binlerce?) öğretim üyesinin, Türk Millî Eğitim Sistemi denen vahşetten geçmiş genç beyinlere ilave eziyet ettiği bir yerden başka nedir, Türk üniversite ortamı? Daha kötüsü, kimi yerde bu eziyetin bile yapılmaması, yani kısaca hiçbir şeyin yapılmaması.

Ortalama Türk üniversitesinin içerikli tek faaliyeti şudur: Türk Millî Eğitim Sistemi çocuklarımızı otoriteye bağlılık dışında hiçbir fikri olmayan şizofrenler haline getirmeye çalışır, üniversite de bunu "çek eder". Askerî okullardaki eğitim kalitesinin pek çok üniversiteden yüksek oluşu ne anlama gelir? Üniversite öğretim üyelerinin, yöneticilerinin, devlet partisine sadakat dışında herhangi bir kaygı taşıdığı kaç öğretim kurumu var?

Aşırılaştırıldığı için gayrıinsanî bulacağımız bir "bilimsel iman"dan yakınma şansımız bile yok bu memlekette. Konularına tutkunlukları yüzünden dünyayı göremeyen atgözlüklü bilimadamlarına dahi muhtacız. Saçma tavırlarıyla öğrenciler arasında ün yapmış hafif çatlak felsefe profesörleri nerede? Benim gibilerin akıl erdirmeye çalışarak kafayı yedikleri konularda derinlemesine incelemeler yapıp önümüze koymuş olması gereken, bu toplumu anlamakla uğraşan sosyologlar nerede? Bugünün siyasî tartışmalarına malzeme sağlama dışında bir kaygıyla geçmişe uzanıp bizi hem meraklandıracak hem zihnimizi açacak tarihçiler nerede?

Kısaca, üniversite öğrencilerinde merak ve araştırma, öğrenme zevki yaratma derdi taşıyan öğretim elemanlarımız nerede? Evet, varlar. Az sayıda. Birkaç yerde. Böyle insanların sayısı artsa, üniversite sistemimiz bunu taşıyabilir mi? Hazmedebilir mi, daha doğrusu?

Türkiye Cumhuriyeti tarihinin en ibret verici ve umutsuzluk yaratıcı sahnesi, sanırım, bilimi, araştırmayı, özgür düşünceyi temsil etmesi gereken üniversitelerin başındaki adamların 12 Eylül darbecilerinin önünde tebrik kuyruğuna girmeleriydi. O günden bugüne kaydedilmiş gelişmeye bakın. Bulabilirseniz.

DÜŞÜNDÜK DİYELİM...

Bir ülkede, siyasî veya değil, "düşünce"nin gelişebilmesi için uygun zemin gerekir. Bizim memleketimizin hali bana işte böyle görünüyor. E, sonuçlara da bakıyorum, ortada bir şey göremiyorum.

Başka türlü yapısal engeller de var gibi geliyor bana. Ama artık toplumsal psikoloji konularına da girip ahkâm kesmeye kalkarsam fazla olacak diye çekiniyorum. Yoksa, meselâ şunları da sormayı isterim: Düşüncede tutarlılık, düşünce-davranış birlikteliği gibi mevzuların ortalama Türkiye insanı için kıymeti harbiyesi nedir? "Ahlâk", evin genç kızına tanınacak serbestlik dışında başka hangi konularla ilişkili bir kavramdır? "Siyasî düşünce"den bahsedilebilmesi, böyle bir şeye ihtiyaç duyulabilmesi için bir mantık-muhakeme, bütünlük-tutarlılık nosyonu önkoşul değil midir? Resmiyet gerektiğinde hazırola geçen fakat o sırada zihninde tamamen başka bir ruh durumunda ve yerde ve zamanda bulunan insanların, "siyaset" dendiğinde, bir tür pragmatizm dışında bir şey anlamaları mümkün müdür? Davranışlarımızın, kendimiz için öngördüğümüz ve ortaya koyduğumuz bir kabuller-reddedişler, talepler-hedefler bütünlüğüne göre değerlendirilmesi, bünyemize yabancı bir hadise midir değil midir? Zekâ-kurnazlık ikileminin, onca zengin tarihî geçmişiyle bunca köklü bir müessese ve problem oluşu, hafife alınır şey midir, "düşünce"den sözediyorsak?

Bu çölde, insanların daha mutlu, daha insanca, özgürce yaşayabilmesinin yolları üzerine kafa yormuş, uğraşmış herkese içten hayranlığımı, saygımı ve şükranlarımı sunarak bitirmek istiyorum. Bu kitap dizisi, belli ki, onyıllarca sonra bile, bu memleketin içi-dışı, sağı-solu hakkında birşeyler öğrenmek için en muazzam kaynaklardan biri olacak. Bir sabah birileri benim bu yazımı okusun ve tahtaya vurarak, "Ne kötü zamanlardan geçmişiz," desinler. Öğleden sonra da balık tutmaya gitsinler. İşte benim siyasî düşüncem. ❐

DİPNOTLAR

1 Başta "millî güç" kavramı olmak üzere, Türkiye Cumhuriyeti devletinin toplum üzerindeki temel egemenlik ilkelerinin ve denetlenemez merkezî yönetim zihniyetinin temel metinlerinden birini vaktiyle didik didik etmiştim: "Sahibinden 'Devletin Kavram ve Kapsamı'", *Birikim*, Sayı 93-94, Ocak/Şubat1997, s. 27-45.

2 "Demeyeni yok etme, gerikalana dedirtme" diye anlatmak daha doğru belki. Ermeni kıyımını böylesine içten sahiplenme ve bunu onyıllar boyu sürdürme, Varlık Vergisi rezaleti, 6-7 Eylül vahşeti, Tunceli Kanunu'nun simgelediği olaylar, 1970'lerdeki Alevi kıyımları ve devasa Kürt sorununun kaynağını böyle özetleyemez miyiz?

3 Uğur Mumcu öldürüldüğünde sokaklara taşan tepki, bir sivil Kemalist muhalefet hareketi yaratır gibi olmuştu. Bu çok hazindir aslında. Devletin egemenlerine bu kadar yakın duran, yaygın bir protesto hareketi, Mumcu cinayetinin aydınlatılmasını sağlayamadı. Daha kötüsü, talebin iletildiği mercilerle bu tür cinayetlere sıkça karışan gizli güçlerin yakınlığından, talepkâr protestocuların bu odakların üstündeki koruyucu şemsiyeye önsüz-sonsuz ve mecburî-nesnel bağlılığından ötürü talep kısa zamanda bir kenara atıldı. 2007'de "şeriat tehlikesine karşı" sokağa dökülenler arasından, Mumcu'nun ölümünün ardından yapılan gösterilere katılmış olanları bulmak ve sormak gerekirdi, "Sizce Uğur Mumcu'nun (ve tabii hepsinin tereddütsüz sahip çıkacağı Turan Dursun'un, Bahriye Üçok'un, Muammer Aksoy'un, Ahmet Taner Kışlalı'nın...) katilleri neden bulun(a)madı?" diye. Mumcu cinayeti protestocuları arasında, "Paşam, sizden bekliyoruz!" diyenler bolcaydı. Bu cümleyi "Teşkilatı Mahsusa'nın tasfiyesini" diye tamamlayamazdı ki onlar.

4 "Hükümet iktidarı" kavramı kiminize saçma görünebilir. Hükümetin başına gelindiğinde hiçbir iktidar aracına sahip olunmadığına mı inanıyoruz? Yoksa en az "devlet iktidarı" kadar okkalı bir güç mü ele geçiriliyor? Her ikisi de değil. Bu ayrım "modern Türkiye" siyasî âlemi için hayatîdir. Uygun kavramlarla ayrıştırılması, tarif edilmesi, kesinleştirilmesi hâlâ tam olarak başarılamadı. Umalım ki, bu akademik eksiklik, tarifi gerektiren durumun ortadan kalkmasıyla giderilsin.

5 Türk siyasî hayatında "idealist" kelimesinin kullanımı bütün hikâyeyi özetler. İdealist, güzel sözler söyleyen ancak yükselmek için gerekli hırsa sahip olmayan, kişisel çıkar gözetmediği için siyaset hayatının olağan alengirli işlerinde güvenilemeyecek bir garip insan tipini anlatır.

6 İkincisi de bu yazı yazılırken meydana geldi. Sanal âlem muhtırasına pabuç bırakmayıp meydan okuyan AKP, ezici çoğunlukla seçim kazandı.

7 Bunu, görünmez devlet partisinin görünmez etkinliğinin azalmasına bağlamak da bir ihtimal. Devletin derinliklerinde, tescilli devlet politikalarına koşulsuz uyum sağlamayan unsurların artmış olması da mümkün. Hele benim için fazla iyimser bir yorum. Ama ihtimal olarak kurcalanmasında fayda var. Gerekmedikçe, Genelkurmay niye doğrudan kendini ortalara atsın? Yani işler zaten "öngörüldüğü şekliyle" yürüyorsa?

8 Bunları sosyolojik düzlemde temellendirip kanıtlayamam. Ama babun maymunlarıyla leoparların sindirim sistemleri arasındaki farkı bilmememe rağmen, onları yeterince gözlersem, babunların grup halinde yaşayıp ganimetlerini paylaştıklarını, leoparların tek tabanca takıldıklarını ve sudan korktuklarını tesbit edebilirim sanırım. (Tabii sahiden gözlersem, böyle uydurursam değil.)

9 Toplumdan, "aşağıdan" gelen herhangi bir sert harekete karşı daha sertinden tepki göstermeye ve tek-parti iktidarı sıfatının hakkını vermeye pek hazır görünen unsurlarıyla, gizli şeriatçılık anlamında değil ama içsel otoriterlik anlamında "takiyeci" gibi görünen bu iktidar, bu yazı yazıldığı sırada, ordunun yeni bir postmodern darbe girişiminin ardından, yüzde 47'lik oyla pekiştirilmiş olarak, ikinci beş yıllık dönemine giriyordu. Burada söylediklerimin bu dönemde geçersiz kalmasını umarak devam ediyorum. E, ben de memleket insanıyım, gördüğüme inanırım!

10 "Ülkü"nün esas olarak devletin ihtiyaçlarını karşılama anlamına geldiğini tesbit ve buna isyan ederek Başbuğ'dan ayrılmayı göze alan Muhsin Yazıcıoğlu'nun BBP'si, burada konuştuklarımız açısından MHP'ye göre herhangi bir farklılık göstermiyor. Olsa olsa, artık iyice düzen partisi sayılan MHP'yi bulaştırmamak gereken işlerde gizli operasyoncuların daha rahat el atacağı bir kaynak oluşturuyor.

11 Nitekim Nikaragua Devrimi aynen böyle gerçekleşti. Sandinistler ABD desteğindeki diktatör Somoza'nın Ulusal Muhafızları'nı bozguna uğrattıkça, halk cesaretlendi. Uçaklarla desteklenen Ulusal Muhafızlar'ın saldırdığı bir şehirde halk tencereler, tavalar, eline geçirebildiği her şeyle sokaklara dökülüp savaştı. Tepeden tırnağa silahlandırılmış, öldürmek üzere eğitilmiş meslekten katiller ordusuna karşı tencereler tavalarla sokağa çıkılabilmesi için şüphesiz sadece Sandinistlerin silahlı başarıları değil, geniş kitlelerin ruhuna yerleşmiş bir öfke, tepki gerekiyordu. Bu öfke ve devirip atma arzusunun kendiliğinden bu kadar yaygın ve köklü biçimde yerleşmemiş olduğu ülkelerde silahlı propaganda eylemleri haliyle beklenen sonucu vermedi; aksine, sol örgütlerin tecrit edilmesine yolaçtı.

12 Kimbilir, belki gölgede kalmış birileri vardır,

umduğum gibi yaşayan; ama ortalıktaki manzara elbette ancak hayal kırıklığı yaratıyor.

Açıkçası, ilkelerine sahip çıkma, onlara uygun yaşama bakımından en yüksek oran, her şeye rağmen sosyalistler arasında, görebildiğim kadarıyla. Çünkü Stalinizmin dozerle üstünden geçmiş olmasına, her türlü basit politikacı tarafından oraya buraya çekiştirilmiş bulunmasına rağmen, sosyalizm, karşılaştırılabileceği başka her türlü akımla kıyaslandığında çok daha tutarlı, sağlam bir siyasî düşünce zemini. Akıl ve vicdanı bir araya getirmekle yapılabilecek bir tercihe dayanıyor oluşu, bence onun üstünlüğünün kaynağı. "Komünist" kelimesinin dünyada edindiği bunca olumsuz çağrışımdan sonra tuhaf görünebilir, ama Marx'ın, aslında pekâlâ, başkalarına karşı sorumluluk ile bireysel özgürlüğün muhteşem dengesi diye özetlenebilecek "komünist toplum"u, bugüne kadar ortaya atılmış en mâkûl, en güçlü ütopyadır ve sosyalist siyasî düşünce diye bir şey(ler) yeniden gelişecekse yine bu zemine dayanacaktır. Kanıt mı? 2000'lerin acımasız dünyasında nelerin giderek kaybolduğuna, egemenlerin çoğunluğu en çok nelerden uzaklaştırmaya çalıştığına bakın: Akıl ve vicdan değil mi bunlar?

13 Alemdaroğlu'nu, otoriter, hatta askerî bir yönetimden yana "çıkış"ları ya da üniversite içi muhteşem uygulamaları nedeniyle anmıyorum. Kendisi, "Ortaçağ'da kralların yaptığı engizisyon" gibi bir lafı edebilmiş bir şahsiyettir. (Star TV'nin el değiştirmesinden önce, çalışanlar haklarını korumak için bir tür direniş yapmaktaydılar. Sonra birden bu iş "Cumhuriyet için direniyoruz"a dönüşmüş, Alemdaroğlu da derhal destek ziyaretine gitmişti. Yukarıdaki lafı kameralar önünde, yani o meşhur deyişle "70 milyonun önünde" etti.) Engizisyonu krallara yaptıran, şaka değil, en büyük üniversitenin rektörüdür.

Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı

ŞÜKRÜ ARGIN

I

"Devlet, Türk toplumunun hayatında, zamanları ve mekânları aşan bir olgudur. Devlet Cibali Karakolu değildir, devlet Sansaryan Hanı değildir, devlet falanca bisküvileri almayın diyen zihniyet değildir. Devlet ne işkencedir, ne tafradır, ne Susurluk'tur, ne de hırsızlıktır. Devlet Türk tarihinin ve Türk halkının büyük bir mekânda çok uzun zamanlarda kurduğu bir müessesedir. Bir imajdır, bir karizmadır." (Ortaylı, 1998: 27) Bu sözler, her ne kadar esasen Türk devletinin nasıl bir şey olarak algılanmaması gerektiğine dair bir tavsiye niteliği taşısa da, bana öyle geliyor ki, aynı zamanda Türk devletinin hali hazırda nasıl algılanmakta olduğunun tasviri olarak da okunabilir. Şu da eklenebilir elbette: Böyle bir 'tavsiye' ancak böyle bir 'tasvir' içinde mümkündür zaten. Aşağıda işte bu yargıyı açmaya çalışacağım. Ancak önce yukarıda sunulan 'tavsiye' ya da 'tasvir'e üç kayıt düşmek durumundayız. Birincisi: *Devlet sadece Türk toplumunda* değil, her toplumda "zamanları ve mekânları aşan" bir olgudur, yoksa ortalıkta 'devlet' diye bir şey olmazdı. İkincisi: Devlet şu veya bu kuruma, teşkilata ya da şu veya bu zihniyete, faaliyete indirgenemez; ancak bunun böyle olması onun bütün bunları bünyesinin dışında bıraktığı anlamına da gelmez. Nihayet üçüncüsü: Devlet elbette Türk tarihinin bir ürünüdür; ancak onun "Türk halkının" kurduğu bir "müessese" olduğu iddiası esasen anakronik bir iddiadır. Zira "kurma" söz konusu olduğunda, burada süreç tersine işlemiş görünüyor. Bu nedenle halkın devletini kurmasından ziyade devletin halkını kurmasından, inşa etmesinden söz etmek çok daha uygun olacaktır. Devletin "karizma"sı da buradan geliyor zaten. Yani kuruculuğundan... Elbette onun esasen bir "imaj" olarak algılanışının sebebini de öncelikle burada aramak gerek.

Devlet imajının Türk siyasal kültüründe çoğu kez ağaç –örneğin çınar– biçiminde sembolize edildiğini biliyoruz. Ancak bu durumda söz konusu imajı, başka bir sembolle, 'Tûba Ağacı'yla karşılamak çok daha 'gerçekçi' olabilir. Zira bilindiği gibi, Tûba cennette yetiştiği düşünülen ve kökleri yukarıda, dalları ise –gölgesindekilere çiçek ve meyve verecek şekilde– aşağıya doğru sarkmış ters bir ağaçtır ki, *bu haliyle Türk devletini resmetme gücü* bir hayli yüksektir. Birincisi, 'devlet' kavramının ruhundaki kadim kutsallığa işaret eder. Zira kökleri toprakta değil semadadır. İkincisi ve daha da önemlisi, gölgesi altında yaşayanların öncelikle ve belki de sadece onun 'çiçek' ve 'meyveler'ine

ulaşabileceğini, köklerine asla el uzatamayacağını imâ eder. Kısacası her halûkârda 'kutsal', hatta 'tabu' olarak algılanmış bir devlet vardır karşımızda. Ancak –ilginçtir– aynı zamanda gölgesi altında toplanmış kullarının, dallarından sarkan meyvelere cüsseleri oranında uzanma iştiyakını kışkırtan son derece dünyevî bir çehresi de vardır bu devletin. Bazen Cibali Karakolu ya da Sansaryan Hanı gibi acı, hatta zehirli meyveler verse de, kökleri daima semadadır ve pür ü paktır. O acı, zehirli meyveleri bizzat tatmış olanlar bile bunu böyle bilir. Bu nedenle kollar hep yen içinde kırılır ve orada kalır. Devlet ne yaparsa yapsın, fâniler onun fiillerinden neler çekmiş olursa olsun, onun "karizma"sı bâkîdir.

Devlet mevzusunun, Cumhuriyet'le birlikte kültürel-siyasal hayatımızın hemen her hücresine –elbette en 'kaba' haliyle– nüfuz etmiş görünen 'pozitivist zihniyet'in, karşısında derhal yelken indirdiği tekinsiz suları temsil etmesi halini de sanırım bu ezeli "karizma"ya bağlayabiliriz. Zira söz konusu zihniyet –bütün cüret ve cesaretine rağmen– bu yüce varlığın sınırlarını, kendi hükümranlık alanının nihayetinde gelip dayandığı duvarlar olarak görür. Hemen her şeyi soğuk bir araştırma nesnesi olarak karşısına alabilen bu cüretkâr zihniyet, devlet mevzu bahis olduğunda hemencecik uysallaşır. 'Gözlerini kapar' ve 'vazifesini yapar'. Gözlem yerine düşlere dalar: Devlet, her türlü kötülükten arî, saf bir iyilik; –her nereliyse– bu dünyalı olmayan, –her nasılsa– sıradan gündelik hayata hiç bulaşmayan; sadece Türk toplumunun kolektif tahayyülünde, hafızasında, hayalinde yaşayan; dolayısıyla kendi adına gerçekleştirilen her türlü faaliyete rağmen daima masum kalan kutsal bir mefhumdur. İçinde bulunduğu ya da içinden geçtiği anın kendisini asla kirletemeyeceği bir tarihe ve talihe sahiptir. Daha doğrusu, tarihi talihidir. Meşruiyetini bugününden değil dününden alır; toplumuna değil tarihine, daha doğrusu "zamanları ve mekânları aşan" mevcudiyetine karşı sorumludur. Kısacası aşkın bir varlıktır. Bu nedenle, Ortaylı'nın tasvirini sanırım biraz değiştirmek gerek: Devlet, Türk toplumunun hayatında, bir "olgu" ya da bir "müessese" olarak değil de, sanki daha çok bir "imaj", bir "karizma" olarak algılanmaktadır. Devlet, sadece belirli bir anda kendisini temsil eden, onun belirli işlevlerini yerine getirmeyi üstlenen somut şahıslardan ya da şahıs gruplarından değil –ki bu gayet anlaşılır ve kabul edilebilir bir şeydir– artık her nasılsa, belirli bir anda kendisini oluşturan somut kurumlardan da soyutlanır; bu kurumların somut fiillerinden de muaf tutulur. Dolayısıyla devlet normal algı alanının dışına çıkar; daha uygun bir ifadeyle algının kör noktasına yerleşir. Her yerde mevcut; ancak hiçbir yerde görünmeyen hayali bir varlık haline gelir. Ancak şunu da eklemek gerek: Devletin bu şekilde 'gayrı şahsi' bir hüviyete bürünmesi, aynı zamanda onun bizatihi bir 'şahıs'mış gibi algılanmasına da yol açar. Devlet, gerçek bir failmiş gibi algılanır. Başka bir deyişle kişisellikten arındırılır, ancak aynı zamanda da 'kişileştirilir'. Devlete ilişkin algının marazi niteliği de bu noktada ortaya çıkar zaten. Kendilerinde vücut bulduğu somut şahıslardan ayrı bir şey olarak görülmesinde değil, devletin bizatihi bir 'şahıs' olarak algılanışında marazi bir durum vardır.

Aşağıda işte bu 'gayrı şahsi şahsiyet'in, bu 'hayali varlık'ın, bu 'imaj' ve 'karizma'nın Türk toplumunun 'nadide' bir kesimini oluşturan aydınlar üzerindeki etkilerini ve bizzat bu kesimin, söz konusu 'imaj' ve 'karizma'nın oluşumunda oynadığı rolü ele almaya çalışacağım. Burada üzerinde durmak istediğim temel iddia şu: Türk aydını, devleti, içinde ortaya çıktığı tarihsel sürecin izlerini taşıyan bir 'olgu' ya da 'müessese' olarak değil, hayaletimsi bir 'imaj' ya da 'karizma' olarak al-

gıladığı için; yani içinde yaşadığı toplumun ideolojik yanılsamasını –karşısına çıkmak yerine– hemen hemen aynen benimseyip paylaştığı için aydın olmanın en temel vasfı olan eleştirel ve sorgulayıcı bakış açısını bir türlü sahiplenememiş; böyle bir bakış açısını mümkün kılabilecek özerk bir konuma bir türlü yerleşememiştir.[1] Başka bir deyişle, Türk aydını, özelde devlet ve iktidar ile, genelde siyaset ile kendisi arasında eleştiri ve sorgulamayı mümkün kılabilecek bir mesafe bırakmayı başaramamış; dolayısıyla da nihayetinde kendi varlık koşullarını aşındırmıştır. Kuşkusuz 'araya mesafe koyma' basit bir biçimde siyasetten uzak durma anlamına gelmez. Tam tersine, aydının siyasetle –aydın olma sıfatıyla–[2] ilişki kurabilmesi için, yani öncelikle siyaseti anlamak, yorumlamak ve daha sonra da ona entelektüel düzeyde müdahalede bulunabilmek için gerekli olan bir mesafedir bu. Oysa Türk aydını neredeyse tüm tarihi boyunca siyaset ile –eğer deyim yerindeyse– her an 'içli dışlı' olmuştur. Siyasî düşünce tarihimizin cılızlığını açıklayabilecek türden bir halidir bu. Türk aydını siyaset ile öylesine meşguldür ki, siyaset üzerine düşünmeye harcayacak mesaisi kalmamıştır neredeyse. Eğer "entelektüel olma"nın anlamını Zygmunt Bauman'ın anladığı şekilde "kişinin kendi mesleği ya da sanat türü ile kısmi uğraşının üzerine" çıkıp içinde yaşadığı zamanın –hakikat, yargı ve beğeni gibi– evrensel meseleleriyle ilgilenmesinde bulursak (1996: 89), Türk aydınının siyasetle entelektüel düzeyde ilişki kurmasının önündeki en önemli engelin, onun siyaseti –deyim yerindeyse– "meslek" edinişinden ve büyük ölçüde bu mesleğin ufkuna hapsolmasından; dolayısıyla, dünyaya bakışını 'siyaset' denen faaliyetin de görülebileceği genişlikte bir menzile çevirememesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Siyaset ile bu denli içli dışlı olma halini, Türk aydınının iradi tercihi olarak görmek de pek doğru olmaz elbette. Yaşadıkları ülkenin sosyo-kültürel yapısı, politik koşulları onları buna mecbur bırakmış gibidir daha çok. Murat Belge, 19. yüzyıl Rus ve Osmanlı aydınlarının içinde yaşadıkları koşulları karşılaştırdığı bir makalesinde bu 'mecburiyet'e ve bunun sebeplerine işaret etmişti: "... her iki ülkede de aydınlar öncelikle politikayla ilgilendiler. Ülkelerinin otokratik yapısı başka türlü imkân bırakmıyordu. Kişisel mizacı bakımından politikleşme isteği olmayan bir aydın bile, kendini politika içinde buluyordu, çünkü 'aydın olma' eylemi bizatihi politik bir eylemdi. Toplumda, devletin çeşitli kurumlarının dışında ayak basacak yer pek yoktu. Dolayısıyla, devletle aydın arasındaki bu göbekbağı kesilememişti." (1995: 128) Belge aynı yerde Rus ve Türk aydınları arasındaki esaslı bir farka da dikkat çekmişti: "özellikle Rusya'da, adı günümüze kalan aydınlar kural olarak hayatlarının bir evresinde devletle çatışmaya girdiler." Gerçekten de, Rusya, her türlü radikal düşünürle birlikte, Bakunin ve Kropotkin gibi, devleti tamamen karşısına alan anarşist düşünürler de çıkarmıştır. Oysa Osmanlı, hatta Cumhuriyet dönemini de içine alan Türk düşünce tarihinde böyle aykırı bir gelişme görülmez pek. Osmanlı toplumunda, bırakın anarşistleri, Beşir Fuat ve Sadullah Paşa gibi ılımlı materyalistler bile yaşayamamış, intiharı seçmişlerdir –"sanki maddecilik, asude Osmanlı düşünce ikliminde dayanılmaz bir manevi yük oluşturuyormuş gibi"dir (Belge, 1995: 128).

Osmanlı-Türk aydını, Rus karşılıklarının tersine, hemen hiçbir zaman devlet ile açık bir çatışmaya girmemiştir. Burada, hemen her zaman devletinin içinde, en azından yanında yer almış; en 'radikal' hallerde geçici olarak devletin velayetini üstlenmiş bir aydın tipi vardır karşımızda. Ancak bu durum, aydınlar ile devlet arasındaki ilişkilerin her zaman uyumlu



Fuad Köprülü, Dörtlü Takrir'in imzacılarından birisi olarak CHP'ye karşı muhalefetin ve Türkiye'de iki partili sistemin kuruluşunda öne çıktı. DP iktidarının ilk döneminde dışişleri bakanı olarak görev yaptı. Türkiye'de tarihçiliğin modern biçimini almasında da katkısı önemli olan Köprülü, DP iktidarının ikinci döneminde muhalefete geçecek, "devlet'ine sahip çıkacaktı.

ve sorunsuz olduğu anlamına da gelmez elbette. Tam tersine, bir bütün olarak bakıldığında, Osmanlı-Türk aydınının devletle ilişkilerinin son derece çalkantılı ve sancılı bir seyir izlediği söylenebilir.

Bana öyle geliyor ki, burada, aydınların devletten değil, tam tersine devletin aydınlardan rahatsız olduğu; deyimi yerindeyse, devletin, kendisini kurtarmak isteyen aydınlardan kurtulmak istediği tuhaf bir tarih söz konusu gibidir. Bu nedenle, bu 'çalkantılı ve sancılı tarih', bir bakıma, aydınların devletten ve iktidardan dışlanma, –belki de daha doğru bir ifadeyle– uzak tutulma süreci olarak görülebilir. Bu, aydınların, başlangıçta vezir değilse de kale rolünü üstlendikleri bir iktidar oyununda giderek birer piyon haline gelişlerinin tarihi olarak da okunabilir. Ancak, kuşkusuz, tamamen kötü bir gelişme de değildir bu. Demokrasi oyununun, en azından ilke olarak, 'havas'ın değil 'avam'ın; Şah, Vezir ya da Kale'lerin değil piyonların oyunu olduğu göz önüne alınırsa, aydınların devletten ve iktidardan dışlanma sürecinin demokrasi açısından hayırlı gelişmelere vesile olabileceği de söylenebilir. Bu nedenle, Türk aydınının tarihi, bir bireyselleşme, öncelikle devletten göbek bağını koparıp kendi ayakları üzerinde durmak zorunda kalma süreci olarak okunabilir, diye düşünüyorum. Bu tarih, siyasal terimlerle ifade edilirse, bir anlamda aydının yurttaş haline gelişi olarak da görülebilir. Öyleyse söz konusu süreci daha iyi kavrayabilmek için, Türk aydınının 'devlet'le ilişkilerini olduğu kadar, 'halk'la ilişkilerini de kısaca irdelememiz gerekir. Zira Türk aydının 'halk'la ilişkisi, en azından devletle ilişkisi kadar problemlidir. Daha da önemlisi bunlar birbirlerini besleyen problemlerdir.

Osmanlı devletinin daha Kanuni zamanında idarenin farklı kademelerinde bulunan şahıslardan, hatta padişahın kendi şahsından daha fazla bir şeye delalet eder hale gelmeye başladığını; başka bir deyişle, devletin daha 16. yüzyılda "padişahın

kendisi" ile özdeş olmaktan çıkıp kurumsallaşmaya başladığını biliyoruz (Barkey, 1994: 31). Görece erken bir tarihte merkezileşen devletin kendi etrafında "devlet merkezli bir kültür" ürettiğini (Barkey, 1994: 17) ve "geleneksel ulema"nın böyle bir kültürel atmosfer altında hızla bürokratlaştırıldığını; dolayısıyla, ileride şekillenecek olan Osmanlı entelijansiyasının köken olarak büyük ölçüde "memur" sıfatına haiz ayrıcalıklı bir kesimi temsil ettiğini de biliyoruz (Findley, 1989: 6-12). Hatta, örneğin Abdülhamit döneminde iktidara muhalif aydınların bile bürokrasi içinde görevlendirilerek etkisiz hale getirilmeye ya da en azından bu şekilde göz önünde tutulmaya çalışıldığını da biliyoruz (Findley, 1989: 22).

Hiç kuşku yok ki, böyle bir durum Türk kültüründe aydınlar ile halk arasında yaşanan köklü yabancılaşmanın ve bu yabancılaşmadan kaynaklanan karşılıklı, ancak muvazenesiz hayranlık ve horgörünün temel sebeplerinden biri olarak görülebilir. Örneğin Sabri Ülgener bu gerçeğe işaret etmişti. O aydının "kütleye yabancılaşmasının memleketimizde Batı'ya nazaran biraz daha ileri ölçülere" varmasını, "aydın ve bürokrat karışımında" aramak gerektiğini söylemişti: "Müfettiş ve vali olarak, kaymakam olarak kütleye üstten ve yukarıdan bakan ve yanına kolay yaklaşılamayan yönetici takım aynı zamanda diplomalı aydının ülke çapında başlıca örneğini vermiştir. Batıda entelektüel deyince hatıra ilk planda muharrir, romancı, gazete yazarı ve yorumcusu, bir kelime ile fikir ve edebiyat adamı geldiği halde, bizde aydın okur yazarla beraber onun üst kademede bürokratla kaynaşmış türünü hatıra getirir. Bir yüzü ile devamlı hikmetler savuran, her şeyin doğrusunu yalnız kendi bilen 'akl-ı evvel'; öbür çehresi ile yetki ve uygulama alanında her şeye gücü yeten, 'dediği dedik' bir kuvvet ve iktidar odağı." (Ülgener: 73). Ülgener aynı yerde, aydın ile halk arasındaki bu gerilimin geleneksel temaşa sanatımızın perdesine dek yansımış olduğunu söylemişti: "Bir tarafta, sokağın basit ve cahil adamını yakalar yakalamaz bir yığın ağdalı ve perdahlı sözle üstüne çullanıp ayaküstü hesabını görüvermenin tadını çıkarmaya bakan ukala ve bilgiç aydın: Hacivad! Öbür tarafta, berikinin ağdalı sözleri ile kafası adamakıllı karışmış saf ve cahil, ama –şakası yok– bir an gelip tepesi atmaya görsün karşısındakine ağız tadıyla bir güzel dersini veren halk adamı: Karagöz!" (Ülgener: 69)

Bazen hayat perdeye yansır, doğru; ancak bazen de o yansıma gelir hayatın kendisini perdeler. Söylemek istediğim şu: Hacivad-Karagöz oyununun perdesine yansıyan şüphesiz gerçektir; ancak bu gerçek, perdede tekrarlanıp durdukça zamanla başka bir gerçeği gizler hale geldi. Yukarıda aydınlar ile halk arasındaki yabancılaşmanın "karşılıklı, ancak muvazenesiz" bir "hayranlık ve horgörü"ye sebep olduğundan söz etmiştim. Şimdi şunu eklemek gerek: Bizde halkın aydınlara ya da aydınların halka yönelik horgörüsü üzerine pek çok şey söylenmiş ve yazılmıştır; ancak halkın aydınlara ve özellikle de aydınların halka yönelik hayranlığı üzerinde pek durulmamıştır. Oysa söz konusu karşılıklı "horgörü"nün de "hayranlık"ın da aynı yerden kaynaklandığı ve bu durumun, aydınların "ukalalığı"nı olduğu kadar halkın "saflığı"nı da paranteze almayı gerektirdiği söylenebilir rahatlıkla. Tarafların birbirlerine yönelik "horgörü"lerinin içtenliği tartışma götürmez; fakat "hayranlık"larının ardındaki ikiyüzlülük özel ve özenli bir ilgiyi hak ediyor. Bu nedenle, perdede sergilenen "ukala" Hacivad/"saf" Karagöz karşıtlığının ötesine geçip onları sıkıca birbirine bağlayan iplere ve o iplere hükmetmeye çalışan ellere bakmak gerek.

"Halk" sözcüğü bizde, sadece temaşa sanatının perdesinde değil, politik literatürde de büyük ölçüde müphem bir kav-

rama delalet eder. Bir kere tuhaf bir kapsama alanına sahiptir; daha doğrusu, tuhaf bir biçimde herhangi bir kapsama sahip değildir. Duruma göre genişler ve daralır. İkincisi ve daha da önemlisi, esasen boş bir gösterendir: Herkesin ağzındadır; ancak kimse ona dahil değildir. Bu nedenle, "halk" sözcüğünün özellikle de siyasal literatürümüzde bir tür 'joker' sözcük olarak kullanıldığını söylemek mümkün görünüyor. Bu iddiayı, bizde 'aydınlar' üzerine, özellikle de 'aydınların halktan kopukluğu' üzerine sık sık görüş bildirmiş bir aydının, Cemil Meriç'in 'halk' mefhumuna dair saptamalarından rasgele bir iki örnekle açmak kafidir sanırım. Meriç'in yazılarında 'halk' –tıpkı devlet gibi– 'iki yüzlü' bir hayalet gibi çıkar karşımıza; daha doğrusu, kimin karşısına çıkmışsa ona göre şu ya da bu surete bürünen bir hayalet gibi... "Ülkesiyle her türlü bağını koparmış" bir "intelijensiya" karşısına dikilmişse eğer, "insiyaki bir nefis müdafaası" içine çekilmiş bir saflık ve temizlik abidesidir; yok eğer şu ya da bu ideolojinin muhatabı olarak alınmışsa, beyniyle değil kalbiyle hareket eden ve "kalbinin kapısı" sadece "irade ve kuvvet" anahtarıyla açılan bir "sürü"den ibarettir (Meriç, 1996: 29, 125). 'Halk' ve 'kitle' sözcüklerinin her an birbirlerinin yerini almaya teşne olduğu bu müphemlik şüphesiz sadece Cemil Meriç'in yazılarında nükseden bir zaaf değildir. Siyasal yelpazenin sağında ya da solunda yer alan birçok aydında bu zaafın örneklerini bulmak mümkün. Dahası sadece bizim siyasal kültürümüze özgü bir zaaf olarak da görülemez bu. Zira 'halk' kavramının doğasındaki müphemlik, büyük ölçüde ulus-devletin inşa süreciyle ilişkilendirilerek anlaşılabilecek bir şeydir ve bu süreçten geçen hemen her toplumda şu ya da bu derecede görülür.

Zygmunt Bauman, modern entelektüellerin "halkı eğitme" niyet ve faaliyetlerini çözümlediği bir makalesinde, onların 'halk'a yönelik müphem tavırlarını, mutlakıyetçi devletin 'halk'a yönelik politikalarını aynen devralmalarıyla açıklamıştı. Ona göre, 'halk' bu devlet tarafından aynı anda hem baskıcı önlemlerin hem de toplumsal politikaların hedefi olarak görülmüştü. Bir fail olarak 'halk' isyankar bir güç, bir "ayaklanma tohumu" olarak görülmüş; ancak aynı zamanda, "toplumsal düzenin savunulması ve teşvik edilmesine yönelik her tür eylemin" de "nesnesi olarak" alınmıştı. "Bu eylemlerden ayrı olarak, kendi kaynaklarıyla baş başa bırakıldığında ve kendi tutkularıyla kendisini yönlendirmesine izin verildiğinde, 'halk' en nefret uyandırıcı, itici ve toplumsal açıdan zararlı eğilimlerin taşıyıcısı", yani "tam da aydın, rasyonel olarak örgütlenmiş devletin, kökünü kazımayı hedeflediği kimseler olarak" görülmüştü (1996: 95). Kısacası, mutlakıyetçi devlet ve onun politik yaklaşımını devralmış olan modern aydınlar için siyasal bir özne olarak 'halk' açık ve yakın bir tehditti ve dolayısıyla yoğun, hiddetli bir aşağılamanın hedefi haline getirilmişti; ancak –ilginçtir– aynı 'halk' politik, pedagojik bir ilginin nesnesi olarak alındığında aynı ölçüde yoğun ve şefkatli bir yüceltmeye tâbi tutuluyordu. Başka bir deyişle, nefret ve korkuyla bakılan 'kitle' aynı anda şefkatle bakılan 'halk' olarak görülebiliyordur ve 'halk' ile 'kitle' arasında salınan bu sarkaç, modern politikanın "erken" ve "geç" evrelerinin her ikisinin de nabzı gibidir açıkçası. Sarkaç 'halk'a meylettiğinde 'şefkat'in ve 'ilgi'nin ritmi yükselmektedir; 'kitle'ye meylettiğinde ise 'nefret'in ve 'korku'nun...

Yukarıda devletin "kişileştirilmesi"nden söz etmiştik. Ulus-devletin inşa süreci içinde 'halk'ın da benzer bir "kişileştirme"ye tâbi tutulduğunu söyleyebiliriz, sanırım. Bauman, Diderot'nun "halk" sözcüğünü "herhangi bir ayrım gözetmeden" kullandığını, hatta bir anlamda, böyle bir ayrımın olmayışının "halk"ın

özünü oluşturan şey olduğunu düşündüğünü söylemişti. Diderot'ya göre "halk" "ayrımsız, gri renkte" bir "kitle"dir. Ancak Bauman aynı yerde Diderot'nun –tuhaf bir şekilde– "halk"tan "tüm insanların en aptalı ve en kötüsü" diye bahsettiğini de yazar. Açıkça görülebileceği gibi, burada "halk", içerdiği somut insanlardan temizlenerek önce soyut, renksiz bir "kitle"ye dönüştürülmüş; daha sonra da –tıpkı devletin kendisi gibi– "gayrı şahsi" bir "şahsiyet" haline getirilmiş; başka bir deyişle, aynı anda hem aforoz edilmiş hem de kutsanmıştır. Gayrı şahsi bir 'şahıs' olarak modern devletin, kendisinin muhatabı olarak, tıpkı kendisi gibi gayrı şahsi bir 'şahsiyet' olarak tahayyül edilmiş bir 'halk'a ihtiyacı vardır açıkçası.

Modern ulus-devletin inşası bizde –başka yerlerde olduğundan çok daha bariz bir biçimde– ulustan çok bizatihi devletin işi olduğu için, hem devletin hem de entelektüellerin 'halk'a yönelik söz konusu 'aforoz edici' ve 'kutsayıcı' tavırlarının dozajı da ve elbette bu iki çelişik tavır arasında bocalayışlarının derecesi de bir hayli yüksek olmuştur. Daha da önemlisi, bizde, özellikle iktidarın 'meşruiyet' sorununun şu ya da bu şekilde ancak 'halk'a referansla halledilebilir ya da halledilmesi gereken bir şey haline gelmesiyle birlikte, 'halk' kendisine yönelinen bir hedef ya da amaç olmaktan çok iktidar için çekişen tarafların zaman zaman birbirlerine doğrultukları politik/retorik bir araç haline geldi ve neredeyse hiçbir zaman gerçek bir güce dönüşemedi.

Bu makalenin başında, Murat Belge'nin, Türk aydınının devletle arasındaki göbek bağını bir türlü kesemeyişini, "toplumda, devletin çeşitli kurumlarının dışında ayak basacak yer"in pek olmayışına bağladığını söylemiştik. Benzer bir şekilde Carter V. Findley de, Osmanlı memurlarının toplumsal tarihini incelediği *Kalemiyeden Mülkiyeye* başlıklı çalışmasında, "ayrı temsili kurumların bulunmadığı bir yerde," "siyaset"in "büyük ölçüde bürokrasi içinde" yapılmak durumunda kalınacağına işaret etmişti (1989: 91). Gerek Belge'nin işaret etmiş olduğu 'yersizlik' hali gerekse Findley'in altını çizmiş olduğu özerk "temsili kurumlar"ın yokluğu ile yukarıda işaret etmiş olduğumuz müphem 'halk' anlayışı arasında doğrudan bir ilişki kurulabileceğini düşünüyorum. "Halk" eğer büyük ölçüde 'kaynaşmış' ancak müphem, "hayali" bir varlık olarak algılanmayıp farklı kesimlerden mürekkep gerçek bir güç kaynağı olarak görülseydi, devletten özerk siyaset imkânı bulunabilir ve böylece aydınlar da devletin siyasî ve idari aygıtının dışında ayaklarını basabilecekleri başka güvenli, sağlam zeminler bulabilirlerdi. Elbette bu cümlenin tersi de aynı ölçüde doğrudur. Yani devletten özerk siyaset imkânı bulunabilse ve böylece aydınlar ayaklarını basabilecekleri başka güvenli zeminler bulabilseydiler, "halk" da bu ölçüde müphem, "hayali" bir varlık olarak algılanmazdı.

Öyleyse bir kez daha vurgulamakta fayda var: Karşımızda sergilenen oyuna kapılıp gitmektense, perdenin ardına geçip Hacivad'ın da Karagöz'ün de suretlerini büyük ölçüde kendisine borçlu oldukları ışığa, yani devlete ve iktidara bakmak gerek. Israrla... Önce, Cumhuriyet'in öncesinden ve sonrasından alınmış iki aydın fotoğrafına biraz yakından bakmayı öneriyorum. İlk fotoğrafın kahramanı Ziya Paşa; ikincisi ise, Ahmet Hamdi Başar, diğer adıyla Limancı Hamdi. Ancak sanıyorum ki biz, burada, onların suretlerinden çok, boy gösterdikleri fotoğrafların arka planına dikkat etmeliyiz – fondaki gri devlet siluetine...

II

Ziya Paşa, sürgün hayatı yaşadığı İngiltere'de 'Rüyâ' adlı bir yazı kaleme alır. Cemil Koçak'a göre, bu yazı, "Yeni Osmanlılar hareketinin en azından önemli bir ke-

siminin ağırlık verdiği siyasî metodu" ortaya koymaktadır: "... Ziya paşa, bir yandan hayallerini yazıya dökerken, bir yandan da, bu hayallerine ulaşmak için sihirli siyasî formülünü de ortaya koyuyordu. Buna göre, en iyi yöntem, Abdülaziz'i, sarayın bir köşesinde, tek başına yakalayabilmekti. Bu şansa bir kez ulaşabilirse, Ziya Paşa, bu altın fırsattan istifade ederek, ona, o zamana kadar etrafındaki hiç kimsenin dile getirmediği ya da özellikle telaffuz etmediği her şeyi, yani bütün 'gerçekler'i anlatacaktı. Yanlış ve çıkara dayalı bilgilendirmenin sonucunda, Abdülaziz'in kafasında canlanmış olan bütün önyargıları yıkmanın yolu, buradan geçiyordu. Onu yanlış yönlendirmiş olan 'etraf'ı bu şekilde, bir an için olsun, tecrit ettikten sonra, Abdülaziz'e, 'gerçekler' ve 'doğrular', Ziya Paşa tarafından aktarılabilecekti." (2001: 79)

Bu rüyânın gerçekleşmediğini; o zaman da, Yeni Osmanlıların bir türlü ulaşıp ikna edemedikleri Abdülaziz'in yerine başka alternatifler aradıklarını ve nihayetinde bu alternatifi II. Abdülhamit'in şahsında bulduklarını biliyoruz. Ancak başka bir şey de biliyoruz ki, Cemil Koçak'ın son derece çarpıcı bir biçimde özetlediği gibi, "Yeni Osmanlılar, bu kritik anda da, kendilerine, siyasî sahnede, yeni hami(ler) bulabilmenin endişesi içindeydiler. Bu sorunu aştıklarında ise, tıpkı geçen defa olduğu gibi, yeni hami(ler)inin de, bir kez iktidara geldikten sonra, kendilerini terk etmeleri gerçeğini yaşayacaklardır. Yeni Osmanlıların siyasî tecrübeleri, hami(ler) olmadan mücadele etmenin imkânsızlığını ve aynı zamanda da, sadece hami(ler)e dayanılarak iktidara gelmenin tehditkârlığını ve nihai aşamada da, sadece onlara güvenerek ve yaslanarak iktidarda kalmanın mümkün olmadığını gösteriyordu. Ancak onlar bunu, eğer anlamışlarsa, çok geç ve iş işten geçtikten sonra anlayabilmişlerdi. Yaşananlar ile yazılanlar ve nihayet yapılanlar arasındaki, zıtlıklar değilse de, çatışmalar, sadece bu kuşağın değil, fakat art arda birkaç kuşağın ortak paydasını teşkil eder." (2001-a: 80) Cemil Koçak'ın bu saptaması bize açık bir biçimde gösteriyor ki, Yeni Osmanlıların 'rüyâ'sı hiçbir zaman gerçekleşmemiştir; fakat onlar ve onları izleyen aydın kuşakları da, bu 'rüyâ'dan kolay kolay uyanamamıştır.

İşte bu 'rüyâ'nın devamını –belki de artık uyanma anını– Yalçın Küçük anlatıyor. Yeni Osmanlılar ve onları izleyen Osmanlı aydın kuşaklarının devlet ve iktidarla ilişkilerinde yaşadıkları politik trajedinin bir benzerini, Cumhuriyet'te ancak bu kez daha çok bir komedi formunda yaşayan kişi Ahmet Hamdi Başar'dır. Ahmet Hamdi, Yalçın Küçük'ün sözleriyle, "sultana aydınlık düşüncelerini bildirmek isteyen" her Osmanlı aydını gibi, bir şekilde Mustafa Kemâl'e ulaşmak ve ona devleti ihyâ edecek 'orijinal' görüşlerini iletmek arzusuyla yanıp tutuşmaktadır. Ancak, Gazi'yle üç aylık bir yurt gezisine çıkma onuruna erişmiş olmasına rağmen, Ahmet Hamdi, bir türlü bu arzusuna ulaşamaz. O zaman, o da oturur ve bu 'orijinal' fikirlerini bir kitaba dönüştürür. Kısacası, halâ ümidini yitirmemiştir. Temmuz 1931'de kitabını 'neşre muvaffak olur' ve derhal Yalova'ya giderek, kitabının ilk nüshalarını 'bilvasıta' 'Gazi ve İsmet Paşa hazretlerine' takdim eder. Fakat sonuç bu kez daha hazindir. Gazi, üç ay süren yurt gezisi esnasında, Ahmet Hamdi'yi –en azından– yanından ayırmamış, fikirlerine kıymet vermiş, hatta onu 'adeta çocuğu gibi' sevmiştir;[3] ancak şimdi, Ahmet Hamdi'nin kitaplaştırılmış 'en mühim' fikirleri karşısında tamamen kayıtsız kalmıştır. Gerçi Ahmet Hamdi bir gece Yalova'da, Gazi'nin o meşhur sofrasına davet edilmiştir ama, onun asla tahmin edemeyeceği bir maksatla... Gerisini, Yalçın Küçük, Ahmet Hamdi'nin anılarından aktarıyor: "Yalova'da bir gece kaldım ve yüksek bir nezaket eseri neticesi olarak o

gece, Gazi hazretleri beni sofralarına davet buyurdular. Fakat ne seyahatten ve rapordan, ne de kitabımdan bahsedilmeyerek sadece mutat sofra musahabeleri ve eğlenceleri yapıldı. Emirleri üzerine ben de diğer sofrada bulunanlar gibi zeybek talimleri yaptım." (1985: 452)

Ziya Paşa ile Ahmet Hamdi'yi birbirine bağlayan masumane ilmek, entelektüel mesaiyi fikri hakikatle ilişkili bir hak değil de, devletle ilişkili bir görev olarak algılamaktı, diyebiliriz. İlkinde trajik, ikincisinde komik, toplamında traji-komik bir aydın fotoğrafıdır bu ve Türk aydını söz konusu olduğunda –ne yazık ki– oldukça kuşatıcı bir tabloya işaret eder. Öyle kuşatıcıdır ki, örneğin Ahmet Hamdi'nin halini ironik bir dille tasvir eden Yalçın Küçük'ü bile içine alır bu tablo. Picasso'nun bambaşka bir bağlamda dile getirmiş olduğu bambaşka bir hakikatin ironik yankısıdır sanki burada söz konusu olan; yani bakış da manzaraya dahildir. Ziya Paşa'nın hali gerçekten trajiktir. Ahmet Hamdi'nin içine düşmüş olduğu hal aslında –haberli ya da habersiz– Ziya Paşa'nın halinin tekrarı olduğu için komiktir. Peki ya Yalçın Küçük? O bu tablonun neresindedir? Onun tablodaki yerini görebilmek için, Ahmet Hamdi'nin içine düşmüş olduğu o komik halin tasvirini izleyen satırları okumak yeter. Bu satırlarda Yalçın Küçük artık söz konusu tablonun tam ortasındadır.

Hiç kuşku yok ki Yalçın Küçük, Ahmet Hamdi'den çok daha 'çaplı' bir aydındır ve doğal olarak herhangi bir siyasal liderden çok, siyasî liderlik mefhumunun kendisine vurgundur. Bu nedenle, Ahmet Hamdi örneğinde net bir biçimde görülen; aydının, düşünce adamının görüşlerini iktidara, siyaset adamına sunma geleneğinin nedenleri ve sonuçları üzerinde durmak, aydının 'basiretsizliğini' burada görmek, bu basiretsizliğin sebeplerini çözümlemek yerine, o, siyasal liderliğin kendinden menkul basiretinin yanında durmayı tercih eder. Zira Küçük'e göre, liderliğin net bir tanımı vardır: "Lider, adam kullanmasını bilen adamdır." Ve elbette, "Mustafa Kemâl bir liderdir ve adam kullanmasını hep bilmiştir... Mustafa Kemâl, Limancı Hamdi'yi üç ay yanında dolaştırmış ve sonra da uzaklaştırmıştır. İsabet etmiştir. Mustafa Kemâl, üstün politikacı sezgisiyle, Ahmet Hamdi'yi kullanmamıştır." (1985: 447) Kısacası, Yalçın Küçük, aydının zaafı üzerinde durmak yerine, liderin gücü yanında durmayı seçer; dolayısıyla da, Ziya Paşa'dan Limancı Hamdi'ye sirayet eden bir zaafı aynen tekrarlar. Başka bir deyişle, devletin içindeki Ziya Paşa'da, devletin yanındaki Limancı Hamdi'de ve görünüşte devletin karşısında duran Yalçın Küçük'te hemen hemen aynı zaaf nükseder: Üçü de aslında –gerçekten ya da mecazen– 'iktidara oynamakta'dır. Bir tesadüf müdür bu? Sanmıyorum. Zira, Christoph K. Neumann'ın bir yerde söylediği gibi, Türk siyasî söylemi "güce aşık"tır ve dolayısıyla "güç konusunda epeyce kör"dür (2001: 87). Türk aydını da, tarihi boyunca –elbette genelde– bu söylemi sorgulamak yerine, aynen tekrarlamayı seçmiştir, diyebiliriz.

III

W. G. Andrews, Osmanlı gazellerinde hükümdar için büyük bir çoğunlukla 'sevgili', kul için de 'âşık' sözcüklerinin kullanıldığını söyler. Andrews, bu gazellerin, kuşkusuz farklı biçimlerde okunmaya açık çok katlı bir yapı arz etmelerine rağmen, tartışma götürmeyecek bir biçimde, Osmanlı devletindeki egemenlik ilişkilerini yansıttığını da düşünür. Ona göre, Osmanlı şiiri, hükümdarı bir aşk nesnesi olarak tanımlar ve üstelik bu aşk, son derece 'doğulu' bir aşktır. Çünkü, "Hükümdar, bir nesne olarak, bir anlamda duygusal ilişkinin hareketsiz başlatıcısıdır; aşk uyandırır, aşkın yöneldiği hedef işlevi görür, ama duygusal duruma katılması ge-

rekmez. Şiirin kimi standart mazmunlarında bu durum kendini apaçık gösterir: Gül ile bülbül, mum ile pervane ve daha genel olarak kayıtsız sevgili ile âşık. Bülbül, güle yaklaşır ve ona nağmeler söyler; pervane, mumun etrafında döner durur; âşık, sevgilinin eteğinden ayrılmaz, kûyuna gelir gider. Benzer biçimde, hükümdar, kutupsal, hareketsiz bir kendiliktir, eylemlerinden değil, doğasından gelir etkisi. Gül (mum) güzelliğiyle (ışığıyla) çeker ve dikenleriyle (sıcaklığıyla) incitir; sevgili, doğası gereği çeker ve Âşığın acısı, sevgilinin ilgisizliği veya ona karşılık vermemesi yüzündendir. Dolayısıyla, bir açıdan, aşk nesnesi, ilişkiye doğası gereği katılamaz (gül ve mum örneğinde), başka bir açıdan ise, sevgili, kayıtsızlığını yalnızca bir parça azaltmakla, iyileştirebilir, acıyı dindirebilir veya gönlü şad edebilir." Andrews'in buradan çıkardığı sonuç oldukça nettir: "Bu örüntünün, tebaa-hükümdar ilişkisinin belirli ilkelerini tanımladığı görülüyor: Sevgi dolu, şahsi sadakat, sadakat nesnesinin eylemlerinden bağımsız olarak normatiftir ve pratikte, otorite ilişkisiyle özdeş sayılan sistemin ödülleri, hükümdarın şahsi ilgisine bağlıdır nihai olarak." (2000: 117–118)



Hüseyin Cahit'in Fransız dili ve kültürüyle siyasete uyanışı, hemen hemen bütün aydınlara olduğu gibi, kendisine pek şans getirmemiş. 62 yıl süren kavgasında 1 kez Malta'ya (1920), 1 kez de İstiklal Mahkemesi'nce Çorum'a (1925) sürgüne gönderilmiş, 1954'te ise 26 ay hapis cezasına mahkûm edilmiştir.

Andrews'in yorumunu kabul edebileceğimizi düşünüyorum; ancak, iki kayıt düşerek. Birincisi, bu yorum, bir bütün olarak 'tebaa'dan çok 'aydınlar', daha doğrusu 'seçkinler' ile hükümdar arasındaki ilişkiyi betimlemek açısından uygun görünüyor. Çünkü her şeyden önce, 'tebaa', hükümdar ile ilişkilerini bu biçimde tasavvur edebilecek ölçüde 'romantik' değildir. Onlar, bu türden bir 'romantizm'in asla yeşeremeyeceği şartlar altında yaşarlar ve özelde hükümdar, genelde de iktidar ile ilişkileri yaklaşmadan çok kaçma taktikleri ile belirlenmiştir.[4] Üstelik bu gazelleri yazanlar da, elbette onlar değil seçkinlerdir. Dolayısıyla, her ne kadar şiirlerinin sesinde 'toplumun şarkısı' yankılanıyor olsa da, seçkinlerin, bu gazellerde, öncelikle kendi dertlerini dile getirdiklerini kabul etmek gerek. İkincisi, bu 'aydınlar', 'seçkinler' de sanıldığı kadar 'romantik' değildirler. Andrews'in de sezdiği gibi, bu 'romantik' gazellerde bir tür kaba 'pragmatizm' bulmak da mümkün. Gerçekten de, daha yakından bir bakış açık biçimde ortaya koyar ki, söz konusu gazeller baştan sona 'hülyalı' bir dille kaleme alınmış gibi görünse de, bu gazellerin yazarları, aşklarının bu 'hülyalı', daha doğrusu 'platonik' karakteri konusunda son derece 'uyanık'tır. Şair vuslatın -seslenilen sevgiliyi dinî-tasavvufi boyutta yorumlarsanız– imkânsız; -dünyevi-siyasal boyutta yorumlarsanız– tehlikeli olduğunun farkındadır. İktidarın çok uzağında kalmayacak kadar yakınında, çok yakınında olmayacak kadar da uzağında durmayı varoluşunun koordinatları ola-

rak belirlemiştir ve vuslattan çok seyri, sevgilinin kendisinden çok, onun kendisine sunacağı ihsanları tercih ettiğini açık bir biçimde göstermiştir. Başka bir deyişle, Andrews'in üzerinde durduğu klasik dönem boyunca, seçkinlerin hükümdarda vücut bulan devlet ve iktidarla ilişkileri, 'hülyalı' bir aşktan çok, son derece 'uyanık', rasyonel bir 'kur yapma' tarzında biçimlenmiş gibidir. Kısacası, bu dönem seçkinleri için esas olan devlettir; aşk, bahane! Ancak Tanzimat ile başlayan ve I. ve II. Meşrutiyet'lerden geçerek Cumhuriyet'le sonuçlanan tarihsel süreç içinde, aydınların devlet ve iktidarla ilişkilerinin, ölçülü ve mesafeli bir 'kur yapma'dan çok daha ileriye gittiği, hatta zaman zaman gerçek bir 'aşk hali' sergilemeye başladığı bile söylenebilir. Bu dönemde, muma (iktidara) çarpıp kavrulan bir yığın pervane (aydın), bu ümitsiz aşkın kurbanı olmuştur. Türk aydını, devlete rağmen devleti kurtarmaya kalkıştığında 'vatan'a; halka rağmen halkı kurtarmaya niyetlendiğinde 'millet'e tutulmuş; ancak, her iki 'nazende'yi de, aslında devlet ile bir ve aynı şey olarak gördüğünden, hemen her zaman aynı ateşte kavrulmuştur. Temsilcileri Ziya Paşa'dan Ali Suavi'ye, Mithat Paşa'dan Namık Kemal'e, Limancı Hamdi'den Kadroculara, hatta Yöncülere dek uzanan bir yığın 'vatansever' ve 'milliyetçi' aydın, –kimi gerçekten, kimi de mecazen– hep aynı ateşte, devlet ve iktidar ateşinde kavrulmuştur. Öyleyse bu 'aşk hikâyesi'ne daha yakından bakmak gerek.

IV

Türk aydınının, Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin çocuğu olduğunu ve esasen, bir devlet memuru veya bürokratı olarak, kendisinin Batılılaşma sürecindeki rolünü sembolize eden bir yerde, Tercüme Odası'nda doğmuş olduğunu ve kendi kimliğini de, büyük ölçüde bu süreç içinde giriştiği mücadeleler ve edindiği tecrübeler sayesinde kazandığını biliyoruz. Bu nedenle, Osmanlı-Türk aydınının yaşadığı trajediyi anlamak için, dikkatimizi, öncelikle Osmanlı-Türk modernleşme sürecine ve daha sonra da, bu süreç içinde rol almış olan farklı aktör ya da güçlere, bunlar arasındaki 'güç oyunları'nın yapısına yöneltmek durumundayız. Öyleyse, Tanzimat'tan başlamak doğru olacak.

Gökhan Çetinsaya, Tanzimat zihniyeti ile ilgili olarak, bana son derece önemli görünen iki hususa dikkat çekiyor: "İlk olarak, Osmanlı/İslâm modernleşmesi, sosyoloji ve ekonomi perspektifinden uzak, siyaset ağırlıklı bir proje olarak ortaya çıkıyor. Siyasetin ekonomiden teknolojiye her şeyi kurmaya/düzenlemeye muktedir olduğu konusunda yaygın bir kabul var. İkinci olarak, bu dönem düşüncesi mevcut siyasî, sosyal ve ekonomik süreçleri yakından takip ederek, doğrudan etkilenerek, onların içerisinde oluşuyor. Bir başka ifadeyle, 'hayat' (ya da sosyoekonomik süreçler) 'düşünce'nin önünde yer alıyor; fikirleri değişime uğratan yahut yeni teklifleri şekillendiren de Batı'dan esinlenilen 'fikirler'den çok Batı'dan adapte edilen 'müesseseler' (ve onların yol açtığı sosyo-kültürel değişme) olarak beliriyor. Bu hiç şüphesiz Türk modernleşmesinin paradokslarından birisini oluşturuyor: hayatla düşünce (ya da sosyoloji ile ideoloji) arasındaki gerilim belki de Tanzimat'ın Cumhuriyet'e devrettiği mirasın unsurlarından biri olarak görülebilir." (2001: 71) Bence, bu saptamanın en önemli yanı, Osmanlı-Türk modernleşmesinin esasen 'siyaset ağırlıklı bir proje' olduğunu vurgulamasıdır. O halde burada özellikle üzerinde durulması gereken husus, Osmanlı-Türk toplumunda 'siyaset'in nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı olmalı. Çünkü söz konusu modernleşme sürecinin "siyaset ağırlıklı bir proje" olduğunu vurgulamak, onun sosyal ve kültürel boyutlarının zayıflığına işaret etmek bakımından belki yeterlidir;

ancak, sosyal ve kültürel boyutlarda gözlenen bu zayıflığının 'siyaset' üzerindeki etkileri de son derece önemlidir. Bu koşullar altında, 'siyaset'in de son derece dar, kifayetsiz bir anlamda anlaşılacağı ve uygulanacağı aşikardır.

Bir kere, Nuray Mert'i izleyerek, Osmanlı-Türk toplumunda, her şeyden önce, "herhangi bir sonuca varmak üzere izlenen yol ve/veya uygulanan yöntemlere karşılık gelen policy ile özel bir toplumsal faaliyet türü ve alanı olarak politics" (1996: 171) arasında net bir ayrımın söz konusu olmadığını ve daha da vahimi, siyasetin genelde bu dar 'policy' anlamında anlaşıldığı ve uygulandığını söylemek mümkün. Nuray Mert, bu anlamda alınan siyasetin, 'bürokratik düzenleme'den ibaret olduğunu belirtiyor ki, bu da bize, Osmanlı-Türk toplumunda siyasetin esas olarak devletin bir fonksiyonu olarak görüldüğünü açık bir biçimde göstermektedir. Yine Nuray Mert'i izleyerek, 'politics' anlamında siyaseti, "en genel tanımı ile toplumsal farklılığı ve topluma ilişkin tasavvurların çeşitliliğini varsayım olarak alan pazarlık ve sözleşme ve diğer yandan ise tartışma ve ikna alanı olarak tarif" (1996: 172) edersek, bu tarife uygun bir siyaset tarzının, değil Osmanlı, Cumhuriyet tarihinde bile pek tecrübe edilmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz, sanıyorum.

Gerçekten de, Osmanlı-Cumhuriyet tarihinde 'siyaset' bir bakıma 'O'nun hikâyesi gibidir. Tanrı'nın kendisinin değilse de, 'O'nun yeryüzündeki gölgesinin... Murat Belge, Yahya Kemal'in 'Siyasî Hikâyeler'ini analiz ettiği ilginç bir yazısında, söz konusu hikâyelerin tamamında, anlatılan somut kahramanları aşan, başka, soyut bir 'kahraman'ın gölgesinin dolaştığını söyler. Belge'ye göre, bu gölge, devletin şu ya da bu temsilcisi veya kurumu değil ta 'kendisi'dir. Belge, ulaştığı sonucu oldukça net bir biçimde ortaya koyar: "Asıl kahraman II. Mahmut ya da bir başka padişahtır demek istemiyorum. Bana kalırsa, Hikâyeler'deki bilgelerin bilgisine sahip oldukları *nesne*, 'Damat Mehmed Paşa' hikâyesinin son cümlesinin *öznesi*'dir: 'Devlet, uysal ve uslu bendeler ister.' Bireysel padişahları aşan bir özne bu. Öyle bir özne ki, hikâyeleri anlatılan 'protogonistlerin' de (yani, Şem'i Molla, Mehmet Ali vb.), bu hikâyeleri yorumlayarak anlatan bilgelerin de bir yandan pratiklerini, bir yandan da bilinçlerini belirliyor. Hepsinin ötesinde, hikâyelerin asıl kahramanı her zaman o." (1985: 16)

Kendisine 'o', diye işaret edilebilecek bir devlet mefhumu, sanırım, dünyada çok az ulusun tahayyülünde vücut bulabilecek bir şeydir. Hatta belki de bir istisnadır, bilemiyorum; ancak, devletin tek gerçek özne olarak algılandığı ve 'siyaset' denilen şeyin de, sadece ve sadece bu öznenin işi olarak görüldüğü bir ülkede yaşadığımız kesin. Böyle bir ülkede siyasetin, özgül bir çatışma, tartışma, uzlaşma alanı olarak değil de, kısaca 'devlet aklı' ya da 'hikmet-i hükümet' denilen şeyin hayata geçirilme tarzı olarak görüleceğini söylemeye bile gerek yok sanırım. Öyleyse, Çetinsaya, Osmanlı-Türk modernleşmesinin esas olarak 'siyaset ağırlıklı bir proje' olduğunu söylediğinde, aynı zamanda bunun bir 'devlet projesi' olduğunu da söylemiş oluyor ki, bence asıl üzerinde durulması gereken husus da bu. Zira Çetinsaya'nın saptamasının ikinci önemli noktası, yani Osmanlı-Türk modernleşmesinde 'hayat'ın 'düşünce'nin önünde yer alması gerçeği, ancak bu husus göz önünde bulundurulursa anlaşılabilirmiş gibi görünmektedir. Çünkü, aşağıda daha anlaşılır kılmayı umduğum nedenlerle, 'hikmet-i hükümet' ya da 'devlet aklı' denilen şey[5] ile teoriden çok pratiğe ağırlık verme anlamında 'pragmatizm' arasında sıkı bir bağ olduğunu düşünüyorum.

Tam burada, sanırım İlber Ortaylı'nın altını çizdiği başka bir gerçeğe, yani Osmanlı modernleşmesinin, en azından baş-

langıcında, "Batı'yı hayranlık değil, zorunluluk nedeniyle" (1983, 19) model almış olduğu gerçeğine işaret etmek gerek. Dolayısıyla, Osmanlı modernleşmesi, bir 'devlet projesi' olarak, temelde düşünsel ya da teorik değil, pratik ve pragmatik motivasyonlarla harekete geçmiştir, diyebiliriz. Yine Ortaylı'ya göre, "Osmanlının Batılılığa teorik planda hazırlanmayışının en önemli kanıtı, tarih, felsefe ve edebiyat alanındaki yavaş değişmedir. Hatta Fransız idare hukuku sistemini uygulamakta tereddüt etmeyen, pratik gerekçelerle Fransız Medeni Kanununu bile adapte etmeyi düşünenlerin; çağdaş Fransız tarih metoduna, Avrupa felsefesine aynı yoğun ilgi ve yaklaşımı göstermedikleri görülüyor." (1983: 19) Hatta, biraz daha ileri giderek, Osmanlı aydınının, bizatihi teori ve fikirlere yaklaşımını bile, bu türden pragmatik bir tavrın belirlemiş olduğu söylenebilir.[6]

Ulus Baker, bir yerde, 'Rus pragmatizmi'nin özgünlüğünden söz etmişti. O, Rusların Anglo-Sakson dünyasındakinden oldukça farklı bir "pragmatizm" türüne bağlanmış olduklarını ve Anglo-Sakson tarzının "bir nevi ikiyüzlülük" hali sergileyen bir "pragmatizm" olmasına, yani "fayda"ya, dolayısıyla "pratik"e yaptığı vurguya rağmen hemen her zaman bir "felsefe", bir "teori" olarak kalmaya özen gösteren tutuk bir pragmatizm olmasına karşın, Rus "pragmatizm"inin kendini ciddiye alan bir felsefe olduğunu ve hemen her zaman, "bir felsefe mi var, tamam uygulayalım bakalım..." tarzında naif bir içtenlik ve tutarlılıkla hareket ettiğini söylemişti. Buna göre, bizim "pragmatizm"imiz ne Anglo-Sakson ne de Rus tarzına benzer, diyebiliriz. Gerçekten de nev'i şahsına münhasır bir 'tarz'ımız vardır bizim; daha doğrusu, tarzsız bir "pragmatizm"imiz vardır. Zira ister istemez 'teori'yi akla getirecek olan 'pratik'e bile değil, doğrudan 'çıplak', 'yalın', 'sade' 'hayat'a öncelik veren bir 'pragmatizm'dir bu.

Bu 'teorisizlik' halinin teorisini sunmayı amaçladığı bir eserinde Peyami Safa da –görece erken bir tarihte– aynı vaziyete işaret etmişti. Safa burada, "kitabdan" ve "hayattan" doğan ihtilaller arasında kategorik bir ayrım yapıyor ve Türk ihtilalinin ikinci türden bir ihtilal olduğunu vurguluyordu. Ona göre, "Türk inkılâbının bir kitabı varsa canlı tarihtir ve hayatın ta kendisidir." (1990: 191) Peyami Safa, Türkiye örneğinde "evdeki pazarla çarşı arasındaki mesafe"nin, "bütün hayal inkisarlarını bertaraf edecek kadar" kısalmış olduğunu; daha doğrusu, "bu hesab"ın "çarşının içinde" yapılmak durumunda olduğunu söyler ki, bu da bize, söz konusu ihtilal tarzının tercihten çok bir zaruretin sonucu olduğunu gösterir. Yani biz "kitab"a karşı "hayat"ı tercih etmiş falan değiliz. Daha çok, "hayat" bize "kitab"ı bir tarafa bırakmayı dayatmış gibidir. Kısacası, örneğin Rus anarşistleri arasında rastlanan, son derece bilinçli –dolayısıyla bir o kadar teorik ve entelektüel nitelik taşıyan– bir 'antientelektüalizm'in ürünü olarak görülebilecek türden bir 'hayat' ve 'eylem' vurgusu değildir burada söz konusu olan. Zira burada 'vuran' da 'vurgulayan' da 'hayat'tır. Dolayısıyla, böyle tuhaf bir biçimde *özneleştirilmiş*, hatta *kişileştirilmiş* bir 'hayat' mefhumu karşısında; yaşayan, canlı, somut varlıklar olarak bize düşen 'refleksiyon'dan ziyade 'refleks'lerimize güvenmek ve onlara bel bağlamaktır.

Cemil Oktay, bir makalesinde, klasik 'Osmanlı siyasî ideolojisi'nin 'mahremine nüfuz edebilmek' için, 17. yüzyıl kalemlerinden Nâbî'nin ünlü "Devlet âheste gerektir..." tavsiyesinin ruhunu anlamak gerektiğini söylemişti. Oktay'a göre, bu tavsiye kısaca şöyle açılabilir: "İyi tartılmamış, özen içermeyen, alelacele oluşturulan hareketler, kararlar, genelde Osmanlı insanını, doğal olarak Osmanlı bürokratını yadırgatır. Onların dünyasında geleneklere ve alışkanlıklara ters düşme-

den, yeni oluşumlara, istimâletle uymak esastır. Hâlin icabını yerine getirmeye çalışırken, zarurete yanıt aranırken, mirası kıskançlıkla korumak, geleneğin üzerinde titremek..." (2001: 34) Ancak, Tanzimat ve sonrasında, 'hâlin icapları' ya da 'zaruretler' ile 'miras' ve 'gelenek' arasındaki uçurum giderek öylesine büyümüştür ki, sanki bunlar arasındaki ilişki tersine dönmüş, böylece 'hâlin icapları'nı ve 'zaruretleri' yerine getirmenin kendisi kuşakların birbirine devrettikleri bir 'gelenek', bir 'miras' haline gelmiştir. Başka bir deyişle, klasik Osmanlı dünyasının 'âheste' siyasal yaşamı, içine girilen 'hâl'in hızlanması nedeniyle önce bir 'atalet' içine düşmüş, daha sonra da, bu 'atalet'ten kurtulmaya yönelik 'telaşlı' arayışlara vesile olmuş gibidir. Kısacası, geleneğin değil 'hâl'in belirleyici olması ve dolayısıyla, bu 'hâl'in dayattığı zaruretlere acilen çözüm bulma 'telaşı', Osmanlı-Türk modernleşmesinde, söz konusu projenin tasarımından çok uygulamasına mesai harcanmasına ve doğal olarak da, 'fikir'den çok 'fiil'e ağırlık verilmesine yol açmış görünmektedir.

Sadece bu durum bile, Osmanlı-Türk aydınlarının nasıl bir trajedi içinde rol aldıklarını anlamak açısından yeterli görülebilir, sanıyorum. 'Fikir'den çok 'fiil'in, dolayısıyla da 'siyasal akıl'dan çok 'siyasal irade'nin ya da Muhammed Arkoun terminolojisini kullanırsak, 'siyasî düşünce'nin değil 'siyasî mütehayyile'nin[7] (2000: 79) belirleyici olduğu bir süreçte, aydın olmak, aydın rolünü üstlenmek son derece güç, hatta son derece tehlikeli bir şey olsa gerek. Osmanlı-Türk aydınının içinden geçtiği tarihsel süreç ve bu süreç içinde yaşadıkları tecrübeler de, bu güçlük ve tehlikelerin açık birer göstergesidir zaten.

Bu yazının başında Türk aydınının siyasetle 'içli dışlı' olduğundan söz etmiştik. Sonra da bunun bir tercihten çok bir mecburiyet olduğundan... Şimdi, siyasetle 'içli dışlı' olmanın ilk bakışta görüldüğünden çok daha derin bir anlama sahip olduğu rahatlıkla görülebilir sanıyorum. Türk aydını gerçekten siyasetle 'içli dışlı'dır. Hem içinde hem dışındadır çünkü. Hem içerilmiş hem de dışlanmıştır. Aynı anda her iki hale de mecbur bırakılmıştır. Bana öyle geliyor ki, mesele 'irade' ile 'akıl' arasındaki o kadim gerilimle ilgilidir. Bu nedenle, aşağıda 'siyasal irade'yi 'siyasal aklın' önüne, hatta üstüne çıkaran toplumsal koşullar üzerinde durmaya çalışacağım.

V

Siyaset, ister 'policy' ister 'politics' olarak anlaşılsın hemen her yer ve zamanda esas olarak bir 'güç oyunu'dur. Hatta siyasetin nasıl anlaşılacağı ve uygulanacağı bile, büyük ölçüde bu 'güç oyunu'nun doğasına bağlıdır, diyebiliriz.

Analitik amaçlarla, 'iki kutuplu' ve 'çok kutuplu' olmak üzere, iki temel güç oyunundan söz edebileceğimizi düşünüyorum. Bunlara, 'aritmetik' ve 'geometrik' güç oyunları da diyebilirdik elbette. Çünkü iki kutuplu güç oyunlarında, iktidar ile 'muhalefet' arasındaki ilişkiler, nihayetinde gücün tek bir kutupta yoğunlaştığı aritmetik bir 'bölme-toplama işlemi' sayesinde, hiyerarşik bir düzen içinde örgütlenmiştir ve bu hiyerarşik düzen, 'güçler dengesi'nden çok, bir 'güç dengesi'ne dayanır. Başka bir deyişle, burada 'denge', güçler arasında paylaşılamamış görece özerk bir zemin üzerinde değil; tam tersine, belirli bir gücün hegemonyasını kurduğu, dolayısıyla onun tahakkümü altına girmiş olan bağımlı bir zemin üzerinde kurulmuştur. 'Muhalefet' burada, 'güçler dengesi'nin kurucu bir öğesi olarak değil, daha çok, bu 'güç dengesi'ni kendi lehine bozmaya çalışan, dolayısıyla da asıl olarak yıkıcı ve negatif bir güç odağı niteliği taşıyan bir öğe olarak yer alır. İktidarın karşısındaki 'muhalefet' kutbunu tırnak içine almamızın nedeni de budur zaten.

Zira bu tür 'iki kutuplu güç oyunları'nda, aslında muhalefete ayaklarını basabileceği hiçbir meşru zemin bırakılmamıştır. Dolayısıyla, bu tür rejimlerde muhalefet, sadece 'takiyye'ye başvurarak, yani kendini gizleyerek var olabilir. Ancak burada vurgulanması gereken nokta şu: Bu tür rejimlerde, 'gizlenmiş' de olsa muhalefet vardır ve güç oyununa aktif bir öğe olarak katılır; yani, bu tür rejimlerin ayırt edici özelliğini, muhalefetin yokluğunda değil, daha çok onun bastırılma, rejimin meşru sınırları dışına itilme tarzında aramak gerekir.

Üzerinde durulması gereken diğer –belki çok daha– önemli bir özellik de, iki kutuplu güç oyunlarında, muhalefetin de, tıpkı iktidar gibi esasında tek bir kutupta yoğunlaşma eğiliminde olmasıdır. Başka bir deyişle, bu tür rejimlerde, tıpkı iktidar gibi, muhalefet kutbu da 'hegemonik' bir yapı arz eder. İktidar odağı nasıl muhalefet odağına karşı olan güçlerin toplamını –matematiksel bir toplama işlemiyle– kendi hanesine kaydediyorsa, muhalefet odağı da, aynı şekilde, iktidar odağına karşı olan güçlerin toplamını kendi hanesine kaydetmeye eğilimlidir. Böylece, hegemonik iktidar ve hegemonik muhalefet odaklarının yarattığı bu karşılıklı vakum içinde –bünyesinde 'çoğulluk' ve 'medeniyet' anlamlarını da barındıran– 'politics' olarak siyasetin sergilenebileceği zemin insanların ayaklarının altından çekilip alınmış olur. Doğal olarak, siyaset olarak geriye kalan, sadece iktidarın eylediği, 'muhalefet'in şu ya da bu şekilde karşıladığı; ancak diğerlerinin sadece seyrettiği bir tür 'policy' tarzıdır. Kısacası, iki kutuplu güç oyunlarında, 'politics' anlamında siyaseti mümkün kılan 'araf' yoktur; siyasal aklın ayaklarını basacağı bu zemin, 'cehennem'i dayatan iktidar ile 'cennet'i vaat eden muhalefet güçleri arasındaki girdap içinde kaybolmuştur.[8]

'Çok kutuplu güç oyunları'na gelince, burada, iktidar ve muhalif güç odakları hiyerarşik değil, geometrik bir düzen içinde örgütlenmiştir, diyebiliriz. Başka bir deyişle, 'çok kutupluluk' nedeniyle, güç oyunu, güçlerin hiçbirinin mutlak hâkimiyet kuramadığı, paylaşamadığı 'boş' bir alanın ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. 'Politics' anlamındaki siyaseti mümkün kılan da işte bu 'hiç kimsenin olamadığı için herkesin olan boş alan'dır. Buna, belki de iktidarın boş bıraktığı, daha doğrusu bırakmak zorunda kaldığı alan demek, daha doğru olur. Çünkü, iktidar aslında her yerde 'bencil'dir ve doğal olarak, sahip olduğu 'mülk'ü hiçbir güçle paylaşmak istemez; sadece, paylaşmak zorunda kalabilir. Bu nedenle, muhalif güçlerin serbestçe dolaşabileceği, özgürce kendini ifade edebileceği 'boş' bir alan bırakmak, iktidarın tercih ettiği değil, mecbur kaldığı bir şeydir, demek çok daha doğru olacaktır.[9]

Bu iki 'güç oyunu' arasındaki önemli farklılıklardan biri, iktidarın statüsüyle ilişkilidir, diyebiliriz. İki kutuplu güç oyununun oynandığı rejimlerde, 'güç dengesi' iktidarın; buna karşılık, çok kutuplu güç oyununun oynandığı rejimlerde ise, tam tersine, iktidar 'güçler dengesi'nin fonksiyonu halindedir. Bunun en önemli sonucu şu: Birinci durumda, 'fiili' iktidar söz konusudur ve bu iktidarın meşrulaştırılma gibi bir sorunu ya hiç yoktur ya da ancak daha sonra, bizzat bu 'fiili' iktidarın kendisi tarafından çözülecek bir sorun olarak görülür. Başka bir deyişle, burada iktidar meşruiyet zemininde inşa edilmez, tam tersine, bizzat bu meşruiyet zemininin kendisi iktidar tarafından inşa edilir. Buna karşılık, ikinci durumda, yani iktidarın 'güçler dengesi'nin fonksiyonu olduğu rejimlerde meşruiyet, iktidarın –kelimenin gerçek anlamıyla– 'temel' sorunlarından biridir ve iktidarın varlığı, büyük ölçüde bu temel sorunun çözümüne bağlıdır. 'Politics' anlamında siyasete yer açan temel özellik de bu olsa gerek. Bu nedenle, toplumda



Memduh Şevket Esendal, devlet ve aydın aşkının nevi şahsına münhasır örneklerindendir. Tanıl Bora'nın sözleriyle "...Muhafazakârlığı ters köşeye yatırabilen bir muhafazakâr ve Kemalizmi ters köşeye yatırabilen bir Kemalist olarak düşünsel portresini çizmek mümkündür. Onun, 'Türk insanı'nın resmî görüşü ile 'sahici' kişisel görüşü arasındaki yarılmayı temsil ettiğini düşünebiliriz'.

iktidar ya da iktidar üzerinde söz hakkı talep eden –tek ya da iki değil– çeşitli güç odakları olması ve iktidarın var olabilmek için bunların rızasını almak zorunda kalması, tek ya da iki değil çok özneli bir siyasal yaşamın ortaya çıkmasına, siyasetin toplumsal bir müzakere alanı haline gelmesine katkıda bulunan en önemli faktörlerden biri olarak görülebilir sanıyorum.

Osmanlı-Türk modernleşmesinde, 'düşünce'nin değil 'hayat'ın önde olmasının, hatta bizzat düşünce alanında, çağdaş Batı siyaset felsefesinin değil de, daha çok Comte ve Durkheim sosyolojisinin belirleyici olmasının nedenini de belki burada, Osmanlı-Türk toplumunun 'iki kutuplu güç oyunları'na dayanan siyasal yapısında aramak gerek. Gerçekten de, ilginçtir, bizde iktidarın 'kaynağı'nı sorgulayan siyaset felsefeleri, modernleşmeci aydınların neredeyse hiç dikkatini çekmemiş; buna karşılık, 'düzen' ve 'ilerleme'yi, hepsinden de önemlisi 'düzen içinde ilerlemeyi' şiar edinen pozitivist sosyoloji, neredeyse tümünün temel referansı olmuştur. Elbette, basit bir tesadüf olamaz bu.[10]

Mümtaz'er Türköne, bir makalesinde, Batı siyaset felsefesinin dinamiğini, 'iktidar hakkı' talep eden dini, sosyal ve siyasal güçlerin meşruiyet arayışlarına bağlar ve Osmanlı toplumunda, siyaset felsefesine yer olmayışını da, Osmanlı'da 'iktidarın kaynağı' hakkında hiçbir ciddi arayış ve sorgulamanın olmamasıyla, böyle bir şeyi ihtiyaç olarak dayatacak toplumsal ve siyasal çatışmaların görülmemesiyle açıklar. Zira, Türköne'ye göre; "Osmanlı siyasî toplumunda, siyasî iktidarın meşruiyeti basit ama çarpıcı bir arguman üzerine inşa edilmektedir. İktidar, ne şekilde teşekkül etmiş olursa olsun, 'adalet'le hükmettiği takdirde meşrudur. Padişah, iktidarının meşruiyetini ilahi bir kaynağa dayandırmamaktadır; adaletle hükmettiği sürece yönetme hakkı meşruiyetini sürdürecektir. Böyle bir kavramlaştırmada, kılı kırk yaran akıl yürütme-

lerin yeri yoktur: 'adalet'le yönetmenin tekniğini açıklayan 'nasihatname' türü eserler, maksadı gerçekleştirmek için kâfidir. Kısaca, siyasal felsefenin kök salacağı, besleneceği bir çatışma zemini ortada yoktur. Siyasal iktidar rakipsizdir; rakipsiz olunca, bu iktidarın meşruiyetini sorgulayacak, yeni bir meşruiyet temeli oluşturacak tezlerin göreceği karşılıklar çok zayıf olacaktır." (1995: 296) Kolayca görülebileceği gibi, "meşruiyet" burada iktidarın kaynağına ya da temellerine değil, daha çok faaliyetlerine bağlanmıştır. Tûba Ağacı benzetmesine geri dönersek, Osmanlı devlet geleneğinde 'meşruiyet'in, ağacın gökyüzüne uzanan köklerinden çok, yeryüzüne sarkan dallarına ve onun gölgesi altında toplanmış kulların iştiyak menziline giren meyvelere işaret etmektedir, diyebiliriz. Devletin sayesinde, yani gölgesinde bekleşen kullar da, gayet doğal olarak, "yenecek üzüm" bulabildikleri sürece "bağını sormama" gibi son derece "tamahkâr" bir geleneğe bağlıdırlar zaten.

Türköne, modernleşmenin başlangıcındaki bu 'siyasal felsefe eksikliği'nin, iki belirleyici tutumun ortaya çıkmasına neden olduğunu söylüyor: "Birincisi; Batı'dan gelen her türlü siyasî kurama, olağanüstü bir pragmatizmle yaklaşmak ve pratik formülasyonlara ulaşmak; ikincisi ise, modernleşme ile başlayan siyasî meşruiyet krizinin yol açtığı çatışmalarda yeni siyasî taleplerin, modern dünyanın ürettiği kuramları araçsallaştırması." (1995: 296) Burada, Türköne'nin değindiği ikinci nokta özellikle önemli görünüyor. Çünkü, 'siyasî meşruiyet krizi'nin ortaya çıktığı koşullar altında da, modernleşmeci aydınların, genelde düşünce, özelde de siyasal felsefe karşısındaki tutumlarında ciddi bir değişme olmadığını vurguluyor. Bu noktada, gerçekten de ciddi bir değişme görmüyoruz; çünkü, Osmanlı-Türk toplumunda 'meşruiyet krizi' hemen hiçbir zaman 'meşruiyetin kaynakları'na inecek, sorgulama ve tartışmaları bu düzeyde yapmayı gerekli kılacak denli derinleşmiş görünmüyor. Dolayısıyla, hemen her zaman, temel siyasal sorun, meşruiyetin 'inşa'sından çok 'ihya'sı ya da yeni koşullara uygun bir 'restorasyon'u oluyor. Bunun temel nedeni de, sanırım, Osmanlı-Türk modernleşmesinin 'siyaset ağırlıklı' bir 'devlet projesi' olması ve doğal olarak, 'yeni toplumsal temeller' üzerinde yükselecek 'yeni bir devlet' inşasını değil, zaten mevcut olan bir devleti 'yeni toplumsal dayanaklar' bularak ihya etmeyi amaçlamasında yatmaktadır.[11]

VI

Osmanlı-Türk modernleşmesinde toplumsal değil, siyasal dinamiklerin etkin olmasının, aydınların bu süreç içinde yaşadıkları trajediyi doğuran ve besleyen faktörlerin başında geldiği söylenebilir. Hiç şüphe yok ki, bu trajedinin en önemli veçhesi, 'siyasal akıl' ile 'siyasal irade' arasındaki çatışma ve çekişmedir. Toplumsal dinamiklerin görece etkin olduğu dönemlerde, 'siyasal akıl' ile 'siyasal irade' arasındaki çatışmanın büyük ölçüde örtük kaldığını; ancak, siyasal dinamiklerin görece etkin olduğu dönemlerde, bu çatışmanın, son derece açık bir hal sergilediğini söyleyebileceğimizi düşünüyorum.

Söz konusu çatışmanın, en açık hallerinden birini, sanırım, birinci ve ikinci İttihat ve Terakki arasındaki kırılma anında görebiliriz. Bilindiği gibi, İttihat ve Terakki'nin temelleri, 1877'de II. Abdülhamit tarafından dağıtıldıktan sonra, faaliyetlerini Avrupa'da ve gizli biçimde yurtiçinde sürdüren Yeni Osmanlılarca atılmıştır. Suavi Aydın, bu birinci İttihat ve Terakki'nin ayırt edici özelliklerini şöyle sıralıyor: "1) İçinde imparatorluğu oluşturan her unsurdan üye olduğu gibi; Cemiyet, Abdülhamit karşısında Ermeni örgütleriyle işbirliği yapmaktan geri durmamış-

tır. 2) İçinde ağırlığı askerler oluşturmazlar. Devrimci niteliğine karşın cemiyet sivil kuruluşlara özgü 'demokratik tartışma' geleneğini benimsemiştir. 3) Cemiyet, çok açık bir biçimde Osmanlıcıdır. 4) Cemiyet'in fikri donanımı, büyük ölçüde Fransa kaynaklıdır." (2001: 118)

İlk nüvesi Talât Bey tarafından 1906'da Selânik'te kurulan 'Osmanlı Hürriyet Cemiyeti' olan İkinci İttihat ve Terakki ise, yine Suavi Aydın'ın sözleriyle, "en başta, birinci oluşum ile organik ilişkisi olmaması bakımından ayrıdır. İkinci oluşum, Abdülhamit idaresinden rahatsız asker ve küçük memurların, entelektüel önderlerden yoksun biçimde 'kendiliğinden' giriştikleri paramiliter bir örgütlenme olarak görülebilir." (2001: 124) Bu oluşumun, ilkinden farklı olan diğer bir yanı da şu: Birinci olarak, daha çok Fransız ve Anglosakson düşüncesinin etkisi altında şekillenmiş fikir iklimi içinde hareket eden birinci İttihat ve Terakki'nin tersine, ikinci İttihat ve Terakki, esas olarak Alman düşünce ve devlet anlayışının etkisi altındadır. Başka bir deyişle, birincisinin esasen 'naif bir entelektüel' hareketten ibaret olmasına karşılık, ikinci İttihat ve Terakki, paramiliter güçleri harekete geçirmeyi amaçlayan, yani 'komitacılığı' temel yöntem olarak benimseyen, dolayısıyla da, 'nazarî' değil, daha çok 'askerî' terimlerle konuşmayı tercih eden bir örgütlenmedir. İkinci olarak, ilk oluşumun aksine, bu ikinci İttihat ve Terakki, geniş bir Osmanlılık zemini üzerinde değil, "gizli bir Türkçülük faaliyetiyle İmparatorluğun 'Türk' öznesi etrafında restorasyonu" temelinde siyaset yapma niyetini taşımaktadır. (Aydın, 2001: 126-125)

İşte bu iki İttihat ve Terakki arasındaki kırılma anı, Talât Bey'in Selânik'te kurduğu 'Osmanlı Hürriyet Cemiyeti' etrafında oluşan aktiviteyi değerlendirmek isteyen Paris grubunun, Dr. Nâzım'ı oraya göndererek, bu cemiyetin 'İttihat ve Terakki' adını almasını sağlaması ve böylece Selânik'in, İttihat ve Terakki'nin iç, Paris'in de dış merkezi haline gelmesidir. (Aydın, 2001: 124) Bunun bir 'birleşme' değil, bir 'kırılma' ya da 'kopma' anı olarak görülmesi gerekir; çünkü, bu buluşma sonrasında gelişen olaylar, 'düşünce' ile 'eylem'in, 'akıl' ile 'irade'nin kaynaşmasından çok kapışmasına yol açmış ve ne yazık ki, 'eylem'in 'düşünce'yi, 'irade'nin 'aklı' bastırması, boyunduruk altına almasıyla sonuçlanmıştır, diyebiliriz. Çünkü, bu andan sonra, Suavi Aydın'ın sözleriyle, "...Selânik eyleyecek, Paris ise seyredecekti. Bundan böyle İttihat ve Terakki'ye paramiliter etkinliğin kuralları ve bu subay-küçük memur grubunun milliyetçi fikirleri yön verecektir." (2001: 124)

'Akıl' ile 'irade' arasındaki bu açık çatışmanın ilginç bir örneği, yine bu kırılma anında yaşanır. İttihat ve Terakki'nin İstanbul, Paris, Cenevre ve diğer şubelerinde kabul edilmiş olan 'Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti' ibaresi, Dr. Bahaeddin Şakir'in kuryeliği ile gelen bir talimatla 'Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti' olarak değiştirilir. Bu açık 'saçmalık' karşısında, birinci İttihat ve Terakki'nin üyelerinden biri olan İbrahim Temo, haklı olarak şunları söyler:" (B)aşka yapılacak iş kalmamış da, böyle çocukçasına altüstlere önem verdiklerine şaşarak, haydi alınız mührünüzü, biz bu boğuşmamıza devam edeceğiz ve böyle vefasız bir varakı mührü kim okur, kim dinler deyip reddetmek istedik." (Aktaran, Aydın, 2001: 124) Kısacası, tam anlamıyla 'akıldışı' bir durum söz konusudur. Ancak, kuşkusuz, 'irade'nin işleri içinde, gayet doğal olarak, 'aklın' asla anlayamayacağı türden işler vardır. Zira, Suavi Aydın'ın son derece doğru saptamasıyla, "Böyle küçük küçük tasarruflarla" aslında "iktidarın gerçek sahibinin kimler olduğu hissettirilmeye çalışılmış; son sözü silahı elinde tutanların söyleyeceği her vesile ile hissettirilmiştir." Ve gerçekten de, "o zamandan beri son sözü hep silahı elinde tutanlar söylemiş;

bu insiyatifi hiçbir biçimde elden çıkarmamaya çalışılmıştır." (2001: 124)

VII

'Son sözü hep silahı elinde tutanlar'ın söylemiş olduğu gerçeği, ne yazık ki, Cumhuriyet döneminde de pek değişmedi. Başka bir deyişle, 'siyasal irade', bu dönemde de daima 'siyasal aklın' önünden gitti. Dolayısıyla aydınlar bu dönemde de siyasî iradenin hem cazibesinden –doğal olarak– hem de gazabından kurtulamadılar.

Cumhuriyet'in son derece "radikal bir kültüralist proje"nin ürünü olduğunu; bu projenin "kültürün icadı etrafında", "devlet seçkinleri ve entelektüeller arasında bir ittifak ve buna dayalı bir iktidar tekniği oluşturduğunu" ve bu sayede Türkiye'de "entelektüellerin güçlerini azami noktaya çıkarabilme" imkânı yakaladıklarını (Taşkın, 2007: 40-43) biliyoruz. Ancak burada söz konusu "iktidar tekniği"nin ne tür bir "ittifak" anlayışına sahip olduğunu ve şu ya da bu şekilde ittifak yaptıkları kesimlerin, güçlerini "azami" hangi noktaya kadar çıkarmalarına izin verecek olduklarını; yani söz konusu iktidar anlayışının 'sabır' ve 'tahammül' sınırlarını da hesaba katmak zorundayız. "Azami" "en çok" demek, ancak "en çok" her zaman "çok" anlamına gelmez; özellikle de Türkiye'de "devlet seçkinleri"nin ittifak kurdukları herhangi bir kesime, örneğin "entelektüeller"e tanıdıkları imkânların sınırlarına işaret ettiğinde... Bu nedenle, "aydınlar"ın siyasetle ilişkilerinde yaşadıkları trajedinin Cumhuriyet'le birlikte sona ermediğini, tam tersine hemen hemen aynen, neredeyse hiçbir sapağa sapmadan uzunca bir süre tamamen eski mecrasında akıp gittiğini söyleyebileceğimizi düşünüyorum.

Kemalizmle uyumlu bir millî kurtuluş hareketi teorisi, daha doğrusu ideolojisi üretmeyi amaçlayan (Kayalı, 1994: 16) *Kadro* hareketinin '30'lu yıllardaki macerası ve akıbetinin, bu sürekliliğin en iyi göstergelerinden biri olduğu söylenebilir. Zira onlar da, tıpkı Osmanlı'daki 'ata'ları gibi, 'siyasal aklın gücü'nü kullanarak iktidara oynamış; ancak, nihayetinde kaderleri, sadece ve sadece, 'siyasal iradenin gücü'nü temsil eden iktidar tarafından "toplumdaki diğer elitlerin elenmesinde kullanılmak olmuştur." (Tekeli-İlkin, 1984: 45) Aslında *Kadro*'nun dramı, 'teori'den çok 'hayat'a yaslanmayı, yani 'teorik tutarlılık'tan çok 'pratiğe tutunma'yı önemseyen bir harekete, sistematik bütünlük kazandırmak gibi 'ütopik' bir amacın peşinden koşmaktan kaynaklanıyordu. Oysa *Kadro*'nun en önemli teorisyeni olan Şevket Süreyya Aydemir'in bizzat kendisinin alıntıladığı bir sözde görüyoruz ki, Mustafa Kemal, Emil Ludwig ile yaptığı bir söyleşide, "Benim takip ettiğim hattı hareket, ancak kendi fikrimin mahsulüdür." diyor (1999: 420). Sadece bu söz bile, Cumhuriyet'te fikrin nasıl bir rolü olduğunu ve olabileceğini görmek için yeterlidir, sanırım. Son derece açıktır ki, Cumhuriyet'i kuran siyasî irade için, 'fikir' niyettir. Aklın, tartışmak için ortaya attığı bir iddia değil; iradenin, uygulamak için kalbinde –bir 'sır gibi'– sakladığı niyet...

Bilindiği gibi, 'Kemalizmin –paradoksal biçimde– antidoktriner bir 'izm' olduğu savı, yaygın kabul gören bir savdır. Genelde, doktrinlerin 'kapalı' dogmatik yapısı karşısında, Kemalizmin 'açıklığı'na olumlu bir değer atfedilir. Ancak bu 'açıklık' ile Türk siyasal kültürünün pragmatik niteliği arasındaki bağlar üzerinde pek durulmaz. Oysa Kemalizmin 'açıklığı'nı bu pragmatik siyasal kültürün bir etkisi olarak görmek, onun içerdiği tehlikeleri de gün ışığına çıkarabilir, sanıyorum. En azından şunu görebiliriz: Kemalizmin bu 'açıklığı', çoğu durumda, Türkiye'de düşüncenin gelişiminin önünü kapatmıştır.[12] Çünkü bu 'açıklık', pratikte, düşünceden çok hayata inanmayı ve dayanmayı esas aldığından, dü-

şüncenin 'ideal'leri yerine hayatın 'gerçek'leri peşinden sürüklenme sonucunu getirmiş ve böylece, doğal olarak öncelikle düşüncenin, elbette daha sonra da hayatın –kelimenin gerçek anlamında– daralmasına yol açmıştır, diyebiliriz.

Bu 'daralma'yı, en açık biçimde, sanırım, *Kadro* hareketinin serüveninde görebiliriz. Zira *Kadro*'nun serüveni bize gösteriyor ki, onlar için de fikirden çok aslında niyet önemli olmuştur. Daha doğrusu, niyetlerine ulaşamayınca fikirlerinin önemi kalmamıştır. İktidarın 'kadrosu' olmayı arzulamışlardır ve iktidar bu arzularına cevaz vermeyince, fikirlerinin peşine düşmek yerine, gerçekten ya da mecazen 'zoraki diplomat' olmayı tercih etmiş; 'zoraki'yi tercih etmenin içerdiği teorik çelişki üzerinde durmak, çıkışı bu çelişki üzerinde düşünme faaliyeti içinde aramak yerine, hayatın önlerine sermiş olduğu yolda yürümeyi 'seçmek' zorunda kalmışlardır.

VIII

Peki, Osmanlı-Türk aydınının, devlet ve iktidar ile oynamaya kalkıştığı bu trajik 'oyun'un bir finali oldu mu? Elbette oldu! Bu 'final'de rol alan son oyuncuların, *Yön* dergisi etrafında toplanan aydınlar olduğunu düşünüyorum. 'Final' ya da 'son' sözcüklerinin nihayetinde 'perdenin kapanması'na işaret etmediği gerçeğini de eklememiz gerek elbette. Zira bazen perde henüz kapanmamış olduğu halde oyun çoktan bitmiş olabilir. Burada olan da böyle bir şeydi sanırım. Söz konusu trajik oyunun 'final'inde *Yön* dergisi etrafında toplanan aydınlar rol aldı. Onlardan 'rol çalıp' oyunu devam ettirmek isteyenler oldu, ne yazık ki hâlâ da varlar ve büyük bir ihtimalle gelecekte de olacaklar elbette; zira henüz 'perde kapanmadı'. Ancak –bana öyle geliyor ki– oyun bitti! *Yön*'ün –niyet ettiği şeye rağmen– bize gösterdiği asıl gerçek buydu!

Yön'ün '60'lı yılların *Kadro*'su olduğunu; "tıpkı *Kadro* gibi Türkiye'nin temel sorunlarının geniş anlamdaki iktidara yol göstererek çözülebileceği" inancıyla harekete geçmiş olduğunu söylenir(Kayalı, 1994: 23). Ancak, *Kadro* ile *Yön*'ü bu şekilde benzeştirmek, önemli bir gerçeği gözden kaçırmak olacaktır. Aslında, bu iki derginin ve bunlar etrafında bir araya gelmiş olan aydın gruplarının amaçları arasında esaslı bir farklılık vardır. Hikmet Özdemir'in de vurguladığı gibi, bunlar arasındaki en önemli farklılık; "*Kadro*'nun iktidarın sözcülüğünü, *Yön*'ün ise iktidarı hedefleyen bir grubun sözcülüğünü yapmasıdır." (1986: 274-275), diyebiliriz. Zaten, söz konusu dergilerin isimleri bile, bu farklılığın açık işaretleri gibidir: İlki, iktidarın 'kadro'su olma ya da en azından buna dahil olma arzusunun; ikincisi ise, doğrudan iktidara yönelme tutkusunun göstergesidir. *Kadro*, 'kurtuluş' hareketini gerçekleştirmiş olan seçkinlere, bu hareketin teorisini, daha doğrusu doktrinini sunmaya çalışıyordu; *Yön* ise, bizatihi kurtuluş hareketine dönüşecek olan bir teori ya da doktrin peşindeydi ve bu nedenle, bir anlamda, Osmanlı-Türk aydınının o klasik 'Memleket nasıl kurtarılabilir?' sorusuna ciddi bir geri dönüşü temsil ediyordu.

Başka bir önemli farklılık da şu: *Yön* sözlüğünde, 'halk' sözcüğüne başvuru, *Kadro*'nun ve belki de, daha önceki tüm aydın hareketlerinin sözlüğünde olduğundan çok daha fazladır ve bu da, *Yön* hareketinin antenlerini esas olarak devlete çevirmiş olmasına rağmen, kitlelerle temas kurmayı, ayaklarını toplumsal bir zemine basmayı da göz ardı etmeyen farklı bir siyaset peşinde olduğunun göstergesi olarak alınabilir. Ancak bunun, açık bir yönelimden çok, son derece muğlâk bir kararsızlık anını temsil ettiği de eklenmeli. Zira bu farklılık, köklü bir benzerlikle el ele gitmektedir. Zira tıpkı diğer aydın hareketleri gibi, *Yön*cüler de, halkın kendisinden çok, 'halk' sözcüğü-

nün tılsımına başvurmayı tercih etmiş; tıpkı diğerleri gibi, fikirlerini –paradoksal biçimde– bu türden muğlak terimler sayesinde netleştirmeye çalışmış gibidirler. Örneğin, Türk düşünce tarihinde birçok açıdan marjinal bir yer işgal eden İdris Küçükömer için bile, 'halk', "türdeş bir topluluğu ve kolektif iyiliği" temsil eder (Mert, 2000: 72) ve dolayısıyla, 'olgusal' değil, büyük ölçüde hayali bir nitelik taşır. Kısacası, hem özelde Küçükömer için hem de genelde *Yön*cüler için, 'halk', esas olarak siyasal değil, ideolojik bir referans noktasıdır. Dolayısıyla, *Yön*'ün gerçek siyasal referansları, tıpkı kendilerinden önceki aydın hareketlerinde olduğu gibi, politikacılara, bürokratlara, "zinde kuvvetler"e, kısacası devlete ve iktidara çevrilmiştir. Onlar da, tıpkı diğerleri gibi, devlete "aşkla" bağlanmışlar ve devletin özünde masum olduğuna; belirli bir anda etrafını kuşatan ya da hatta tüm vücuduna nüfuz eden kötülükler ne olursa olsun, onun asla kirlenmeyecek bir 'ruh'a sahip olduğuna inanmışlardır. Bu nedenle de, 'devleti kurtarmak', onların, hemen her zaman en ulvi davaları olmuş ve ilginçtir, tam da bu nedenle er ya da geç devletin hışmını üzerlerine çekmişlerdir.

Hikmet Özdemir, *Yön* hareketini incelediği tezinin önsözünde, ulaşmış olduğu sonucu oldukça samimi bir biçimde dile getirir: "1960'lar Türkiyesi'nin Jön Türkleri olarak düşünce ile eylemi birleştiren öteki insanları olduğu gibi *Yön*cüleri de seviyorum ve her birine ayrı ayrı saygı duyuyorum. Ama bir araştırmacı olarak onlarla ilgili kişisel değerlendirmemi açıkyürekle söylemek isterim. Bana bir soru sorulsa, denilse ki, 'Arkadaş, sen bu konuyu inceledin. Bize birkaç cümlede radikal solcu diye tanımladığın bu kişilerin kimler olduklarını ve nasıl bir eylemde bulunduklarını özetler misin?' Hiç çekinmeden Franz Kafka'nın şu satırlarını okurum: 'Tüm günahlarının türediği iki büyük günah: sabırsızlık ve tembellik. Sabırsızlıkları yüzünden Cennet'ten kovuldular; tembellikleri yüzünden de geri dönemeyecekler. Aslında, belki de yalnızca bir tek büyük günah var: sabırsızlık. Sabırsızlıkları yüzünden kovuldular; sabırsızlıkları yüzünden de geri dönmeyecekler.'" (1986: 23)

İlginçtir, *Yön*'ün yüzleşmek zorunda kaldığı kaderi, Yalçın Küçük de benzer şekilde tasvir ediyor. Ona göre, *Yön*, "Türk aydınını erken bir iktidar sıtması" içine sokmuştur: "Türk aydını, 1970 yıllarının başında bu sıtmanın sarsıntısıyla karşı karşıya geldi. Büyük bir heyecan ve ümitle başladığı 1960 yıllarının serüvenini net bir yenilgiyle kapaması Türk aydınını temel niteliğinden, aklını kullanarak mücadele eden insan olma özelliğinden, uzaklaştırdı" (1983: 143).

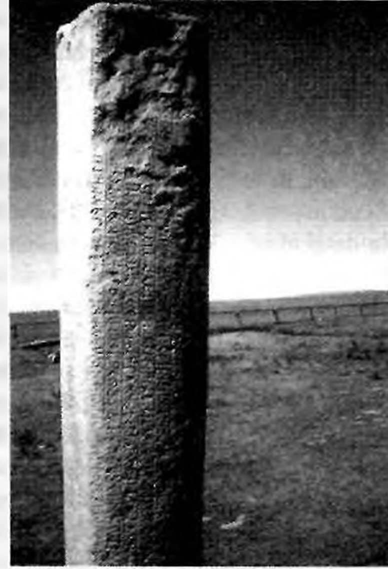
Özdemir ve Küçük'ün, *Yön*'ün trajik sonuna kederli bir perspektifle baktıkları ortada; elbette baktıkları, yani bu satırları yazdıkları anda... Çünkü, her ikisi de, hakkında yorum yaptıkları aydınların genel anlayışını, bu anlayışın benimsediği "aydın" tanımını esasta paylaşmakta ve dolayısıyla, aydınların *Yön* deneyiminde yaşamış oldukları travmayı, sadece olumsuz yanlarıyla algılamaktadırlar. Özdemir'in "sabırsızlık"tan, Küçük'ün "erken"likten dem vurması gösteriyor ki, her ikisi de aslında söz konusu aydınların 'niyetini' onaylamakta; ancak bu niyetin zamanlamasının sorun teşkil ettiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla sanırım şunu söylemek mümkün: Burada da, hem Özdemir'in hem de Küçük'ün bakışı bir kez daha manzaraya dahildir. Oysa bu 'travma'nın, aydınları, oldukça uzun bir zamandan beri içinde yaşadıkları rüyadan uyandırma gibi, son derece olumlu bir yanı olduğu da söylenebilirdi ve hâlâ da söylenebilir. Çünkü, özellikle '70'ler ve sonrasında, birçok Türk aydını, devletin sadece soyut bir 'imaj' ya da 'karizma' değil, aynı zamanda son derece somut bir 'Sansaryan Hanı' olabileceğini de bizzat

yaşayarak görmüştür ki, ben –kişisel olarak– böyle bir travmanın, Türk aydınları için deyim yerindeyse bir tür 'sivilleşme' vesilesi olabileceğini; dolayısıyla, onlar arasında devlet ve iktidar odaklı çözüm yolları aramak yerine, daha 'sivil' çözümler üretme eğiliminin giderek güçlenmesi yönünde hiç de küçümsenemeyecek bir etkisi olduğunu, en azından olabileceğini, olması gerektiğini düşünüyorum.

VIII

Ali Akay, bir yerde, Cumhuriyet aydınlarının, 1980 yılı milat olarak alınarak, iki genel kutba bölünebileceğini söyler. Ona göre, ilk kutup 'paranoyak'tır; çünkü, 'merkezci, devletçi' bir zihniyetle Devleti/Ülkeyi/Milleti 'kurtarma' vehmiyle hareket etmiştir (1995: 423-436). 1980 sonrasında ortaya çıkan ikinci kutup ise 'şizofrenik'tir; çünkü, ilk kutbun 'vehmi'nden büyük ölçüde kurtulmuş, ancak bu 'kurtuluş'u, nefes almayı kolaylaştıran bir ferahlama olarak değil, daha çok –ayakları yerden kesen– bir 'hafifleme' olarak yaşamıştır. Aydın, bu son dönemde, sadece içinde yer aldığı toplumun kimliğini değil, bunun yanında ve –belki de, bundan daha çok– kendi kimliğini sorgulamaya başlamıştır ki, bu da, ona 'şizofrenik' sıfatını uygun kılan gelişmelerden biri olarak görülebilir.

Aslında bu derin 'kimlik bunalımı', sadece Türkiye'de ortaya çıkmış olan bir durum da değildir. Zira, Peter Osborne'un aynı dönem Avrupa entelektüeli için yaptığı bir saptama, bizim 'şizofrenik' aydınımız için de kısmen geçerli görünüyor: Entelektüelin özgün varoluşsal ruh hali olarak melankoli, artık başkaldırının yerini almıştır (1996: 17). "Kısmen" geçerli görünüyor dedim; zira bizdeki aydın hareketlerinin taşıdığı "başkaldırı ruhu" Batı'daki karşılıklarından oldukça farklı bir doğaya sahipti. Dahası, Osborne'un Batı entelektüelleri arasında "melankoli"nin "başkaldırı"nın yerine geçmesine dair saptamasına da çekinceli yaklaşmamız gerekir diye düşünüyorum. Zira Osborne'un sözünü ettiği entelektüellerin "başkaldırı" tavrının ardında esaslı bir "melankolik" ruh hali olduğu söylenebilir ki, bizim entelektüellerimiz arasında böyle bir ruh haline nadiren rastlanır. Dolayısıyla, sanırım şunu söylemek mümkün: Batılı entelektüeller için "başkaldırı" tavrının tükenişi, onların bu tavrın ardındaki "melankolik" ruh haliyle baş başa kalmalarına yol açmış olabilir; ancak bizim entelektüellerimiz için "melankoli" büyük ölçüde karşı karşıya kalınan yepyeni bir haldi. Başka bir deyişle, bizim entelektüellerimiz için "melankoli" aşina olunan bir hal değildi pek ve dolayısıyla da, yaşanan travma çok daha farklı ve çok daha derin yaralara sebep oldu.



8. yüzyıldan kalan Orhon Yazıtlarında Göktürk tarihine ilişkin yazılanlar, anakronik bir yaklaşımla, Türk milliyetçiliğinin kadim kökenine dair mitolojiye dayanak yapılmıştır. Bu mitolojinin temel bir unsuru, Türklerin ezel-ebed "devletli" bir topluluk olduklarıdır.

Bir kere, daha önce de vurgulamış olduğumuz gibi, bizde modernleşme esasen –yukarıdan aşağıya doğru uygulanan– bir devlet projesi olması sebebiyle; başka bir deyişle, söz konusu sürece –muvakkaten 'sivil toplum' olarak adlandırabileceğimiz– toplum kesiminden ciddi herhangi bir katkının gelmemesi nedeniyle, bu sürece dahil olan aydınlar da büyük ölçüde askerî ve sivil bürokrasinin şu ya da bu kademesinde yer almış olan insanlardı. Gerçi, Findley'in de işaret etmiş olduğu gibi, gazetecilik ve yayıncılık alanlarında daha 19. yüzyılın başlarında hız kazanan gelişmeler, resmî mevkilerden veya padişahın doğrudan himayesinden özerk bazı entelektüel meslekleri mümkün kılmış; başka bir deyişle, "bürokratik" ve "edebî", yani –diyebiliriz ki– "entelektüel" rollerin ayrışmasına göreceli bir ivme kazandırmış; böylece, entelektüellerin devlet politikalarını eleştirme (Findley, 186-188); dolayısıyla da, daha 'sivil' çözümler üretme ve önerme imkânlarını arttırmıştır. Ancak bu 'imkânlar'ın Batı'daki kadar geniş olmadığını, genişletilemediğini de kabul etmek gerek. Zira 'merkezî devlet' geleneği Batı'dan çok daha eski olan Osmanlı İmparatorluğu'nda entelektüellere tanınan, tanınabilecek olan özerk alanlar çok daha sınırlıydı. Bir kere, 'sivil toplum' denen şeyin Osmanlı'daki etkisi bir yana, varlığı bile tartışmalıydı ve dolayısıyla, 'memuriyet'ten 'kurtulmuş', devletten görece özerk alanlarda, örneğin basında çalışan aydınlar bile, siyaset söz konusu olduğunda antenlerini 'toplum'dan çok 'devlet'e çevirmek durumunda kalıyorlardı. Zira söz konusu koşullarda, siyaset büyük ölçüde 'devlet işi' olarak, en azından devlet ve iktidarla ilgili bir iş olarak görülmek durumundaydı. Bu sebeple, 'sivil' entelektüeller bile siyaset yapmaya kalkıştığında 'resmî' alanın çekimine kapılıyorlardı. Zira *fikir adamı* olma imkânının önünü açıp genişletecek olan kamusal alanlar oldukça kıt ve olanlar da oldukça dardı; dolayısıyla, aydınlar arasında bir *fikrin adamı olma* hali çok daha yaygın, çok daha saygın bir şeydi.

Dahası Osmanlı modernleşme sürecinin geniş 'emperyal havuz'da dizginlenemeyip oldukça dar bir 'milliyetçi kanal'a yönlendirilmek zorunda kalınmasıyla birlikte, yukarıda sözü edilen 'entelektüel imkânlar'ın çok daha ciddi bir daralmaya maruz kaldığı da bir gerçektir. İmparatorluğun kendi merkezindeki 'devlet'e; bu 'merkez'in de kendi içindeki 'ordu'ya dek geri çekilmesi, 'Cumhuriyet' dediğimiz ufka açılan 'boğaz'ın 'darlığı'nın en bariz göstergesiydi. Bu öylesine dar bir 'boğaz'dı ki, buradan aslen, meşhur emperyal "üç tarz-ı siyaset"in sadece birisi, yani 'milliyetçilik' sağ salim geçebilmiştir karşı tarafa. Diğeri, 'Ümmetçilik' ya da 'İslâmcılık' olarak etiketleneni ise güç bela, deyim yerindeyse ancak 'tebdil-i kıyafet', yani şu ya da bu ölçüde 'milliyetçilik' kaftanına bürünerek başarabilmiştir bu geçişi. 'Aslen' ya da 'tebdil-i kıyafet'... hiç fark etmez; asıl önemlisi, bunların her ikisi de buraya aynı 'gemi' ya da aynı 'sal'la, yani 'devlet' aracılığıyla geçmiştir ve daha da önemlisi, isteyerek değil mecburen gelmişlerdir buraya. Dolayısıyla, milliyetçilerin 'milliyetçiliği' de ümmetçilerin 'ümmetçiliği' de aslında bir nevi 'tebdil-i kıyafet' haline işaret ediyordur; zira, her halükarda bu suretlerin kursağında gizli bir 'emperyal arzu' kalmıştır. 'Gemi' 'dar boğaz'a yöneldiğinde, söz konusu suretler arasındaki farklılıklar muvakkaten siliniyor; tersi durumda, yani 'gemi' ufku gördüğünde, aralarındaki farklılıklar daha bir görünür oluyordur. İşte bu 'dar boğaz'lardan birinin açıldığı ufukta, yani 'Cumhuriyet'te de süreç içinde esasen bu iki 'yolcu' birbiriyle kapışacaktır zaten: Milliyetçilik ve İslâmcılık. Ve hiç şüphe yok ki, onlar 'Cumhuriyet' *üzerine* değil, daha çok 'Cumhuriyet' *üzerinde* kapışacaktır birbiriyle; gözleri 'ufuk'ta değil 'gemi'de, yani 'devlet'tedir çünkü.

Yüksel Taşkın, Cumhuriyet döneminde "Kemalist kurucu kuşağa" karşı çıkan "milliyetçi muhafazakâr" aydınların "muhalifken bile" kendilerini "devlete" konumlandırdıklarını vurgulamıştı. Ona göre, bu muhalif "milliyetçi muhafazakâr" aydınlar "toplumsal değişimin yukarıdan aşağıya tasarlanıp uygulanabileceğine dair" inançlarını "Kemalizmden öğrenmiş"lerdir: "Milliyetçi muhafazakârlığın millî kültürün yeniden ihyası ana projesinde, *millet bileşenlerine değil, devlete yaslanma tercih*inde bulunması da *Kemalist kültüralizmden mülhem*dir. Bu tercih, bahsedilen yönelimin devleti ele geçirme ve fethetmeye verdiği hayati önemin ve siyaseti devlet kurumları etrafında cereyan eden bir seçkinler arası mücadele olarak algılamasının da nedenidir. Böylelikle, 'büyük adamlar'ın ayırt edici ayrıcalığı olarak siyaset etme sanatı ve bunun doğal bir uzantısı olarak 'yüksek siyaset' algısı doğallaşmaktadır." (a.b.ç) (Taşkın, 2007: 61) Şüphesiz "millet bileşenlerine değil, devlete yaslanma"nın bir "tercih" olup olmadığı tartışılabilir. Zira bu noktada aydınların "tercih"i bir yana, "millet"in böyle bir şeye "teveccüh" gösterip göstermeyeceği bile tartışmalıdır. İkincisi, "milliyetçi muhafazakârlar"ın "yüksek siyaset"i Kemalistlerden öğrenmiş oldukları da tartışmalıdır. Gerçi Taşkın belki de analizini Cumhuriyet dönemine odakladığı için gözden bilinçli olarak kaçırıyor olabilir ama, sanırım bu noktada "yüksek siyaset"in Osmanlı devlet geleneğinden mülhem bir şey olduğunu özellikle vurgulamak son derece önemli görünüyor. Zira bu konuda Kemalist "kurucu kuşağın" ve muhalif "milliyetçi muhafazakâr" aydınların birbirlerine öğretebilecekleri pek bir şey kalmamış gibidir. Her iki kesim de, bu devlet dersini "ata"larından zaten öğrenmiş ve çoktan ezberlerine almışlardır. Açıkçası, 'İttihatçılık' her iki kesimin de adını anmadan paylaştığı; deyim yerindeyse, yaslanarak üzerini örttüğü ortak gelenektir ve söz konusu kesimlerin süreç içinde birbirleriyle kurdukları geçici ittifakların da sık sık içine düştükleri itilafların da temelinde bu gelenekten ezberlenmiş derslerin büyük payı vardır. Biz bunu en açık biçimde 'millet', hatta 'halk' gibi sözcüklerin, esasen devlet üzerinde ve içinde mücadele eden tarafların zaman zaman birbirlerine doğrulttukları 'retorik' araçlar olma dışında hiçbir mana taşımaması halinde görebiliriz.

Modern siyasetin sarkacının 'halk' ile 'kitle' arasında salınıp durduğundan söz etmiştik. Söz konusu sarkacın sabit noktasının da 'devlet' olduğundan... Bizde –tuhaf bir biçimde– buna bir de 'millet' eklenir. Üstelik, bazen 'devlet'in içinde, bazen yanında, bazen de üstünde yer alan bir ikinci sabit nokta olarak... 'Halk' ve 'kitle' korkusu büyük ölçüde hayali nitelik taşıyan bir 'devlet' ve 'millet' sevgisiyle bastırılmaya, kontrol altında tutulmaya çalışılır. Örneğin 'milliyetçi muhafazakâr' olarak görülebilecek bir aydın, İbrahim Kafesoğlu, 1984 gibi yakın bir tarihte şunları yazabiliyordur: "Millî siyaset ilkesi... 'millet' tarifine uygun olarak, hem ülke coğrafyasının hem de devlet siyasetinin sınırlarını aşar... Zira, millî siyaset, devlet şekillerine ve hükümetlere bağlı olmayan, fakat 'millet' dediğimiz varlığın ruhunda nesiller boyu yaşatılacak ana prensipler birliğidir. Böylece, her siyaset adamının tâbi olmak ve hatta her vatandaşın desteklemek mecburiyetinde bulunduğu (bir) millî siyasetin... (olması gerekir)." (Akt: Taşkın, 2007: 153) Kafesoğlu'nun 'millet' mefhumuna, 'siyaset' denilen şeyi sadece somut 'halk'ın değil aynı zamanda somut 'devlet'in de erişemeyeceği bir seviyeye çekmek için başvurduğu ortada. Daha önce de değinmiş olduğumuz gibi, bu son derece 'geleneksel' bir manevra. Bir iki istisnayla, örneğin Cumhuriyet döneminde sisteme cepheden karşı çıkan; dolayısıyla, 'millet' denilen muhayyel varlığın 'ruhu'na değil de, 'halk'

denilen gerçek varlığın şu ya da bu kesimine seslenmeyi tercih eden radikal solcuları ve radikal İslâmcıları dışarıda bırakırsak, Türk aydınının büyük çoğunluğunun paylaştığı bir gelenektir bu 'yüksek siyaset' anlayışı. Ve hiç şüphe yok ki, bu irtifada yürütülen bir siyasette, kerteriz noktası olarak 'devlet'in mi, 'millet'in mi, yoksa 'halk'ın mı alınacağı ilkesel değil, büyük ölçüde konjonktürel bir meseledir. Bunlar gerektiğinde birbirlerinin üzerine çıkarılabilir şeylerdir kısacası. Zira –tekrar tekrar vurguladığımız gibi– gerçek değil hayali varlıklardır bunlar; birinin diğerlerine tercih edilmesi, onların muhayyel varlıklarına hiçbir zeval getirmez. Öyle ya, Türk siyasal kültüründe, hâkimiyet, hemen hemen hiçbir zaman milletin olmamış; çoğu durumda, "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" diyenlerin olmuştur. Türk siyasal kültüründe, sağ kanat için 'millet', sol kanat için ise 'halk' sözcüğünün adı geçtiği anda tarafların huşu içinde 'İçimizde!' diye haykırışları bile, bu sözcüklerin işaret ettiği varsayılan kavramların boşluğunda yankılanır. Bu 'boşluğu' daha yakından görmek için, tek bir örnek üzerinde düşünmek yeterli olacaktır sanırım. Türk siyasî söyleminde özellikle kriz dönemlerinde muhalif kesimlerce piyasaya korka korka sürülen şu meşhur 'sine-i millete dönme' tehdidini göz önüne alalım. Bu jestteki yasal 'sandığa gitme' niyetinin ardındaki 'yasa-dışı' 'tehdid'in hiç aktif hale geldiğini gördünüz mü? Kaç 'darbe', kaç 'muhtıra' yaşamış bir ülkede, kendini 'halk'ın ya da 'millet'in vekili, daha doğrusu timsali olarak gören kaç siyasetçi, kaç aydın, kaç kurum göze alabilmiştir 'sine-i millete dönme'yi?

Yukarıdaki sorulara olumlu yanıt verebileceğimizi sanmıyorum. Zira Türk aydını 'aşağıdan siyaset' ya da "minör siyaset' diyebileceğimiz yolu denememiştir pek. "Yüksek siyaset" denen şeyi tercih etmiştir daha çok. Yukarıda değinmiş olduğumuz 'melankolik' halin bizim aydınımızda Batı'daki muadillerinden çok daha sarsıcı biçimde yaşanmış olmasını da buraya bağlayabileceğimizi düşünüyorum. 'Yüksekten' düşmeye...

Hiç şüphe yok ki, melankoli de son derece öğretici ve eğitici bir deneyimdir; ve aydınlar, bu deneyim içinde, giderek artan biçimde omuzlarındaki 'elit' apoletlerinden kurtularak, kendilerinin de nihayetinde 'çıplak' bir yurttaş olduklarının farkına varmaktadırlar. Çünkü modernite, özellikle de 'geç' evresinde iyice belirginleşen bir süreç sonucunda, aydınları erkten, elbette esas olarak da siyasal erkten iyice dışlamış görünüyor.

Bu sürecin –bana göre– en önemli veçhesini Zygmunt Baumann çözümlemişti. O, "modernite"den "postmodernite"ye uzanan süreç içinde, entelektüellerin etkin "yasakoyucu" vasıflarını hızla yitirerek salt "yorumculuk" vasfına sahip daha edilgen bir konuma geçtiklerinden, daha doğrusu geçmek zorunda kaldıklarından söz etmişti (1996). Bu konum değişimine elbette entelektüellerin yoğun 'kimlik bunalımları' eşlik etti. "Yasakoyucu" 'misyon' sahibi entelektüellerin 'yorumcu'luk 'işlevi'yle yetinir hale gelmeleri, en azından başlangıçta bir bakıma 'gönül indirme'yi gerektiriyordu ve doğal olarak, ister istemez bir tür 'güç kaybı' olarak yaşandı. Elbette –yukarıda değinmiş olduğumuz sebeplerle– bizim durumumuzda bu 'kayıp' duygusu aydınlar üzerinde çok daha travmatik etkilere yol açtı. Zira –eğer tabir-i caizse– her zaman 'yüksekten' uçan 'kartal' şimdi ya köşeciğinde 'kumru' gibi düşünüp durmaya gönül indirmek zorundaydı ya da neo-liberal ideolojinin tahakkümü altındaki 'piyasa toplumu'nun medyatik kafesleri içinde 'bülbül' gibi şakıyıp durmaya...

Daha önce de söylemiş olduğum gibi, bu travmatik deneyimin, bu 'güçsüzlük' halinin, özellikle Türk aydını için son derece hayırlı olacağını, en azından olabileceğini düşünüyorum. Zira Türkiye'de, si-



Hacivad ile Karagöz: ukala, bilgiç, züppe aydın ile saf ve dobra halk adamının ve bu ikisinin karşılaştırılmasının popüler tipleri. Aynı zamanda, bu karşıtlığı besleyen ve epeyce de 'ballandıran' bir karikatür olarak işlenebilmektedir. Dolayısıyla, hem "aydınlarla" ilgili 'alerjilerin', hem de popülist "halk" yüceltilerinin eleştirisiz kabullenilmesine katkıda bulunabilmektedir.

vil çözümlerin önüne bir duvar gibi dikilen 'devlet imajı'nın inşasında, Mümtaz'er Türköne'nin de vurguladığı gibi (1995: 298), bizzat aydınların da azımsanamayacak katkıları olmuştur. Ve bu nedenle, aydınlar da, çoğu zaman gücü gerçekten ellerinde tuttukları vehmine kapılmışlar; hatta, modernleşme sürecine eleştirel bakan kesimler, bu sürecin önemli uğraklarına bir tür 'aydın despotizmi'nin damgasını vurmuş olduğunu iddia ederek, modernleşmeci aydınların bu vehmini daha da pekiştirmiştir. Oysa, Osmanlı-Türk aydınlarının modernleşme süreci içindeki maceraları, görmüş olduğumuz gibi, son derece trajiktir ve bir yığın esaslı travmayla doludur. *Yön* hareketinin üzerine inen son darbe, bu nedenle, aydınların bu süreç içindeki gerçek yerini görmek bakımından, oldukça öğretici dersler ihtiva eder: Türk modernleşme süreci içinde, 'siyasal aklı' temsil eden aydınlar, 'siyasal iradeyi' elinde bulunduran güçler tarafından, son derece pragmatik amaçlarla 'kullanılmışlar'dır. 'Siyasal irade'nin bu belirleyiciliği nedeniyle, aydınlar da, 'teori'den çok 'pratik'le; başka bir deyişle, 'fikir'den çok 'hayat'la ilgilenmek durumunda kalmışlar ve böylece, niyetlerinin aksine, gerçek hayatla temas kurmak yerine büyük ölçüde 'devlet rüyası'nın içine hapsolmuşlar ve bu rüyayı yaşayıp yaşatmışlardır.

Bu nedenle, 1980 Türk aydını için gerçekten de bir 'milâd'dır. 1970'lerde başlayan bir sürecin doruğudur 1980 darbesi. Bu andan itibaren Türk aydını, içine hapsolduğu ezeli 'rüya'dan uyanmış, dolayısıyla şimdi devlet karşısında herhangi bir yurttaş kadar 'güçsüz' olduğunun farkına varmış ya da en azından böyle bir şeyin farkına varma imkânına kavuşmuştur. Başka bir deyişle, geç modernite koşullarında, artık yurttaşın derdi ne ise, aydının derdi de odur. Kısacası, artık aydınların taşıdıkları ya da taşıyabilecekleri tek 'misyon' 'kurtarmak' değil –tıpkı tüm diğer sıradan yurttaşlar gibi– 'kurtulmak'tır ve

Habermas'ın filozoflar için söylediği şu sözü, kendilerine düstur edinmek durumundadırlar: "Onlar bir ulusun öğretmenleri değildirler... mevcut tarihsel koşullar altında belli tipteki bir toplum için kurumlar tasarlamak istiyorlarsa, ancak demokratik sürece birer yurttaş olarak dahil olan ya da belli bir uzmanlıkla bu sürece hizmet eden kimselere katılabilirler." (Aktaran, Osborne, 1996: 13-14)

Şüphesiz yukarıda tasvir ettiğimiz tablo göründüğünden çok daha karmaşık bir manzaranın temsilidir. Bir kere, aydınların söz konusu sürece karşı gösterebilecekleri direnci; onların devlet ya da iktidardan değilse de, en azından güçten vazgeçmeme niyet ve arzularının sebep olabileceği şeyleri küçümser. İkincisi ve daha da önemlisi, bu tablo, temsil ettiği manzaranın neredeyse tamamına sinmiş olan ve doğal olarak aydınların az önce sözünü etmiş olduğumuz o dirençlerine ve bu direnç sayesinde sahip oldukları yeni konumlara dek gölgesini düşüren o kop koyu karanlığı da layıkıyla göstermez. Bütün bunları göstermek elbette başka bir yazının hakkıdır. Ancak sanırım bu yazıyı, söz konusu manzarayı ana hatlarıyla, en azından içerdiği karanlığı da görünür hale getirecek biçimde göstermeye cüret etmiş bir çalışmaya işaret ederek noktalayabiliriz.

Yüksel Taşkın (2007), "milliyetçi muhafazakâr" entelijansiyayı odağa aldığı çalışmasında, özellikle 1980 sonrasında sağ ya da sol kanatta yer alan aydınların birçoğunun karşı karşıya kalmış oldukları benzer bir sıkıntıya işaret etmişti: İktidardan ve güçten dışlanma. Taşkın aynı çalışmasında her iki cenahtaki aydınların da, iktidarın içinde ya da yanında olmasa da, en azından 'sofra'sında yer almaya çalışma direnci ve gayreti içine girişlerinden; iktidarı ele geçirmek yerine, ona tutunmayla yetinmeye gönül indirme durumunda kalışlarından söz etmişti. Bir de, bu 'sofra'nın günümüz koşullarında, görünürde yönetenlerden çok yönetilenlere yakınmış gibi görünen ve yaygın bir biçimde 'medya' olarak işaret edilen sözüm ona 'sivil', yine sözüm ona 'kamusal' alan içinde konumlanışından...

Taşkın, işte bu çalışmasını şu satırlarla bitirmişti: "Sağ veya 'sol' didaktizmlerin gerilemesi, vesayetçiliğe karşı nihai olmasa da önemli bir kazanım olacaktır." Taşkın, bu iyimser yargısını şu tartışmalı gerekçeye dayandırıyordu: "Böyle bir süreçte onların yitireceği güç, 'Demos'un arttıracağı güç anlamına geleceği için, bu son derece sağlıklı bir gelişme olacaktır." (2007: 392) Ben şahsen bu akıl yürütmenin sonuç önermesini canı gönülden onaylıyorum: Sağ veya 'sol' didaktizmlerin gerilemesi, vesayetçiliğe karşı nihai olmasa da önemli bir kazanım olacaktır. Ancak gerekçe konusunda çekimserim. Aydınların "böyle bir süreçte" yitirecek oldukları gücün, doğrudan "Demos"un hanesine yazılacağı konusunda şüphelerim var çünkü. Bu nedenle, yukarıda alıntılan cümledeki "'Demos'un arttıracağı güç anlamına geleceği için" biçimindeki gerekçe ibaresinin, "'Demos'un gücünün artmasına yol açacaksa" biçimindeki koşul ibaresiyle değiştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Zira içinde yaşamakta olduğumuz koşullarda asıl tehdit altındaki konum entelektüellerin değil, 'yurttaşlar'ın konumudur. İçinde yaşamakta olduğumuz şartlarda aydınların sıradan yurttaşlar ile aynı kaderi paylaşmak durumunda olduklarına ısrarla işaret edişimin sebebi de bu zaten. Sıradan yurttaş ile aydının karşı karşıya kaldığı tehdit aynıdır: İktidar oyunundan dışlanma ve pasif, sinik bir seyirci konumuna sıkıştırılma. Kısacası, şimdi –kelimenin gerçek anlamıyla– 'hepimiz' karanlıktayız; yani gerçek bir 'aydınlanma' anında... ❐

DİPNOTLAR

1 Bu yazıda, "aydın" kavramını, işaret ettiği toplumsal kesim içindeki farklı alt kategorileri göz ardı ederek kuşatıcı bir biçimde kullanıyorum. Kemalist aydınlar ile milliyetçi muhafazakâr aydınları olduğu gibi, çok daha genel anlamda 'sağ' ve 'sol' aydınları da kuşatacak kapsamda kullanıyorum 'aydın' terimini. Bu -şüphesiz- oldukça tartışmalı bir 'geniş'lik. Ancak burada gündeme getirmek istediğim mesele, yani aydınların devlet ve iktidarla ilişkileri bağlamında böyle bir 'geniş'liğin manzarayı görebilmek için gerekli olduğunu düşünüyorum.

2 "Aydın olma sıfatı" ibaresiyle esasen normatif doğaya sahip bir iddiaya yaslandığımın farkındayım. Bu iddiay makalenin sonunda açık kılmayı umuyorum. Ancak şimdilik, 'aydın olma'dan, örneğin Edvard Said'in *Entelektüel* (1995) kitabında ortaya koymuş olduğu normatif "özerk" aydın tasvirine ya da Umberto Eco'nun kısa bir söyleşisinde (2005) "krize çözüm üretmek"ten çok "kriz çıkaran" insan olarak tasvir ettiği aydın tipine bakarak söz ettiğimi söylemeliyim.

3 Yalçın Küçük, haklı olarak şu uyarıyı yapıyor: "Mustafa Kemal'in Ahmet Hamdi'yi çocuğu gibi sevmesine imkân yok. Biri 1881, diğeri 1897 doğumlu." (1985: 451)

4 Halkın, iktidarı ve devleti "idare etme" taktikleri üzerine nefis bir inceleme için bkz.: (Erdoğan, 1999)

5 'Devlet aklı' kavramının daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz.: (Sancar, 1997)

6 Cemil Koçak, Namık Kemal örneğinden hareketle şu saptamayı yapıyor: "Namık Kemal için olsun, kendisinden öncekiler ve sonrakiler açısından olsun, siyasi teori, tek başına önemli bir hareket noktası değildi ve olamazdı da... Aksine, onların ortak paydası, mevcut siyasî sorunlar ve pozisyonlar açısından, önceden saptanmış sorunların çözümü yolunda, hatta bu çözüm yollarını ve şekillerini haklı çıkaracak ve meşru gösterecek bir siyasi teori yaratmaktı. Önce siyasî endişeler ve ardından da bu endişeleri giderecek bir teori geliyordu. Siyasî teori siyaseti değil, tam aksine, günlük siyaset teoriyi tayin ediyordu." (2001-b): 249)

7 Arkoun burada "hâkim siyasî mütehayyile" olarak adlandırdığı bir şeyden söz ediyor ve bu kavramla, "hayal"den çok daha fazla bir şeyi kast ettiğini söylüyor. Arkoun'a göre, "[m]ütehayyile, bireyin şuurunu harekete geçiren birbirine kenetlenmiş tasavvurları ifade eder." Ben Arap dilinin nüanslarına nüfuz edebilecek bir donanıma sahip değilim; ancak Arkoun'un altını çizdiği yerde, konumuzla ilgili son derece önemli bir gerçeğin yattığını seziyorum. Bana öyle geliyor ki, "mutehayyile" -en azından Arkoun'un ona biçtiği anlam itibariyle- bireysel bilinçleri yönlendiren "kolektif tasavvurlar"a denk düşüyor; dolayısıyla da, 'bireysellik' vasfına haiz "düşünce"nin tam karşıtına...

8 Günümüz Türkiyesi'nde bu 'girdap'ın etkisini net bir biçimde yaşıyoruz. Son yıllarda PKK ile Devlet, başka bir deyişle iki tür milliyetçilik arasında; elbette aynı zamanda da 'laikler' ile 'dindarlar' arasında, başka bir deyişle iki tür tutuculuk arasında kalanların; söz konusu sorunlarda başka bir çözüm önermeye çalışan kesimlerin içine düştükleri çıkmazlar, yani söyledikleri ve yaptıklarının, nihayetinde ya o tarafa ya bu tarafa yaraması hali bunun iyi bir örneğidir.

9 Ülkemizdeki 'demokrasi yokluğu'nundan yakınırken, Batı'daki 'demokrasi varlığı'nın büyüsüne kapılmamak için şu türden uyarılara kulak vermenin bir zaruret olduğunu düşünüyorum. Bkz.: (Mutman, 1997)

10 Felsefenin yokluğunun dert edildiği bir ülkede, siyaset felsefesinin yokluğunu sorun haline getirmeye çalışmak, kuşkusuz, abesle iştigal olarak görülebilir. Ancak ben, siyaset felsefesinin yokluğunu felsefenin yokluğuna bağlayıvermek yerine, tersini yapabileceğimizi; yani felsefenin yokluğunu siyaset felsefesinin ortaya çıkmasını engelleyen koşullarla ilişkilendirebileceğimizi düşünüyorum.

11 Ernest Gellner, bu durumu oldukça ilginç bir "gelin ve damat" benzetmesiyle açıklar. Ona göre, "Türk örneği bir zamanlar Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu içinde yer alan iki büyük ulusun durumuyla bir karşıtlık içinde gibidir. Bu uluslar açısından gelin hazırdı, ama damat ortalıkta yoktu; siyasal örgütlenme çok parçalıydı, ama oldukça yüksek bir kültürel homojenlik vardı ve kültürel araçlar mevcuttu. Oysa Türk/Osmanlı örneğinde bana göre tam tersine damat mevcuttur...İtalya ve Almanya'da kendi kendinin bilincinde olan kültür siyasal bir efendi aramak zorundaydı (elde Prusya ve Piemonte vardı), oysa Türkiye'de durum tam tersineydi. Siyasal bir elit görece gerilemeden kurtulmanın yolunu arıyor ve dayanacağı bir etnik grup bulma gereğini duyuyordu. Dine yönelme yolu kapalıydı, zira din gerilemekte olan eski düzenle sıkı bir bağlantı içindeydi. Dolayısıyla elitin etnik bir gelin araması gerekiyordu. Anadolu köylülüğü buna uygun bulundu." (1999: 197)

12 Kenan Evren'den Bülent Ecevit'e, her türden 'Kemalist'in açık bir entelektüel karşıtlığını, hatta düşmanlığını paylaşıyor olmasını, Kemalizmin bir mirası olarak göremez miyiz?

Entelektüeller ve İdeolojiler

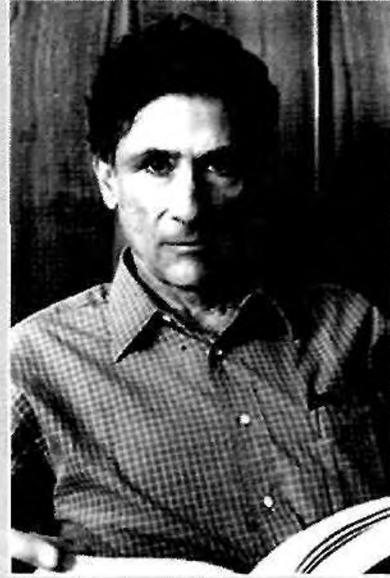
AHMET ÇİĞDEM

Türkiye'de entelektüellerin, siyasal hareketler ve ideolojilerle kurduğu ilişki, Türkiye'de hayat bulabilmiş ideolojilerle sınırlı ve sadece bunlara özgü bir ilişki değildir. İki açıdan; öncelikle entelektüeller her toplumda modern siyasal ideolojilerin "taşıyıcıları" ve "üreticileri" olmuşlardır; dolayısıyla bu ilişkiyi, entelektüelleri sadece bir "aracı" bağlamına indirgeyen bir "katkı" nosyonu çerçevesinde değerlendiremeyiz. Ek olarak, bu ideolojilerin oluşum ve yayılma süreçleri de entelektüellerin bir sosyal varlık olarak evriminden ayrı ele alınamazlar. Ayrıca entelektüellerle siyasal ideolojiler arasındaki ilişkiye bakmamızı gerektiren bir başka düzey daha vardır. Siyasal ideolojilerin toplum tarafından algılanması, daha doğrusu siyasal ideolojilerin, salt bir ideoloji olmaktan çıkarak bir hareket ya da akım olarak örgütlenmesi, kimi zaman büyük kavramlarla donanmış teorik bir açılımdan çok, minimal duyarlılıklara seslenen, tepkisel, fakat etkili entelektüeller sayesinde gerçekleşir. Böyle bakıldığında sosyalizmin ve İslâmcılığın erken tarihleri için bile düşünsel olarak yeterli olmayan Nâzım Hikmet ve Necip Fazıl'ın edebî kişiliklerin ötesinde bir te'sir alanına sahip olmalarını açıklayabilir, Peyami Safa gibi neredeyse üç kuşak sağ için muhafazakâr sensibiliteyi besleyen bir yazarın, diyelim Nurettin Topçu ya da Ahmet Hamdi Tanpınar'dan daha belirleyici olmasını açıklayabilir, sol deyince, sözgelimi Hikmet Kıvılcımlı ya da İdris Küçükömer'den çok, bürokratik bir Kemalizmin temsilcilerinin öne çıkmasını yine aynı çerçevede değerlendirebiliriz. Yine de bu hususa ait başka bir tartışma daha ortaya çıkar: söz konusu isimleri, kavramın muhtevası düşünülerek "entelektüel" saymak mümkün müdür? Bu soruya verilecek olumsuz cevap, genelde Batılı entelektüeller lehine işleyen bir yüceltim mekanizmasının devreye sokulmasını getirmiştir. Cevabın olumlu olması durumunda ise, bu kez, en azından entelektüellerin bir grup olarak işlevlerinin daraltıldığını belirtmek gerekecektir. Burada ilgilenmenin ya da görünürlüğün niteliği konusunda bir soru sormak da gerekecektir. İhmâl edildiğini varsaydığımız bu isimler, bir başka bağlamda, örneğin salt akademik bir ilgiye daha çok mazhâr olmamışlar mıdır? Bu nedenle bir bakıma bir yönüyle siyasî bir ideolojiyi kuran ve yaygınlaştıran süreci, bir yönüyle de entelektüel kategorisinin varlığı ve işlevlerini konu edinen bir tartışmaya gerek vardır.

ADLAR VE İŞLER

Raymond Williams İngilizce'de "belli bir türden kişiyi ya da belirli bir işi yapan bir kişiyi" anlatan "intellectual" kelimesinin zekâyla ilgili çağrışımlarının, zeki olanın idâre etmesiyle ilgili muhafazakâr tonunun 19. yüzyıldan itibaren yerini bir grubu ya da bu gruba dahil olan insanların faaliyetlerini belirlemek üzere kullanıldığını belirtmektedir (2005: 204). Bu faaliyetlerin niteliğine ilişkin kamusal kuşku, entelektüelin kendilerince haklılaştırılan akılsal ve zihinsel tutumlarının toplumsal onayı bağlamında ortaya çıkan sorunları gösterir. Sadece, insanı kuru zihinsel bütün olarak gören bir tür rasyonalizme yönelik romantik tepki değil, aynı zamanda gerçekliğe ilişkin eleştirel, yahut Shils (1974) gibi klasik yorumcuların genel sembolik tutkuları, bir başka deyişle hem grup olarak performanslarındaki verimlilik hem de tam olarak bu performansın mahiyeti nedeniyle de bu kuşkunun nesnesi hâline gelmişlerdir. Rusça'da da aşağı yukarı benzer çağrışımlara sahip (yani, işe yaramaz, gerçeklikle bağı zayıf, uçuk fikir ve düşüncelerle ilgilenmeyi kendisine iş eden bir topluluk) "intelligentsia" kelimesinin kullanılması, entelektüellerin hem grup olma hüviyetlerini belgeleme hem de eylemlerinin kamusal itibarını artırmak üzere özellikle örgütlü siyasetle aralarındaki mesafenin kaldırılması istemini göstermektedir (Brym, 1980).

Entelektüellerle ilgili her kavramsallaştırmanın muhtelif düzeyleri vardır ve bu düzeyler, esas olarak, entelektüellerin teşkil ettiği (eğer ediyorsa) grubun niteliğine ve yaptıkları işin mahiyetine bağlı olarak ele alınmak durumundadır. Bir bakıma, bu kavramsal çaba, Mannheim'ın (1936) "serbest dolanımlı entelektüelleri" (*freischwebende Intelligenz*) ile, Gramsci'nin (1982), "geleneksel" ve "organik" entelektüeller arasında yaptığı ayrımın etrafında devam etmektedir. Mannheim, entelektüellerin göreli olarak sınıfsal bağlardan azâde bir tabaka oluşturduğunu, bunun entelektüel üretimin tabiatını belirlediğini ve böylece, Bourdieu'nün "entelektüel alan" olarak adlandırdığı bir alana katkı yaptıklarını düşünmektedir. Buna karşılık, Gramsci için entelektüeller sosyal konumlarına bağlı olarak varolup, bu konumun belirlediği düşünsel ve pratik sorunlarla ilgilenirler. Mannheim, "serbest" yerine, daha sonra "göreli serbest" demeyi tercih edecektir (1956). Herhangi bir gruba, yahut örgüte bağlanmamış, sıkı ya da gevşek ilişkiler kurmamış, bütün sosyal bağımlılık ve yükümlülüklerinden sıyrılmış, hakikât yolunda yalnız yürüyen entelektüel miti, normatif entelektüel tanımının, daha doğrusu idealizasyonunun bir sonucudur ve olgusal



Edward Said, entelektüelin macerasını "sürgün, marjinal ve yalnız" olarak tanımlarken, hem yaşadığı entelektüel sıkıntıların hem de etrafında kümelenmiş, vatandaşlık, uzaklık, ötekilik yığınaklarının ortasından sesleniyordu.

Baykan Sezer

KURTULUŞ KAYALI

Baykan Sezer'in kısa hayat hikâyesi *onun düşünsel kimliğini anlamanın yo*lunu açar. 1945 yılının 4 Aralık'ında *Tan*'ın yıkılışının orta yerine bir çocuk olarak düşmek belki de toplumu tanırmasının en trajik vesilelerinden biridir. Sonra Galatasaray Lisesi'nde lise eğitimi ve İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde biraz uzun süreli bir tahsil. Daha sonra da uzun sayılabilecek bir süre, 1960-1966 yılları arasında Fransa'da bulunması. Fransa'da temel meselelerle uğraşması. Bir yanı itibariyle hayat hikâyesi sosyolog Doğan Ergun'unkiyle karşılaştırılabilir. İkisini de Fransa'daki yaşantıları bariz bir şekilde etkilemiştir. Ancak Baykan Sezer'in sadece somut birkaç entelektüelden değil hemen herkesten temel sayılabilecek bir farkı var. Bu fark üzerinde odaklaş*mak belki onun nitel farklılığını, ente*lektüel olarak nitel farklılığını gösterecek mahiyette.

Fransa'da bulunduğu yıllar ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) tartışmasının en yoğun olarak sürdüğü yıllar. Bu önemli son derece önemli. O dönem Fransa'da olan, Türkiye'de olan ve bir ölçüde toplum üzerine düşünen hemen herkes, tabii sol doğrultuda olmak kaydıyla bu yaklaşımdan yararlanmıştır. Türkiye'de bu anlayışı en yaratıcı bir şekilde kullanan Kemal Tahir de, toplum sorunlarımızı ATÜT'ü bir varsayım olarak kabullenen Doğan Ergun da kavramın belli ölçüde şablonlaştırılmasını, belki gerektiğinden fazla önemsenmesini kolaylaştırmıştır. Bu durum Sencer Divitçioğlu ve son dönemi açısından, daha doğrusu 1970'li yıllar sonları açısından İdris Küçükömer için de geçerlidir. Zaten başkaları doğrudan yapının özellikleri üzerinde *duruyorken, bunların içinde belki de* bir tek Baykan Sezer çalışmasının merkezine hiçbir yerde, –biraz değil fazlasıyla şablona dönüşmüş bulunan–, ATÜT kavramını koymuyor. Yaptığı çalışmalar ATÜT kavramıyla dolaysız olarak bağlantılı olsa da Türkiye'de neredeyse hiç kimsenin dikkatini çek-

(hatta tarihsel) bir değeri yoktur. Bununla birlikte, entelektüelin total angajmanının işlevlerinde bir daralma, hatta bir köreltme yarattığı açıktır. Entelektüelin angajmanını yine de bir günah sicili olarak kullanmanın her durumda doğru olmayacağı örnekler vardır; fakat buna karşılık, esasta felsefi konformizmin mekânı olarak tahayyül edilen "Grand Hotel"lerin her zaman uçurum kenarına kurulmayabileceğini de düşünmek zorundayız. Türkiye örneğinde karşılanması gereken soru, bağlanmanın entelektüellere sunduğu birincil (kimlik ve cemaat) ve ikincil (genellikle meslekî performans düşüklüğünü gizlemek) kazançların niteliğiyle ilişkili olduğu kadar, bağlanılan şeyin niteliğiyle de ilgilidir.

ENTELEKTÜEL VE KOLEKTİF KİMLİK

Yaptığı işin ve sosyal varlığının ifade ettiği anlamın gerektirdiği hangi yüceltimle tanımlanırsa tanımlansın, "modern entelektüel"in belirleyici özelliği, kendisine bu sıfatı kazandıran modernliğin çeşitli düzey-

miyor. Başkaları açısından rahatlıkla bir genelleme yapılabilir: Fransa'da 1960'lı yıllarda ATÜT tartışılmasaydı Türkiye'ye bu mesele mümkün değil sirayet etmezdi. Bir de durum tabii ATÜT konusunun ne çerçevede tartışıldığıyla bağlantılı. ATÜT kavramı neredeyse salt Osmanlı toplumunu ve o da belirli bir dönemini, genellikle de geleneksel yapıyı, klasik dönemi anlamlandırmak için kullanılmıştır – son derece sınırlı olarak.

Türkiye'de ATÜT'ün ilgi çektiği aynı yıllarda Garaudy'nın *Sosyalizm ve İslâmiyet* broşürünün de etki yaratması daha ilginç görünmektedir. Belki de aynı yıl *Sosyalizm ve İslâmiyet* tartışması Türkiye'de yaygın olarak yürütülmüş; hatta bu tartışma ATÜT tartışmasını gölgelemiştir. Bunun daha güncel çağrışımları olduğu gibi, yarattığı etkinin büyüklüğü, metni siyasal niteliği daha belirgin entelektüellerin çevirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Tabii Roger Garaudy'nin isminin de önemi vardır. Muhtemelen, tabii bununla da bağlantılı olarak, İbn Haldun da etki yapmıştır. En az onun etkili olabileceği düşünülse de aslında en yoğun ve daha kalıcı etkiyi İbn Haldun'un bıraktığı görülebilir. İbn Haldun üzerine uzun vadede az sa-



Baykan Sezer (ölümü 2002), özellikle Batı merkezciliğe ve "Batı" kaynaklı teorilerin aktarımcılığına karşı tepkisiyle ilgi görmüştür. Bu özgüncü, yerlici duyarlılığı reaksiyoner ve özcü-milliyetçi bir çehreye büründürenlere ilham kaynağı olduğu da söylenmelidir.

yılamayacak ölçüde metin yazılmıştır. Hatta şimdilerde bile İbn Haldun, yaklaşım tarzı itibariyle çok sayıda Türk entelektüelini etkilemeye devam etmektedir. Sağ ve sol çevrelerde ona yönelik yoğun ilgi oluşmuştur. Bunlara mukabil örneğin Niyazi Berkes, ATÜT ve Sosya-

lerdeki oluşumuna katkıları sayesinde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan, kolektif bir kimliğin yaratılması ve kutsanması olarak ulus, bu kimliğin koruyucusu olarak devlet, ulusla devletin akışkanlığını ve etkileşimini sağlayan bir unsur olarak millî kültür idealinin sosyal, politik ve pratik açılımları entelektüelin 19. yüzyıldan başlayıp günümüze kadar uzanan serüveninin anlaşılmasında işlevsel olmak durumundadır (Geisen, 1998). Öte yandan tarihî açıdan entelektüelin bir sosyal tip olarak varlık kazanması, büyük oranda Batı toplumlarının tarihsel evrimi içerisinde açıklanabilecek ve anlamlandırılabilecek bir süreçtir. Bu aslında, modern tarihin, "öznelik" konumuna yerleştirdiği bütün figürler için geçerlidir. Bu evrimin, şimdiden geçmişe dönerek entelektüele yönelik bütün idealizasyonları haklılaştıracak bir muhtevası yoktur. Bu idealizasyonlar, esas olarak, tanımın gerektirdiği üzere, ya entelektüellerin katman olarak kimlerden oluştuğu ya da oluşması gerektiği, entelektüellerin işlevleri ve bu işlevleri önceleyen "işleri" düzeylerinde yürütülür. Bu

lizm ile İslâmiyet ilişkisine eleştirel bir şekilde baksa bile İbn Haldun'un yaklaşımının 19. yüzyıla kadar Osmanlı toplumunu açıklayacağını, açıklayabileceğini savunmuştur. Baykan Sezer söz konusu dönemde ve sonrasında bu tür yaklaşımların Türk toplumunu anlamakta yardımcı olamayacağını ifade etmiştir. Bunların dışında şimdilerde hiç ağza alınmayan azgelişmişlik meselesi ATÜT'le bağlantılı ya da/ve de bağlantısız bir biçimde Niyazi Berkes de dahil olmak üzere hemen her Türk entelektüeli tarafından Türkiye'yi tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Tüm bunlara aykırı tutumuyla Baykan Sezer'in düşünce adamı olarak farklılığını birçok nedene bağlamak mümkündür.

DÜNYAYI ANLAMA DENEMESİ

Konuyu Türkiye'nin entelektüel ortamıyla bağlantılandırmak anlamında bir husus ister istemez dikkati çekiyor. Özellikle sosyal bilimciler açısından insanların düşünsel yönelimleri belli sorunlar üzerinde odaklaşmaktadır. Bunlardan biri soyut sayılabilecek meseleler, diğeri de Türkiye üzerine, onun somut sorunlarına dair yaklaşımlar. Ancak soyut meselelerin de neredeyse dünyadan soyutlanmış bir hali vardır. Ne var ki 1960'lı yılların başlarına bakıldığında, sosyologlar ve siyaset bilimcilerin kendi toplumlarına yoğun bir şekilde kapandıkları ve dışarıya yönelmedikleri görülmektedir. Baykan Sezer'in hemen her sosyal bilimcinin Türkiye'ye kapandığı bir dönemde sorunları dünya çerçevesinde yorumladığı fark edilmelidir. Daha ilk çalışması *Doğu-Batı Çalışması'nda Yunanlılığın Yeri* (1968) ve ilk kitabı *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları* (1979) meselelerini ne ölçüde genel bir düzeyde düşündüğünün göstergesidir. Bir anlamda Sencer Divitçioğlu'nun çok sonraları yöneleceği konulara daha genel çerçevede Baykan Sezer önceki dönemlerde ulaşmıştır. Sencer Divitçioğlu'nun çalışmalarının antropolojik mahiyetine mukabil Baykan Sezer'in çalışmalarının niteliği sosyolojiktir. Türkiye hakkında söz ederken dünya sisteminden, dünyadan koparmadan meseleleri anlamaya çalışmaktadır. İlk iki çalışması temelde Batı ve Doğu üzerine genel çerçevede bir değerlendirme mahiyetindedir. Zaten sosyoloji alanındaki çalışmaları da genelde Batı sosyolojisinin özenli ve özgün bir araştırması olup sonradan Doğu'da sosyolojiyi ve daha sonra da Tür-

açıdan entelektüelin her türlü iktidarla çatışma içerisinde kendi kimliğini oluşturduğu ve sosyal pozisyonunu tahkim ettiği söylenemez; çatıştığı kadar uzlaşan, hatta genel olarak uzlaşan ama bu uzlaşmanın düşünsel sonuçları konusunda bir tür etik sakınımı da geliştiren bir boyutu vardır. Böyle bakıldığında, Batı'yla geri kalan toplumlar arasında, bu kez entelektüel kavramı üzerinden yine ve mutlaklaştırıcı farklılık yaratma girişimlerini sürdürmek yerinde bir tutum olmayacaktır.

Hangi olumsuz niteliklerle belirlenirse belirlensin, Osmanlı modernizasyonunun içerisindeki entelektüellerin, Avrupa'daki "ulûm ve fünûn" konusunda bir bilgisizlik ya da kavrama sorunuyla müseccel olabileceğini düşünmek yanıltıcıdır (Hanioğlu, 1984). Dolayısıyla elbette bir tür toplumsal sorun eşliğinde (nizâm-ı âlemin bekası) yürüyen seçici bir ilgilenmenin yarattığı darlık bir yana, doğrudan "bilişsel" diyebileceğimiz bir sorundan bahsetmek yerinde olmayacaktır. Mesele, bu bilişin toplumla nasıl paylaşılacağı, daha doğrusu nasıl iletileceğidir. Yoksa söz-

kiye'de sosyolojiyi araştırıp değerlendirmiştir. Bir başka deyişle çalışmasının ana ekseni, sorunun dünya boyutunda çözümlenmesine yönelmesidir. Türkiye'de sosyal bilimin son dönemde yöneldiği, meseleye dünya ölçeğinde bakma anlayışına Baykan Sezer daha çalışmalarının başında ulaşmıştır. Ancak bu iki tür çalışma arasında diğerinin aktarmacı özelliği dışında da farklar vardır.

Hayatının daha ilk dönemlerinde, daha doğrusu entelektüel hayatının ilk aşamasında girdiği doğrultu son yazdıklarında da varlığını hissettirmiştir. Kemal Tahir bile zaman içinde değişken mecrada seyreden düşünsel bir devinim yaşamıştır. Baykan Sezer'in düşünsel doğrultusunda daha belirgin bir tutarlılık olmuştur. Bu durumu genelde bir yaklaşım tarzıyla, formülleştirilmiş bir düşünce biçimi olarak anlamlandırmak mümkün görünmektedir. Sosyoloji ve tarih eksenli çalışmalar bu anlamda en fazla açıklayıcılık işlevine sahip görünmektedir. Belki de temel soru Baykan Sezer'in neden bir "Türkiye'nin toplumsal yapısı" kitabı yazmadığıdır. Bu noktanın üzerinde titizlikle durulmalıdır. Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerine 1970'li yıllardan itibaren yazılan metinler bir tür "olağanı", bir tür "geneli" temsil etmektedir. Meseleye neresinden bakıldığı bu noktada dikkat çekici bir husus olarak belirmektedir. Dönemin tipik sosyologlarının yazdığı temel metinler Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerine metinlerdir.

Sezer'in temel ilgi alanı sosyoloji olmuştur. Meseleyi özellikle *Sosyolojinin Ana Başlıkları* (1985) ve *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları* (1988) çalışmalarında formüle etmiştir. Türkiye'de entelektüellerin hemen hepsi genellikle sosyoloji ders kitapları, *Sosyolojiye Giriş* kitapları yazmayı tercih etmişlerdir. Ancak bu kitaplar genellikle Batılı metinlerden satır satır tercümelerden ya da serbest tercümelerden oluşmuştur. Türkiye'de bu tarz kitapları bol miktarda bulmak kabildir. Nitekim çoğu entelektüel, Batılı ders kitaplarının tercümesinin daha tercihe şayan olduğunu söyler. Ya da entelektüeller, sosyologlar, "Türkiye'nin toplumsal yapısı" metinlerine benzer kitaplar yazarlar. Aslında sosyologların önemli ölçüde Türkiye'ye kapandığı 1960'lı ve 1970'li yıllarda bu durum daha barizdir. Daha sonraki dönemde bazı sosyologların Baykan Sezer için söz konusu edecekleri içeri kapanma durumu kendileri için geçerlidir. Oysa Baykan Sezer açıkça farklı nitelikte sosyoloji ki-

gelimi Rusya örneğinde de karşımıza çıktığı üzere, "alımlama" bir mesele teşkil etmez; mesele, bu alımlamanın vargılarına ilişkindir. Bir teorik ya da zihinsel yetersizlik değil, ilgilerin tematizasyonu ve sorunların önceliği gibi pratik ancak belirleyici faktörlerden söz etmek gerekir. Bu bakımdan entelektüellerin "jakoben" vasfının kendisi hakkındaki eleştiri saklı kalmak kaydıyla, sorun, jakobenliğin kendisinden çok, sonuçlarında yatmaktadır (Tezel, 1995). Bu iki boyutu birleştiren bağlam, entelektüellerin "öğretici" ve "lider" konumlarına yapılan vurguyla belirlenir. Türkiye'de eğitimin bütün siyasal tartışmalarda merkezî bir husus teşkil etmesi, yine bu çerçevede değerlendirilebilir. Aslında bir tür Lenincîliğin entelektüellerin yönlendirici dürtüsü olarak hüküm sürmesi, ilim irfânın kitlelere eğitim yoluyla aktarılabileceği ve böylece onların aydınlatılabilecekleri ve belli bir amaç doğrultusunda mobilize edilebilecekleri inancının ne denli güçlü olduğunu göstermektedir. Kemalist aydınlanma ülküsünün, toplumu, neredeyse tarihin sıfırlandığı bir an-

tapları yazacaktır. Türkiye'de genel sosyoloji kitapları arasında bu tarz kitaplara rastlamak söz konusu değildir. Marx'a yönelik mesafeli eleştirel tutumu ve Marx'ı yaşadığı toplum ve dünya çerçevesinde anlama denemesi sosyolog ve sosyal bilimci olarak farklılığını ortaya koyacak mahiyettedir.

Doğu/Batı çatışması ekseninde meseleleri anlamak açısından dünyayı tarihsel gelişimi çerçevesinde genel, soyut sayılabilecek bir bütünsellik içinde kavrama denemesi, onun sosyolog olarak öneminin altını çizecek bir noktadır. Hem Batı'nın genel gelişim dinamiği gündemdedir, hem de Doğu'nun. O nedenle belki de Baykan Sezer'in önemine Kemal Tahir'in de dikkat çektiği, belki de ilk kez dikkat çektiği Yunanlılık üzerine bitirme tezi de, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları* da, kendi tabiriyle gençlerin de, öğrencilerinin de genelde dikkatini çekmemiştir. Diğer kitapları yanında özellikle bu kitapları üzerinde durulmadıkça Baykan Sezer'in düşünsel dünyasının anlaşılması mümkün değildir. Dünya tarihinin gelişimini çözümleyen denemesi çalışmalarının temel mihverini gösterecek mahiyettedir. Türkiye'de sosyologların, dahası genel anlamda sosyal bilimcilerin dünyayı anlama ve anlamlandırma denemesinde bulunmadıkları görülür. Bu noktada temel göstergelerden biri örneğin, Türkçe'ye de erken bir dönemde kazandırılan Gordon Childe'ın kitabının, neredeyse herkes tarafından bir tebliğ metni olarak anlaşılmasına mukabil Baykan Sezer açısından dünyayı anlamanın dayanaklarından biri olarak kullanılmasıdır. Bir de, diğerleri Batılı metinlerin olduğu gibi tercümesinin meseleyi halledeceğini düşünürken Baykan Sezer farklı bir tutum içindedir. Bu aşamada birkaç noktanın yanında iki hususa dikkat etmek anlamlı olabilir. Bunlardan biri klasik Osmanlı tarihçilerinden hemen hiç kimsenin ilgi duymadığı bir dönemde Annales Okulu ile ciddi bir şekilde, yoğun olarak uğraşmasıdır. Bir dönem sonra ve hatta yeni yeni Türkiye'nin sonradan olma tarihçilerinin temel doğrultusunu şekillendiren Annales Okulu, Baykan Sezer'in gündemine oldukça erken bir dönemde girmiş ve çıkmıştır. Dikkat edilmesi gereken bir husus da Annales ekolünün Türkiye hakkında söylediği pek bir şey olmaması ve bu ekolün Türkiye üzerine düşüncelerinin şekillenmesi açısından bir entelektüelin katkısına gereksinim duyulmasıdır.

dan başlayarak mutlak eğitme iştiyakı ve bu iştiyakı karşılaması mümkün olmayan ve benzerlerini daha çok Balkanlar'daki reel sosyalist rejimlerde gördüğümüz bir pedagojik obsesyonla işgörmesi, bu açıdan anlamlı olmaktadır. Bu obsesif tutum, diyelim, her insanî kötülüğün, aslında neredeyse mekanik bir nedene dayandığı ve o nedenin de ortadan kaldırılabilir olduğu iyimserliğini içerir. Aydınlanmanın, "insan bir makine" mirası, iç dünyâsının, eğilim farklılıklarının, sınıfın sözgelimi, topyekûn reddini gerektirmektedir. Böylece erken Cumhuriyet ideali olarak, "iyi insan" diğer bütün siyasal ideolojilere sirayet etmiş, tinselliği ve cinselliği eşderecede yasaklayan bir anonimleşmeye, tektipleşmeye yol açmıştır. Hatalarından ve günahlarından arındırılmış, "iyi proleter", "iyi dindar" figuru hem etik hem de estetik olarak olumlanmıştır.

FARKLI ADLANDIRMA, TEKIL TARIH

Entelektüele, "münevver" ya da "aydın" demenin sadece bir tanımlama yahut ad-

Diğer önemli husus, Baykan Sezer'in *Sosyoloji'nin Ana Başlıkları* kitabında Marx'ı belirgin bir şekilde değişik bir çerçevede incelemesidir. Türkiye'de herkesin yeni bir Batılı entelektüeli önemsediği dönemde o hiçbir entelektüelin önemini öne çıkarmadan meseleye eleştirel bir çerçeveden bakmaktadır. Marx'ı da Batı düşüncesi içinde bir yerde mütalaa etmiş ve onu anlamaya çalışmıştır. Sağ kesimin ona yönelik toptan red tavrı olmadığı kadar sol kesimin ona yönelik gözü kapalı benimseyici bir tavrı da yoktur. Zaten Sezer, Türk toplumunun aktarmacı bir şekilde anlaşılabileceğini hiç düşünmemiştir. Bunun yanında Marx'ın metinlerinin, dokunulamaz nitelikte olduğu ve bunlardan Türkiye hakkında kesin doğrular çıkacağı şeklinde bir kanaati de bulunmamaktadır. Nitekim Marx'ın esas olarak Batı Avrupa kapitalizminin tarihini yazdığına dair bir düşünce vardır. Bir kısım entelektüeller benimsedikleri Batılı düşünürlerin Osmanlı ve Türkiye hakkındaki kanaatleri hakkında, –sınırlı sayıdaki kanaatleri hakkında–, kuşku izhar etmezken, onların Türkiye üzerine düşünce belirtmemeleri durumunda da bunu eşyanın tabiatına uygun görmekte; anladıkları tarzda bilimin evrenselliği ilkesinden kalkarak Doğu ve Türkiye üzerine yeni baştan düşünmeme noktasına gelmektedirler. Çin'de aile sisteminin anlaşılması vesilesiyle Türk aile sisteminin de anlaşılacağı düşüncesi genel geçer yaklaşımları benimsemenin vasatını oluşturmaktadır. Bu kavrama biçimi Türkiye'de Annales Okulu'nun, Marx'ın ve Edward Said'in anlaşılma biçiminin çerçevesine uygun görünmektedir. Bu düşün odaklarından, kişilerinden hiçbirinin Türkiye hakkında bir açılımda bulunmaması, benimsenmesinin gerekçesini oluşturmaktadır. Baykan Sezer'in bu düşüncelerin hemen hepsine mesafeli bakmasının nedenini de sözü edilen temel eğiliminde bulmak gerekmektedir. Onun temel ilgi alanının Osmanlı olması bu nokta-i nazardan incelenmelidir. O dönemde hemen hiçbir entelektüel bu konu üzerinde durmamıştır. Türkiye'de konunun uzmanı olarak telakki edilebilecek entelektüel sayısı sınırlıdır.

Baykan Sezer'in, Kemal Tahir'in Marx kadar önemli bir düşünür ve Dostoyevski ölçüsünde gelişkin bir romancı olduğunu telaffuz etmesine benzer bir yaklaşım, –tabii bu başka Türk entelektüelleri açısından da söz konusu olabilir–, gündemde olmamıştır. Diğer

landırma meselesi olmadığını, bunun Türk modernleşme tarihi içerisinde iki farklı döneme tekâbül ettiğini biliyoruz. Yine de bu tarihin Batılı modernizasyon gibi tekil bir evrimsel mantığı var ve bu mantığın içerisinde "münevver" ve "aydın"ın işlevleri ve konumu açısından anlamlı bir farklılaşmadan sözedemeyiz. Entelektüelin soykütüğündeki idealizasyonlara rağmen, en azından modern toplumun kuruluşuna ilişkin belirli bir misyon özdeşliğine temâs etmek gerekir. Bu özdeşlik, Türk modernleşmesinin sürekliliğinin kurulmasında faydalı bir teorik veri sunar. "Aydın" ya da "münevver", entelektüel ideal-tipinde içerilen, teoriyle pratiğin kurulmasındaki aracılık rolünü üstlenmekle birlikte, esas olarak toplumu bir "nesne" olarak kavramakta; bu nesnenin, "aklın gereklilikleri"ne göre aydınlatılarak biçimlendirilmesi gerekmektedir. Söz konusu Türkiye olduğunda, bu akıl, kaçınılmaz olarak "devlet aklı"dır. "Devlet aklı", ne pahasına olursa olsun, "düzenin" korunmasını amaçlayan ve bu amaç için her şeyi araçsallaştıran bir sevk ve

entelektüellerin bakış açısından, Türk entelektüellerinin dünya çapında etkileri yoktur. Olabilemez de.

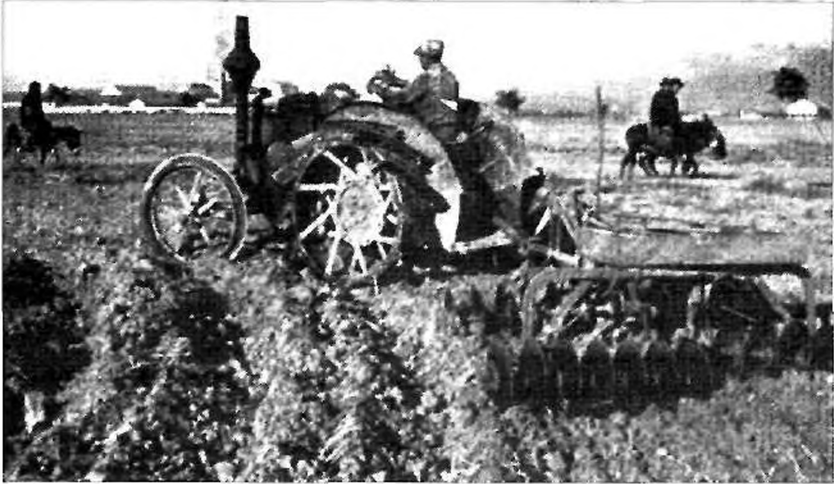
EN MERKEZÎ YERDE OSMANLI

Demek ki konu iki açıdan önemlidir. Osmanlı hem en temel konu olarak belirmektedir; hem de genel anlamda tarihsel bürokratik imparatorlukların ya da genel anlamda dünyanın genel gelişiminin açıklayabileceği bir olgu gibi görülmemektedir. Onun ötesinde genelde Doğu'nun açıklanabileceği çerçevede yaklaşılabilecek bir konu da değildir. Osmanlı'nın ve onun ötesinde Türkiye'nin Doğu'dan farklı bir yanı vardır ve Doğu/Batı çatışmasında Türkiye, Osmanlı merkezî bir yer tutar. Zaten bu nedenledir ki ne ATÜT kavramsallaştırması başka bir yoruma ihtiyaç olmadan Osmanlı'yı açıklayabilecek bir anahtar, ne de Wittfogel'in "Oriental Despotizm" açıklaması meseleyi çözebilecek bir maymuncuktur. Dolayısıyla Osmanlı'yı anlamaya dönük ayrı bir çaba gerekmektedir. Bu tarz, genel anlamda dünyayı anlayış ve Osmanlı'ya yaklaşım Baykan Sezer'i meseleye odaklamıştır. Baykan Sezer'in metinleri genelde sosyoloji içinden Osmanlı'yı da açıklayabilecek ama genelde dünyayı açıklamaya çalışan önemli bir deneme olarak nitelenebilir. Bu durum Baykan Sezer'i çağdaşı sosyologlardan daha yoğun bir şekilde Osmanlı ilgisine yöneltmiştir. Diğer entelektüellerde Osmanlı, o da ATÜT nedeniyle, sadece klasik dönemi itibariyle inceleme konusu olmuştur. Bu noktada ATÜT açıklamasına yaslanan Sencer Divitçioğlu ve İdris Küçükömer'i işaret etmek anlamlı olabilir. Sosyologların ana mecrası açısından durum çok daha farklı gözükmektedir. Onlar açısından Osmanlı, bırakın Doğu'dan farklılığını ana hatları itibariyle Batı'dan da farklı görünmemektedir. Baykan Sezer'in Osmanlı ilgisi özellikle sosyologlar açısından olağanüstü farklıdır. Onun ekonomik unsurlar dışında bütünsel anlamda tarihin her dönemiyle, Osmanlı'nın her dönemiyle ilgilenmesi de farklıdır. Türkiye'de özellikle tarihsel araştırmalarda tarih dışı nitelik yaygınlaşırken, Baykan Sezer tarih–sosyoloji ilişkisini sadece soyut düzeyde teorik tartışmanın ötesinde somut biçimlenişiyle düşünsel gündemine almıştır. *Sosyoloji Yıllıkları* da bu noktada iyi bir göstergedir.

Türkiye'de tarih konusu diğer sosyal bilimcilerin gündemine oldukça geç bir

idârenin belirlemesiyle oluşur. Osmanlı'dan beri, bürokratla entelektüelin varlıksal içiçe yaşamasını mümkün kılan da bu akıldır. Burada Weber'in sözünü ettiği türden bir *literati*'den sözetmek işlevsel açısıdan yararlı olsa da, bürokrat ve entelektüelin aynı bedende yaşamasından kaçınılmaz olarak zararlı çıkan entelektüel olmuştur. Türk entelektüelinin düşünsel zaafiyeti, yahut Şerif Mardin'in vurguladığı ve özünde tartışmalı (çünkü, bu Batılı entelektüeli kusursuz kılan bir özcülük içeriyor ve aydını dolaysız bir biçimde desüblime ediyor) "daemonik" boyutun eksikliği meselesi (1984), aşağı yukarı tapu sicil memuruyla aynı zihinsel önkaygıları taşıyan bir varlıktan sözetmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu durumda "devlet aklı"na bağlanmanın formel bir biçiminden çok, yaptığı işin nihai amacına ilişkin baştan kendisini sınırlayan, şartlandıran bir tutumdan sözetmek yerinde olacaktır.

Dolayısıyla Türk modernleşmesinin özellikle siyasal bağlamında bir öğretici, jakoben, ideolog ya da akademisyen kılığında karşımıza çıktığı biçimiyle, entelek-



Baykan Sezer, Asya üretim tarzını tartıştığı, başyapıtı olduğunu söyleyebileceğimiz Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları *adlı çalışmasında, Firdevsî'nin* Şehname*'sine geniş yer ayırır. Sezer,* Şehname*'yi öncelikle, Türklerin İran-Turan çatışmasından "daha geniş ve dünyanın kaderini çizen" Doğu-Batı çatışmasına geçişlerinin bir belgesi olarak okur.*

dönemde girmiştir ve Batılı açıklamalara yönelik hiçbir direnç görülmez. Osmanlı konusu da hiçbir şekilde, bugünden, daha geniş anlamda Cumhuriyet döneminden soyutlanır bir tarzda ele alınmış değildir. Aslında Osmanlı'yı anlama merakı bugünü de anlamanın bir vesilesi olarak da düşünülmelidir. Hemen her çalışması bu noktada ipuçları sunsa da "Türk Toplum Tarihi Üzerine Tartışmalar: I. Feodalizm" (1978) başlıklı metni Baykan Sezer'in meramını olanca açıklığıyla aktarmaktadır. 1978 yılında yayınlanan o makalenin ana tezlerinden biri, Osmanlı'yla ilgili meselelerden bugüne dair ipuçları çıkmayacaksa o dönemi anlamanın, anlamaya çalışmanın akademik işgüzarlık dışında hiçbir kıymeti harbiyesinin olmadığıdır. Bu nedenle Baykan Sezer'in Osmanlı'ya dair yaklaşımlarını bugüne izdüşümü açısından da değerlendirmek gerekmektedir.

tüeli, aydın ya da münevver, bu devlet aklının işlevsel kılınmasının bir organı saymak durumundayız. Bu yargı, ancak tarihsel bir tasvirin içerisinde doğru olabilecektir. Çünkü özellikle sosyalizmin yaygınlık kazandığı 1960 sonrası için geçerli olmadığını, entelektüellerin piyasayı, piyasanın da entelektüelleri keşfetmeye başlamasıyla birlikte, artık yeni bir tür entelektüelin boy gösterdiğini vurgulamak gerekecek. Entelektüelin grup hüviyetindeki bu dönüşüm, sadece siyasal ideolojilerle de sınırlı kalmamak üzere, düşünsel açıdan yeni bir öğrenme seferberliğine yol açmıştır. Okur-yazarlık oranının artışı, yazılı basının Anadolu'ya girmesi, kitap ve dergi yayımındaki çoğalma, belki de ilk kez "kitle"yi gözetmeyi zorunlu kılmıştır. '60'ların sonundaki yoğun siyasallaşma, aydınların, doğrudan siyasal rejimin değiştirilmesi talebiyle somutlaşır. Gelgelelim, bu talebin askerî darbe özlemine, cuntacılığa uzanan ve aydını tekrar Osmanlı modernleşmesindeki "sakatlanmış" konumuna gönderen önemli bir sonucu da olmuştur. 1970-1980 yılları arasında,

Bu çerçevede Baykan Sezer'in dünle bugün arasındaki süreklilik meselesini ilk defa gündeme getiren entelektüellerin başında geldiği söylenebilir.

ETKİLERİNİN SATHİLİĞİ VE SAHİHLİĞİ

Batı-dışı modernleşmeyi, Batı dışı toplumların gelişim şeklinin farklılığını ve özgünlüğü, yerliliği Batılı düşünce formatlarında arayanların zaman içinde Baykan Sezer'in yaklaşımlarına yaklaştıklarını sanmaları, onun yaklaşımlarının esasını da Batılı formatlarda aradıklarının bir işaretidir. Son dönemde bu tarz açıklamalar Baykan Sezer'in etki alanının geliştiği, yaygınlaştığı yönünde bir anlayışın yerleşmesine yol açmıştır. Belki de Baykan Sezer'in en yaygın yanlış anlaşılma biçimlerinden biri budur. Baykan Sezer'in düşünce dünyası, çeşitli tarzlarda farklı yanlış anlayışlara da konu olmaktadır. Onun dünyayı anlama denemesi, en yanlış ve en eksik anlaşılan yönlerinden biridir. Sosyologların bilhassa dikkatini çekmesi gereken *Sosyolojinin Ana Başlıkları* kitabı hiçbir biçimde önemsenmemiş görünmektedir – Baykan Sezer'in düşüncelerine yakın olan çevrelerde bile.

Özellikle Türk sosyolojisine dair yaklaşımları bu kitabındaki düşüncelerinden izler taşımaktadır. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Türkiye'nin çok yerine yayılan öğrencileriyle Baykan Sezer'in metinlerinin belli ölçüde yaygınlaşmasını sağlamıştır. Ancak bu durum da belki de Baykan Sezer'in metinlerinin en sathi bir biçimde anlaşılarak, Türkiye'nin özgünlüğünün yüzeysel bir biçimde savunulmasına yol açmıştır. Bu sathi savunu tarzı, belki çelişik gibi gelecek ama en bariz bir şekilde muhafazakâr entelektüellerin önemli bir çoğunluğunun Batı düşüncesi frekansıyla uyumlu Türkiye tahlilleriyle örtüşmektedir. Baykan Sezer düşünceleri itibariyle doğal olarak İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü tarafından temsil edilmektedir. Orada da iki yönlü bir savrulma söz konusudur. Baykan Sezer üzerine yazmadan düşünce üretilebileceği sanısının yanlışlığı açıktır. Bir dönem Osmanlı üzerine yazmaya konan sınırlandırma ister istemez Baykan Sezer'in düşüncelerinin anlaşılmasını da kısıtlamıştır. Bütün bunlara rağmen çıkarılan Baykan Sezer ve Kemal Tahir Armağanlarıyla, Baykan Sezer'in düşünsel anlamda en belirgin takipçisi burasıdır; *Sosyoloji Yıllığı* en azından duygusallı-

Türkiye'deki yoğun siyasal mobilizasyon, entelektüellerle toplumun çeşitli düzeylerde buluşmasına yol açmıştır. Geleneksel udeba (*man of letters*) ve ulema katmanlarının hızla angaje bir kimlik edinmelerini zorunlu kılmıştır. Bunun muhteva açısından getirdiği kültürel ve düşünsel çıkmazlar ayrıca değerlendirilmelidir. Dille ilgili dilbilimsel ve kavramsal sorunların doğrudan siyasal sorunlar olarak yaşanması bu sürecin önemli bir boyutudur. Fatsa'daki sosyalist deneyimin, kendisini aydınlara ekspoze edişi de, aydınların siyasal hareketler üzerinde kurduğu ya da kurmaya çalıştığı vesayetin nereye dayandığının örneğini teşkil etmesi bakımından anlamlı olmak bir yana, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal tarihinde neredeyse el yordamıyla şekillenen bir örgütlenmenin, kendisini, sonuçta bu türden bir mobilizasyona katkıları sınırlı seçkinlere onaylatması da dikkat çekicidir.

1950'lerden itibaren, daha geleneksel sınıfların kendi entelijansiyasını üretmesi ve bu grubun kamusallık imkânlarının artmasıyla, 1960 sonrasında sosyalizmin

ğı, heyecanı ve dürüstlüğü yönünden bu konumu hakeder. Fakat asıl önemlisi, Türkiye'de ana düşünsel mecralarda Baykan Sezer'in genellikle atlanması, görmezden gelinmesi, bilinmemesidir. Bir akademisyenin, Baykan Sezer'in metinlerine jüride olması halinde yöneldiklerini söylemiş olması, manidardır. Daha çarpıcı olan ise, dokuz ciltlik *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* dizisinin *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* başlığını taşıyan ilk cildinde, Türkiye'de Batılılaşma problemiyle en yoğun ilgilenen entelektüel olan Baykan Sezer'in metinlerinden alıntı yaparak yararlanmak bir yana hiçbir metnine gönderme yapılmamış olmasıdır. Bu eksiklik birinci cildin ikinci baskısında İstanbul Sosyoloji Bölümü'nden bir öğretim üyesinin önerisiyle düzeltilmiştir. Bu durum, Türkiye'deki düşüncenin ana mecrasının Baykan Sezer'e uzaklığını gösterecek mahiyettedir.

Baykan Sezer güncel sorunlarla ilgili, özellikle güncel siyasetle ilgili hayatı boyunca hemen hiçbir şey yazmamıştır. Cumhuriyet dönemiyle en doğrudan ilgili metinleri *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları* kitabında bulunmaktadır. Metinlerinde Türkiye ile ilgili tahliller daha ziyade örtük olarak yer almaktadır. Güncel siyasetin ötesinde Cumhuriyet dönemi üzerine metinleri de düşüncelerini örtük bir şekilde anlatmaktadır.

Dolayısıyla yazdığı metinleri daha dikkatli okumak gerekmektedir. Türkiye'de sosyal bilimlerin, özellikle sosyolojinin ana konusunun Cumhuriyet dönemi olması bu metinlerin ciddi bir şekilde okunmasının önünde önemli bir engel oluşturmuştur. Bu anlamda Kemal Tahir'in aynı yıl çıkan *Devlet Ana* romanından ziyade *Bozkırdaki Çekirdek*'inin daha fazla ilgi uyandırması anlaşılır görünmektedir. Zaman içinde Baykan Sezer'in metinlerinin Türkiye'de daha fazla önemseneceği konusunda önemli dayanaklar bulunmaktadır. Muhalifliği, marjinalliği neredeyse hayatlarının merkezine koyup palavra sıkan siyasetle meşbu akademi erbabının Baykan Sezer'in yaşantısından, görünür olmamak konusundaki ısrarından ve piyasada satılmayan, kimisi 250 adet basılmış kitaptan ibret almasının mümkün olmadığı görünmektedir. "Gösteri toplumu"nun oyuncuları yanında hasbi bir entelektüelin anlaşılmasının vasatı Türkiye'de bulunmamaktadır. Onun güvendiği "gençler" belki uzun vadede Türk düşünce dünyasında merkezî bir rol oynayacaklardır. ❐

kazandığı ivmenin sonucu olarak ortaya çıkan entelektüel canlanma aydınlarla devlet arasındaki "işbölümünü" sonlandırmasa bile, burada millî eğitim politikaları ve talim ve terbiye işleriyle daha da somutlaşan bir filistenizmin devlete "kalmasına" yol açmıştı. 12 Eylül 1980'den sonra "Türk-İslâm sentezi aydınları"nın devlet katındaki itibarlarının aralıklarla da olsa taltif edilmelerinin bir nedeni de, yeniden bu filisten tutumu üstlenmeleriyle de ilgilidir. Üniversite mensuplarının YÖK'ün kurumsal düzenlemeleri ve merkeziyetçi tutumu, en önemlisi de resmî ideolojiye karşı kırılgan olmaları nedeniyle akademinin etkinliğini kaybettiği 1980-2000 arasında, medyanın büyüyen ekonomik ve toplumsal hacmi aydınlara yeni "geçim ve gerileme" kaynakları sunmuştur. Sonuç, toplumsal ve siyasal sorunların büyük bir kısmının daha dar bir sözlük ve içeriksiz kavramlar aracılığıyla tartışılması olmuştur. Siyasetin daralan alanı, siyasal ve toplumsalın buluşmasının önündeki yasal, yapısal ve kültürel engeller, görünür siyasal ideolojilerin bü-

yük oranda bir "aydınlar ideolojisi" olarak varolmasını gerektirmiş, ancak özellikle İslâmcı aydınlar da somutlaştığı üzere, bu rol, hem aydınları hem de söz konusu ideolojinin aleyhine işleyen bir vasat yaratmıştır.

Günümüzde, kamusal görünürlüğü ve medyatik arzuyu tatmin etmeyi ilke edinen bir tür entelektüel tipinin varoluşu, entelektüellerin "kamusal entelektüel" kimliği kazanmasıyla değil, pazarın iğvasıyla ilgilidir. 2000'lerin sonuna doğru, sağ ve sol entelektüellerden çok, giderek hegemonik bir ideolojik oluşum hâline gelen liberalizmin temsilcilerinin öne çıkmaları ise, sosyalist ve İslâmcı "aydınların" taşıdıkları ideolojinin genel sönümlenmesiyle ilgili olsa gerektir. Burada çöküş, 12 Eylül rejiminin ve kapitalizmin kurumsallaşması sürecinde ve bu sürece rağmen, aydınların işlevleri konusunda toplumun artık bir ilgi ve beklentisinin kalmaması olgusuna denk düşer. Orhan Pamuk'un Nobel Edebiyat Ödülü'nü almasıyla, devletçi/ulusalcı paranoyanın dışında kalmaya çalışan aydınların Türkiye'deki en yaygın ideolojilerinden birisi olarak filistenizmin saldırıları millî bir refleks halini almıştır. Bu nedenle '80'lerden sonra, olup bitenler hakkında görüşlerine müracaat edilen, söylediklerine kulak kabartılan figürler olarak aydınların yaşadığı tatlı hayat, bugün aslında daha medyatik imkânlara sahip olmalarına rağmen tekrarlanamaz durumdadır. Toplumun, medyanın aracılığıyla ve kimi zaman da nevrotikleşen bilgilenme talebine gönül indirerek kamusal aydınlanmaya katkıda bulunma isteğinin bugün, geleneksel toplumun sevk ve idaresi işleviyle yer değiştirmesi, aydınların ve özellikle akademisyenlerin önceden belirlenmiş bir gündem ve bu gündemin sorunlarıyla boğuşması bu çöküşün önemli bir sonucudur. Başlarken belirtildiği üzere, entelektüellerle siyasal ideolojilerin buluşması, daha çok entelektüelin işlevleri bağlamında değerlendirilebilirdi. Bugün bu işlevler, geçtiğimiz yüzyıldan oldukça farklı, hatta entelektüelin belirleyici niteliklerinin ortadan kalktığı bir vasatta, ne düşünsel ne de pratik açıdan verimli sonuçlar üretmeye muktedirdir. Kuşkusuz söyleyecek sözü olan, her zaman bir adım öne çıkacaktır-herhangi bir ideolojinin desteğine ihtiyaç duymaksızın, üstelik. ❒

Uzmanlaşma ile Popülarizasyon Arasında Aydın[1]

TANIL BORA

MEŞRUTİYET AYDINI

Yarım bilgili, tutarsız, kafası karışık "Meşrutiyet aydını"nın karikatürü epeyce çizilmiştir. Reşat Nuri Güntekin, *Gökyüzü* adlı romanında böyle bir Jön Türk münevveri tipini tasvir eder: Paris'te 'politik sürgün' romantizmi içinde yaşarken, bir mektebe yazılmaya ihtiyaç duymadan, konferans dinleyip risale okumakla "sayılı âlimler arasına geçtiğini" düşünen, "her telden çalan bol ve karışık malûmatlı" bir heveskârdır bu:

> *Gençlik ne güzel şeydir. Mesela, Sorel'in yahut Tarde'ın bir dersini olduğu gibi hatırlayıp anlattığım zaman kendimi onlara yaklaşmış sanıyordum. 'Madem ki onlar gibi düşünüyorum. Demek ki onlar derecesinde olmasam bile onlara yakınım!' yolunda bir kuruntu...* (Güntekin 1976: 22)

Ahmet Mithat Efendi, 19. yüzyıl sonunda (*fin de siècle*) muazzam bir çağ dönümünün krizini yaşayan Osmanlı münevverleri için iki kademeli bir görev tanımı yapmıştı – nasihat formunda:

> *Oğlum! Yalnız bir şeyi öğrenmeli, fakat mükemmel olarak! Yahut her şeyi öğrenmeli, bittabi nakıs olarak! Osmanlılığımızın bugünkü haline nisbetle şu iki şıktan bence ikincisi müreccahtır. Ben sana onu tavsiye ederim. Fakat bundan sonra birincisi müreccah olacaktır. Sen de evlâdına onu tavsiye eyle!* (akt. Okay 1991: XI)

O da Osmanlı-Müslüman-Türk münevverlerinin *nakısasının* farkındaydı. Başta kendisi olmak üzere, *yarı aydınlar* olduklarını biliyor ancak çağa ayak uydurmanın, bu 'ilkel kültürel birikim' evresinde belirli bir yüzeyselliğin kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu. Şüphesiz, yalnız da değildi bu değerlendirmesinde.

Peki, Ahmet Mithat Efendi'nin oğlu kendi evlâdına "her şeyi öğrenmek fakat nakıs olarak öğrenmek" yerine "bir şeyi öğrenmek fakat mükemmel öğrenmek" gerektiğini telkin etmiş midir? Modernleşmenin ilerleyen merhalelerinde, aydın olmanın koşulunun ve itibarının bu yönde değiştiğini söyleyebilir miyiz?

Bu soruya gelmeden önce, Ahmet Mithat'ın ayrımını sorgulayalım. Onun bilgiyle ilişkide yetkinlik aşaması olarak gördüğü uzmanlaşma, gerçekten en yüksek mertebe midir? Edward Said, "profesyonel" olarak tanımladığı uzmanlaşmış entelektüeli, 'hakiki' entelektüelden ayırır (Said 1995: 67 vd.). Kuşkusuz uzmanlaşmanın insanı otomatik olarak entelektüellikten uzaklaştırdığını söylüyor değildir. Said'in kastettiği, belirli bir dalda ihtisas-



Ahmet Mithat Efendi: Yarı aydın karakterinin, yüzeysel hatta malûmatfuruş kanaat önderliğinin prototipi mi? Yoksa bilginin popülerleşmesine ve demokratikleşmesine katkıda bulunmuş birisi, olumlu anlamıyla 'amatör' bir aydın mı? Ahmet Mithat'ın 'misyonunu' tartışmak, aynı zamanda Türkiye'de kamusal düşünce vasatı ve 'aydın sorunu' üzerine tartışmak anlamına geliyor.

laşarak, belirli bir konunun inceliklerine dalarak bilginin başka dallarına tümüyle ilgisizleşen, daha önemlisi insanlık ve dünya meselelerine kayıtsızlaşan kişinin, gerçek anlamda entelektüel olarak tanımlanamayacağıdır. Bu kayıtsızlığıyla mevcut düzene ve iktidara eleştirel mesafe almasını sağlayacak 'aklını' da yitiren böyle birisi, ancak bir "bilirkişi" sayılabilir. Edward Said, bu çağın entelektüelinin *amatör* ruh taşıması gerektiğini söyler. Amatörlüğü, *aşk* ve *merak* vasıflarıyla tanımlar; bu vasfı taşıyan entelektüel, uzmanlaşmanın-profesyonelleşmenin meslekî darlığına kısılmayan, "düşüncelere ve değerlere ozen gösteren" birisidir. Yalın deyişle, *derdi* vardır, *meselesi* vardır.

Ahmet Mithat'ın sözlerinde yarı aydın yüzeyselliği zarurî görülürken de uzmanlaşma yüceltilirken de eksik olan şey, işte bu aşk ve merak ruhu ve eleştirel bilinçtir. Şahsen ziyadesiyle aşk ve merak dolu bir 'amatör' olmakla beraber, Ahmet Mithat'ın iktidara-devlete sadakatle bağlı *aracsalcı-faydacı* bakışı, "düşüncelere ve değerlere ozen gösterme" hassasına uzaktır.

UZMANLAŞMA VE KAMUSAL-POLİTİK İŞLEV

Said'in tartışmasını biraz daha devam ettirelim. Entelektüelin merak ve aşkı, başka bir anlamda *uzmanlaşmadan* geri kalmamalıdır aslında: düşüncenin *özerkliğini tanıma* ve *derinleşme*, *odaklanma* anlamında... 'Branş' değil kelime anlamıyla (bilgi sevgisi) *felsefeden* yoksun kalmamalı, teknik değil kelime anlamıyla (tefekkür) *teoriye* ilgisini yitirmemelidir. Dünya bilgileriyle rabıtasını kaybetmemeli, teorinin *evrensel* niteliğinden kopmamalıdır. Uygulama için süzülmüş 'pratik' bilginin berisindeki *tartışmayı*, akıl yürütmeyi, *ayrıntıyı* önemsememek, düşüncenin iç zenginliğinden heyecanlanmamak, aydın/entelektüel olmakla bağdaşmaz. Sözgelimi, (severek tüketilen klişeyle) İstanbul kuşatma altındayken rahiplerin meleklerin cinsiye-

ti üzerine münazaraları devam ettirmesi, 'ayıp' değildir bu bakımdan.

Ancak bu *Pathos*, kamusal bir *Ethos*'la birleşmelidir. 'Eski' Aydınlanma paradigmasının diliyle: "Aydınlatma", "bilinçlendirme" işlevinin ahlâki sorumluluğudur bu. Başka türlü söylersek: Uzmanlaşmış bilgiyi, incelmiş fikri *kamusallaştırma* işlevidir (Toker 2007). *Bilginin demokratikleştirilmesini* getiren bir işlevdir bu. Ancak sadece bir nakil, bir vaaz değildir, bizzat refleksiyonu (üzerine düşünmeyi) kamusal bir ortama mal etme, böylece bir *kamusallığı* inşa etme eylemidir. 'Eski' Aydınlanmanın *didaktizmi* (hatta *pedantizmi*) ile aradaki fark da buradadır, bu edimin bir ilişki, bir *etkileşim* olmasıdır: Bilgiyi/fikri kamusallaştırmak, bizzat aydının refleksiyonuna da katkıda bulunur, onu bir *Praxis* deneyimine sokar. Bir Hadis-i Şerif'e başvurarak söylersek: "Herkese idrakine göre hitap etme"nin salt propagandif olmayan, bir etkileşimi başlatan dönüştürücü deneyiminden söz ediyoruz.

Aydını *politik* kılan veya *politik aydını* tanımlayan da, bu ilişkiye açıklığı, buradaki *gerilimden* beslenmesidir. Tekrarlarsak, düşünce üretimi ile onu bir yere 'taşıma' arasında mekanik bir ilişkiden değil, diyalektik ve bütünleşik bir etkinlikten söz ediyoruz (*Praxis*'in anlamı da budur). Dolayısıyla, *organik aydın* da bir propaganda veya irşat görevlisi değildir! Tefekkür emeği ("fikir çilesi") ile bu tefekkürü kamusallaştırma sorumluluğu arasındaki salınımın iki ucuna da aynı ciddiyetle yoğunlaşmayan bir entelektüel etkinlik, 'angaje', organik veya değil, entelektüellik sıfatını yitirir.

Teorinin, bilginin, fikrin kamusallaştırılması, bir *popülerleştirme* uğrağını içerir. Zaten fiilen *politik* düşünceyi de ayırt eden bir uğraktır bu. Ancak teorik etkinliğe uğramayan, orada derinleşmeyen, refleksiyondan uzak, *bizzat popülerleştirme deneyimini bir refleksiyon süreci olarak kavramayan*, didaktik ve araçsalcı-faydacı bir popüler söylem, *vulgerizasyon* anlamına gelecektir. Basitleştirmenin, sadeleştirmenin, bilginin dönüştürücülüğünden tamamen feragat ederek bayağılaştırmaya dönüşmesidir bu. Popülarizasyon ile vulgerizasyon arasındaki ince hat, özellikle, bir toplum ve insan tasavvuru olan, fakat bunu gerçekleştirmek için entelektüel etkinlikte derinleşmeyi, meselelerin âcilliği karşısında 'lüks' veya oyalayıcı (hatta belki yoldan çıkarıcı, ayartıcı) bulanların zorlu imtihan geçididir. Onları bekleyen tehlike, zayıf, yüzeysel bir donanımı popülarize etme girişiminin kolayca vulgerizasyona dönüşecek olmasıdır.

ERKEN CUMHURİYETİN PEDANTİZMİ VE ANTİ-ENTELEKTÜALİZMİ

Erken Cumhuriyet döneminin aydınları, –en azından devletli-hâkim aydın eliti,– Ahmet Mithat Efendi'nin oğluna nasihatine kulak vermeye devam ettiler. Bilgiye, muzır ihtimalle kendi güç ve ikbal arzularına hizmet edecek bir kültürel sermaye olarak, salih ihtimalle ise modernleşme (ve milletleşme) sürecindeki gecikmenin açığını kapatma telâşıyla yaklaştılar. Bu araçsalcı-faydacı bakış, "Meşrutiyet aydını" diye karikatürize edilen çizginin devamlılığını –kronikleşmesini– temellendirdi.

Dönemin muteber aydın profili: bu araçsalcı-faydacı yaklaşımın güdümünde, pedantik üslûplu, çoğunlukla gazeteci, yarı aydındır. İstisnaları kuşkusuz vardır. Bir istisna tipi: belirli bir düşünce ekolünü tanıtmaya ve uyarlamaya kendini veren nakilcilerdir – örneğin Bergson müvezzii olarak Mustafa Şekip Tunç. Bir başka istisna tipi: Kaynak alınan Batı düşüncesinin bir tatbikat yönergesine indirgenmesine karşı, Aydınlanmanın ve eleştirel aklın lâyıkıyla içselleştirilmesi, hazmedilmesi gereğine dikkat çekmeye çalışan, çoğunlukla politikanın dışında veya kıyısında konuşan aydınlardır. Örneğin; yeni uygarlığın cevheri olarak özgür düşünce

ve ilim zihniyetini vurgulayan Adnan Adıvar; vulgerizasyona ve popülarizasyona (pedantizme) ilkesel olarak ve tiksintiyle karşı çıkan Nurullah Ataç; dünyaya açıklıkta ve evrenselci hümanizmada ısrarlı Orhan Burian. Tanpınar'ı düşünerek, muhafazakâr bir melankoliye kapılmaksızın, modernleşme sürecinin *trajiğini* ciddiye alan bir başka tipolojiyi daha not edebiliriz.

Erken Cumhuriyet döneminin, "Yeni Türkiye"nin buluğdan orta yaşa uzanan evrelerine devreden bir özelliği, politik elit ile "fikir adamları" (teorisyenler, ideologlar) arasında bir *Praxis* zemininin bulunmamasıdır. Ziya Gökalp'le İttihat ve Terakki arasındaki türden bir ilişki, tekerrür etmemiştir! Entelektüeller ancak epigonlar (taklitçiler), propagandistler, vazifeli araştırmacılar, bilirkişiler, metin yazarları olarak, sınırlı sorumluluklarla istihdam edildiler. "Türk İnkılâbı"nın pragmatizminin, entelektüel idealizmle telif edilmesi zordu. Bize-özgülüğünü, biricikliğini, gücünü ve ilhamını *hayatın kendisinden* aldığını, dolayısıyla düşünce kalıplarıyla dondurulamayacağını vaz'eden, iki savaş arası dönemin *vitalist* felsefesi, erken Cumhuriyet'in Kemalizmine *antientelektüalist* bir çehre kazandırıyordu. İlim ve fenni yücelten yarı dinî pozitivist söylemin, felsefe ve teoriye asla aynı nazarlarla bakmamasıyla da pekişiyordu bu.

SAĞ POLİTİKA VE ANTİ-ENTELEKTÜALİZM

Aydınlarla onların göreli özerkliğini tanıyarak politik (ve entelektüel) sorumluluk paylaşan bir alışverişe girmemenin ve antientelektüalizmin, 1946 sonrasının yoğun kutuplaşma ve politizasyon dönemlerinde de geçerliliğini koruduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Yüksel Taşkın (2007: 86-9), merkez sağ geleneğin bu yanına dikkat çekiyor. DP, AP, ANAP, DYP, AKP silsilesi, ara sıra törensel hürmet jestleriyle gerek milliyetçi-muhafazakâr gerek liberal fikir üstadlarının gönlünü alsa bile, onları *ideologlar* olarak referans almamış, böyle bir ilişkiden kaçınmıştır. Modernist (ekonomist) iyimserliği ve pragmatizmi, merkez sağı katı ideolojik çizgilere veya herhangi bir fikrî sorumluluğa bağlanmaktan alıkoymuştur.[2]

Bu hürmetkâr oyalama taktiğine milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyanın verdiği tepkinin, kimi zaman, *antipolitik bir entelektüalizm* suretinde tezahür ettiğini gözleriz. Politikanın idealizm ve fikir karşısındaki kaypaklığını küçümseyen, aşağılayan bir tutum... Örnek, Necip Fazıl'dan. "Sultan-ı Şüârâ", Adnan Menderes için yazdığı "destanvarî şiir"de "*fikir erkektir bizce, politika müennes* [dişil – T.B.]" der (Kısakürek 1970: 334). Zaten onun İslâm devleti ütopyasında, politikacıların yerini "Yüceler Kurultayı"nın aristokratik idaresi alacaktır.

> *İnsan kafasının yaratıcı hamlelerini ve idrak çilelerini planlaştıran... eser, keyif, görüş, terkip ve dava sahibi aksiyoncu güzideler (...) milleti, –doktor hâkimiyeti altındaki hasta gibi– saf ve mücerred idrak ıstırabı çeken ruh ve dimağ işçilerinin hâkimiyeti yolundan, hak ve hakikatin hâkimiyeti altında tut*acaktır. (Kısakürek 1986: 257).

Yeni zamanlarda, sağa da sola da âmir olan yapısal bir değişim, ideolojik yeniden üretim işlevinin merkezi hale gelen medyanın bilgiyle araçsalcı-faydacı ilişkiyi ve vulgerleşme eğilimini olağanüstü güçlendirmesidir. Fikrî uğraş ve zihinsel etkinliğin özerkliği, onu "entellik" küçümsemesiyle kriminalize eden bir söylemin tarassutu altındadır.[3]

SOSYALİST HAREKET VE TEORİ

"Dünya bilgisi" ve teorinin evrenselliği, özellikle sosyalist ve Marksist aydınlar açısından aslî değer taşır. Keza *Praxis*,



Abdülhak Adnan Adıvar, düşünce özgürlüğünün ve düşünsel etkinliğin özerkliğinin tutarlı ve tutkulu bir savunucusuydu. 1945'te "akademi" üzerine yazdığı makalede, üniversitenin gerçek temelinin fikir kulübü benzeri oluşumlar hatta münevverler arası "yaran sohbetleri" olduğuna, devletin sadece bu gibi filizlerin yeşermesine alan açması gerektiğine dikkat çekiyordu.

sosyalist aydın açısından, bir ahlâk veya etkililik ölçüsü olmaktan öte, düşüncenin insan eyleminin bütünlüğü içindeki salih anlamını belirler.

Oysa 1960'lar ve '70'lerde, solun yükseliş ve kitleselleşme döneminde, teoriyle ilişkide faydacı yaklaşım belirleyici olmuştur (Akın 2007; Ünal 2007). Teoriyi "eylem kılavuzu"na indirgeyen anlayışlar, sosyalizmin popülerleştirilmesinden ziyade, *vulgerize* edilmesine yol açmıştır. Özellikle devrim stratejileri bağlamında teorik kavramların, ideolojik referans kaynaklarının 'dümdüz' uyarlanması, daha doğrusu çok defa uyarlama bile denemeyecek bir yüzeysellikle 'nakledilmesi', bu deneyimi popülarizasyon değil de vulgerizasyon olarak adlandırmamızın gerekçesidir. Zira popularizasyon, teorik-politik öncüller ve hedeflerle popüler ideoloji ettnenleri arasında bir bağ kurulmasını gerektirir ve ucu açık bir etkileşimi başlatır. 1965-80 döneminin kitleselleşme tecrübesi içinde, bunun bir ölçüde başarıldığı örnekler sınırlıdır (Dev-Yol örneğini tartışması için bkz. Erdoğan 2007). Solun bu etkileyici yükseliş dönemi, söz konusu kitleselleşme ve silahlı mücadelenin fiilî radikalizmi ile bu radikalizmin teorik ve ideolojik-politik ifadelerinin kitabî yapaylığı arasındaki yine çok etkileyici çelişkiyle malûldür.

Eleştirel ve diyalektik olmayan, düz uyarlamacılığın paradoksal görünen bir sonucu, evrensellik fikrinden kopmaktır. Zira teoriyi taktiğe indirgeyerek araçsallaştıran, böylece aslında *değersizleştiren* bu adaptasyoncu tavır, herhangi bir evrensel-nesnel değerlendirme ölçütünden 'istifa' etmek anlamına gelir. Dolayısıyla, tikel (yerel-somut) ile evrensel arasındaki ilişkiye eleştirel bakış imkânı da kalmaz. Tâ 'uzaklardan' ideolojik-politik ilmihalleri süzgeçsiz adapte eden sosyalist sıfatlı grupların, Türkiye'ye ilişkin en ayrıksıcı, kendine-özgücü açıklamalara, giderek apaçık milliyetçiliğe savrulmalarının esrârının ardında bu da vardır.

Türkiye'de sosyalistlerin bu 'entelektüel çelişkisi' ile ilgili ayrıksı örnekler –çok şükür!– yok değil. Elinizdeki ciltteki Hikmet Kıvılcımlı ve Mehmet Ali Aybar portreleri, onların bu yanlarına da dikkat çekmekte. Ben burada biraz, Sevgi Adak ile Ömer Turan'ın Aybar hakkında dikkat çektikleri bazı noktaları tekrarlayacağım... Aybar, dünyadaki Marksizm içi tartışmaları izlemişti; bu ilgisi dönemin güç ve cazibe merkezlerini takip etmekle sınırlı kalmamıştı. Örneğin Avrokomünizm etrafındaki tartışmaları 'reflekte ediyor', Althusser'i okuyordu. Aybar'ın 'beynelmilel sosyalizm' fikriyatıyla ilişkisi, adaptasyoncu-nakilci bir ilişki de değildi; bu teorik kaynaklarla *tartışıyordu*. Bu, teorinin onun nazarında bir âlet olmamasıyla, sosyalist hareketin özüne, esasına dair bir değer taşımasıyla ilgilidir. Üniversite yıllarından itibaren, Marksist bir hümanizma anlayışına ve bu bağlamda demokrasinin sosyalizmdeki özsel değerine odaklanmıştı (Ünlü 2002: 138-41); beynelmilel Marksizm tartışmasıyla, bu teorik öncüller temelinde rabıta kuruyordu. Althusser'in önemsediği teorik müdahalesiyle ilgili tartışması, bunun örneğidir: Aybar, yabancılaşma kavramının Marx'ın salt gençlik dönemine inhisar etmediğini, *Kapital*'de de meta ve fetiş üzerinden devam eden aslî bir mesele olduğunu savunarak, Althusser'in bu kavramı 'itibarsızlaştırmasına' karşı çıkıyordu (Aybar 1989: 166; Özman 2007: 399).

Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür risalesi, Marksizmin 'ustalarının' putlaştırıldığı bir dönemde, manevî-medenî cesareti yanında, teoriyle eleştirel bir ilişki kurmanın örneği olarak saygındır. Polemiğin ve 'çubuğu öteki tarafa bükmenin' keskinliği ile, Aybar'ın bu risalede yer yer faydacı bir bakışa kaydığını da kaydetmek gerekir. Kapitalist üretim örgütlenmesi modelini her alana, her toplumsal düzeye şâmil kılmakla, Althusser vesilesiyle (de) sorguladığı yapısalcı açıklama yordamına 'kapılıp' mekanik bir indirgemeciliğe meyletmiş; ayrıca dikine hiyerarşik örgütlenme modelini kapitalizmin bütün evreleri için genel geçerleştirerek, tarih-dışı bir toptancılık yapmıştır (Doğan 2005: 54 vd.).

Türkiye'nin toplumsal analizinde ve Türkiye'ye ilişkin politik strateji geliştirmede, Aybar'ın teorinin evrenselliği ile tikel 'gerçek' arasındaki bağı ciddiye aldığını görürüz. Öncelikle, az evvel değinildiği gibi, 'reel' icaplara göre eğip bükmediği bir sosyalizm anlayışı vardı. Öte yandan, reel toplumsal-politik koşulların *teorik* analizine de, esas itibariyle reel-politik icaplara göre eğip bükmediği, araçsal olmayan bir önem veriyordu. Burjuvazi ile proletaryanın ve bunların nisbetlerinin tayininden/'atanmasından' ibaret kitabî bir sınıf şeması yerine, somut-tarihsel üretim ilişkilerinin analizine dayalı bir model geliştirmeye çalışmıştır. Üretim ilişkileri ve iktisadi artık üzerindeki denetimiyle bürokrasiyi ("devleti elinde bulunduran sınıf"), özgül egemen sınıf olarak saptar.[4] Asya Üretim Tarzı tartışmalarını da bu teorik ilgiyle, –doğrudan atıfta bulunmasa bile belli ki heyecanla– izlemişti. Aybar'ın Marksizm-sosyalizm açısından demokrasiyi bir 'olmazsa olmaz' olarak görüşü ile Osmanlı-Türkiye toplumu analizi pragmatik kaygılarla buluşturulmuş değildir, aralarında *teorik* bir tutarlılık vardır. Bu öncüllerle, Türkiye'de halkın/emekçi sınıfların 'rüşdlerini' kazanmalarını, vesayet denetiminden çıkmalarını, kısacası demokratikleşme davasını, sosyalizm davasıyla birebir örtüştürür.

Aybar'ın 1960'ların TİP deneyimindeki politik söylemi, koyduğu teorik öncülleri reel politik bağlama uyarlama çabasının tutarlılık dozu yüksek (her halükârda, tutarlılık kaygısını elden bırakmayan) bir örneğidir. Aybar, Osmanlı-Türkiye toplumunun sınıf yapısına ilişkin analizlerini ve demokrasinin –sosyalizm açısından da– araçsal, taktiksel değil aslî bir değer

olduğu fikrini *popülerleştirmekte* de başarılıdır. Örneğin antidemokratik vesayetçiliği anlatırken başvurduğu "tepeden inmecilik" sıfatı, egemenleri tanımlarken başvurduğu "ceberrut devlet" ve "bey takımı" adları, çağrışımı zengin sloganlardı. Aybar'ın popülerleştirme ile vulgerizasyon arasındaki hassas terazisinin dengesi, kefeye Kemalizm ve milliyetçilik konduğunda bozulmuştur. Sosyalizmi meşrulaştırma ve popülerleştirme çabasının parçası olarak Kemalizmin ve onun milliyetçilik anlayışının faydacı-hayırhâh yorumuna başvurması (Şener 2007: 366-71), onu tutarsızlıklara ve bizzat kendi teorik-politik öncüllerini tahrif eden bir vulgerizasyona sürükleyebilmiştir.

Bir başka paradoks, Aybar'ın '60'ların TİP'inde "tepeden inmeci" ve doktriner bir tutumla fiilen teori tartışmalarını 'men etmesi'dir (Aydınoğlu 2007: 128-34)! Aydınoğlu'nun belirttiği gibi bunu muhtemelen eski/yeni TKP'lilerin ve silahlı mücadeleyi savunan fikirlerin 'bozucu' etkilerine set çekmek için yapıyordu... Ama böylece solda teori tartışmalarını 'tekinsiz' bulan tutumun inşasına bizzat tuğla taşıyarak, belki '70'lerde kendi teorik müdahale çabalarının olabileceğinden daha tesirsiz kalmasına da katkıda bulunmuştur!

Aybar'ın 'som' fikir, 'yüksek' teori ile bunların kamusallaştırılması, popülerleştirilmesi ve politik etkinlik arasında mükemmel bir köprü kurduğu söylenebilir mi? Aslında şöyle sormalı: Bunun 'mükemmel çözümünü' kim kendi başına bulabilirdi? Önemli olan, bu iki kutup arasındaki gerilimi önemsemiş, buradan bir enerji üretmiş olmasıdır – ne yazık ki istisnâî bir çabadır bu. ❑

DİPNOTLAR

1 6 Ekim 2007'de "Politik, Toplumsal ve Kültürel Özne Olarak Aydın" Mehmet Ali Aybar'ı Anma Sempozyumu'nda yapılan konuşmanın geliştirilmiş biçimidir.

2 Merkez sol olarak anılan çizginin de bu bakımdan çok farklı olduğunu söyleyemeyiz – pragmatizmi 'becerememesi' dışında!

3 Medyanın bizzat *formatıyla* yeniden ürettiği antientelektüalizme, elinizdeki ciltte Tanıl Bora-Levent Cantek imzalı "Şu köşeden bu köşeye" başlıklı makalede değiniliyor.

4 "Devlet sınıfı" kapitalizme geçişle beraber tedricen burjuvaziyle bütünleşmektedir, ama bir yandan da onunla egemen sınıflar arası bir rekabet sürdürmektedir – Aybar'da buralar biraz muğlaktır!

Mehmet Ali Aybar

SEVGİ ADAK
ÖMER TURAN

ÖZGÜNLÜĞÜ VE DÖNEMSELLİĞİ ARASINDA BİR DENGE ARAYIŞI

Mehmet Ali Aybar hakkında yazanlar onu genelde Türkiye sosyalist düşünce tarihinin özgün bir figürü olarak değerlendiriyor. Aybar'ın özgünlüğü genel olarak kabul edilse de, özgünlüğü açıklanırken farklı yorumlarla karşılaşılıyor. Örneğin Aylin Özman'a (2000) göre Aybar'ın özgünlüğü yabancılaşma, şeyleşme, *praxis* gibi kavramlara dayanan Marksist hümanizma temelinde düşünülmeli. Kenan Somer (2003) ise "Aybar'ın düşüncesinde bağımsızlık, Türkiye'nin kendine özgü koşulları içinde, Atatürkçülüğe; demokrasi, halkçılığa; sosyalizm de milliyetçiliğe dönüş"tüğü ölçüde Aybar'ın özgün olduğunu belirtiyor. Uzlaştırılması kolay olmayan iki farklı yorum.

Sadece son yıllardaki yorumlarda değil, önceki dönemlere baktığımızda da Aybar'ın özgünlüğünün hep gündemde olduğunu, ama bu özgünlüğün nedenleri hakkında farklı yorumların olduğunu görüyoruz. 1960'lar ve 1970'ler döneminin polemiksel atmosferi içinde Çetin Yetkin (1970: 32), Türkiye'ye özgü sosyalizm arayışının yalnızca Aybar'ın bir savı olduğuna ilişkin yaygın bir kanı olduğunu belirtiyor ve aslında bu arayışın *Yön* çevresinin çabalarının da önemli bir parçasını oluşturduğunu söylüyordu. Milli Demokratik Devrim (MDD) – Sosyalist Devrim (SD) tartışmalarının hızlandığı dönemde Yetkin muhtemelen, bir taraftan *Yön* çevresinin "biz bize benzeriz"ci tavrını, diğer taraftan yine MDD çizgisinin düşünsel önderlerinden olan Mihri Belli'nin "çağımızda her devrim millî yol izler" şiarını (Belli, 1970: 64) hatırlıyor ve bu çerçevede Aybar'ın MDD karşıtı pozisyonunu boşa çıkarmaya çalışıyordu.

Elbette aradan bunca zaman geçtikten sonra dönemin polemiksel üslubunun yarattığı sis dağılmış durumda ve bugünden bakınca Aybar'ın daha 1940'lardan itibaren önemsediği demokrasi ve özgürlük düşüncesiyle MDD'nin tepeden inmeciliği arasındaki mesafe daha net görünüyor. Bu yazı, Aybar'ı bugün hatırlarken onun özgün yanlarıyla, fikirlerini ürettiği ve seslendirdiği genel sol/sosyalist atmosferden etkilenmişliği arasında bir denge kurmanın Aybar'ı anlamanın en iyi yolu olduğu iddiasına dayanıyor.

Bu denge arayışının bir yanını "Marksist hümanizma" ve diğer yanını "milliyetçiliğe dönüşen bir sosyalizm" oluşturuyorsa; bu iki perspektifin sırasıyla Suavi Aydın'ın (1998) "evrenselci sol" ve "özgücü sol" olarak adlandırdığı, Türkiye'de sol düşünce tarihinin iki ana mecrasına tekabül ettiği söylenebilir. "Evrenselci sol" Marksizmi genel bir çerçeve olarak benimseyen bir tavırla, farklı coğrafyalarda benzer insanlık halleri ve benzer sınıfsal çelişkiler yaşandığı görüşüne dayanır. Bunun karşısında "özgücü sol" ise ülkelerin spesifik koşullarına, kendine özgü yapılarına vurgu yapar, temel çelişkiyi sınıf üzerinden değil, emperyalist devletlerle ezilen uluslararasındaki çelişki olarak tanımlar. Bu yaklaşımda sosyal

değişimin ana kaynağı sınıf değil ulus olarak belirir. Aydın'a göre Türkiye solunda genellikle özgücü eğilimin etkileri gözlenmektedir. Bu bağlamda Aybar'ın önemi ve özgünlüğü, yaygın olan "özgücü sol" eğilimlerden etkilenmekle beraber, kendi sosyalist pozisyonunu demokrasi, insan hakları, birey özgürlükleri, işçi sınıfının demokratik öncülüğü ve emekçi sınıfların yönetimde söz sahibi olması gibi evrensel kavramlara dayanarak oluşturmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Aybar'ın sosyalist düşüncesi evrensel sol değerlere yaslandığı ölçüde döneminde özgün bir ses oluştursa da, özellikle Osmanlı-Cumhuriyet tarihi ve Türkiye toplumsal yapısı üzerine yaptığı analizleri dönemin özgücü atmosferi içinde şekillenmişti. Aybar'ın düşüncesi bu yönüyle evrenselci sol-özgücü sol ayrımında bir "ara" pozisyon gibi durmaktadır.

Bu yazı Aybar'ı tamamen tutarlı bir kuramcı olarak ele almak yerine, doğrultusu belli bir siyasî hayatı olsa da yer yer kararsızlıklara ve çelişkilere düşmuş bir siyasetçi olarak ele almayı öneriyor. Aybar ancak, hem Marksizmin hümanist yorumundan etkilenen, hem de zaman zaman milliyetçi tona yaklaşabilen, yanılgıları ve tutarsızlıkları da olan bir siyasal önder olduğu hatırda tutularak değerlendirilebilir. Bu çerçevede Aybar'ın fikirleri üç odak üzerinden tartışılacak: İlk olarak, Aybar'ın Kemalizm ve tek-parti dönemine ilişkin düşünceleri ele alınacak. Ardından Aybar'ın özgürlükçü sosyalizm vurgusuna değinilecek. Üçüncü ve son olaraksa, Aybar'ın Osmanlı/Türkiye toplumsal yapısı üzerine çözümlemeleri ele alınacak. Aybar'ın düşüncelerini bu üç odak etrafında tartışmakla yapmaya çalıştığımız, onun hem geriye



Mehmet Ali Aybar 'Zincirli Hürriyet'le başlayan muhalefet macerasını Türkiye'nin sosyalist partisi TİP'le doruğa taşıdı. Aybar iyi bir hatip ve sosyalist literatürle ilgisini kesmeyen bir aydın olarak da farkını hissettirmiştir.

dönük bakışını serimlemek, hem de kendisinden sonraki döneme etkileri hakkında bir çerçeve oluşturabilmek.

AYBAR VE KEMALİZM: BİR İKİLEMİN HİKÂYESİ

Modern Türkiye'nin siyasi yaşamında Kemalizme gönderme yapılmadan politik konum üretilmesinin örneği yok gibidir (Parla, 1991: 13) ve bu tespit sol muhalefet için de geçerlidir. Aybar da, hem gazetelerde düşüncelerini açıklamaya başladığı 1940'ların ikinci yarısından itibaren, hem de Türkiye İşçi Partisi (TİP) dönemindeki siyasi yaşamında Kemalizmle ilişki kurma ihtiyacını fazlasıyla hissetmiştir. Bu ihtiyacın bir boyutu solun Türkiye'deki meşruiyet sorunu çerçevesinde değerlendirilirse, diğer bir boyutu da Aybar'ın Mus-

tafa Kemal ve Kemalizm ile ilgili samimi olarak dile getirdiği olumlu düşünceleridir. Aybar'ın siyasî çizgisi izlendiğinde onun bir yandan tek-parti yönetimini oldukça sert bir biçimde eleştirdiği, bir yandan da kendisinin ve başkanlığındaki TİP'in Atatürkçü olduğunu ilan etmekten çekinmediği görülür. Hatta Aybar, Mustafa Kemal ve bilhassa onun liderliğindeki Kurtuluş Savaşı dönemini önceki ve sonraki dönemlerden ayırarak adeta özel bir hâle etrafına almaktaydı. Fakat aynı Aybar, Mustafa Kemal'i kapitalist ekonomi politikaları ve daha az vurgulu da olsa antidemokratik uygulamaları dolayısıyla eleştiriyordu.

Bu çerçevede, Aybar'ın Mustafa Kemal ve Kemalizme ilişkin görüşlerini iki odakta ele almak mümkündür. İlk olarak Aybar için hem Mustafa Kemal ve Kemalizm, hem de kendi sosyalist dünya görüşü açısından Kurtuluş Savaşı'nın merkezî bir önemi vardı. Kurtuluş Savaşı'nı ilk antiemperyalist halk mücadelesi olarak benimsiyor, "Kuvayı Milliye ruhu" gibi kavramlarla bu dönemin tam bağımsızlık düşüncesini sahipleniyordu. Aybar'ın ikinci odağı, yine tam bağımsızlık düşüncesine yaptığı vurguyla şekillenen bir Mustafa Kemal yorumuydu. Bu yorum kısmî bir eleştirellikle birleşmiş seçici bir okuma ve buna bağlı olarak özellikle Atatürk'ün dış politikasına ilişkin övgücü değerlendirmeleri kapsıyordu. Bu iki nokta temelinde Aybar'ın Kemalizme yaklaşımı hem Kemalizmi önemseme ve kendi siyasî konumu için temel olarak görmesi, hem de Kemalizme karşı bazı eleştiriler dile getirmesi bağlamında mütereddit bir ilişki olarak biçimleniyordu.

Aybar Kurtuluş Savaşı'nın Türkiye tarihi açısından önemini siyasî yaşamının her evresinde vurgulamıştır. Hatta, önemini vurgulamakla kalmamış, kendi sosyalist düşüncesini ve oluşturduğu Türkiye'ye özgü sosyalizm arayışını "ikinci bir Kurtuluş Savaşı" düşüncesi üzerine kuracak kadar da siyasî ve kişisel olarak benimsemiştir (Özman, 1998). Bu savaşın evrensel nitelikte olduğunu belirten Aybar'a göre Kurtuluş Savaşı, sömürü düzenine karşı çıkan, antikapitalist ve antiemperyalist bir halk mücadelesi olması nedeniyle bu niteliği kazanıyor, emperyalizme karşı savaşan halkların mücadelelerinin ilki olması sebebiyle insanlık tarihi için de bir dönüm noktası oluşturuyordu (Aybar, 1968: 268-269). Bu düşüncelerini güçlendirmek için Aybar sıklıkla Mustafa Kemal'in savaşın nedenleri ve nitelikleri üzerine yaptığı açıklamalara atıfta bulunmuştur. Bu açıklamalardan en çok kullandığı, Mustafa Kemal'in 1 Aralık 1921'de Meclis kürsüsünden yaptığı şu konuşmadır:

> *(B)iz hayatını, istiklalini korumak için çalışan erbabı sayiz (emekçileriz), zavallı bir halkız! ... O halde ifade ediniz efendiler! Halkçılık, nizamı içtimaisini (toplum düzenini), sayine (emeğine), hukukuna istinat ettirmek (dayandırmak) isteyen bir meleki içtimaidir. Efendiler! Biz bu hakkımızı mahfuz bulundurmak, istiklâlimizi emin bulundurabilmek için heyeti umumiyemizce, heyeti milliyemizce bizi mahvetmek isteyen emperyalizme karşı ve bizi yutmak isteyen kapitalizme karşı heyeti milliyece mücadeleyi caiz gören bir mesleği takibeden insanlarız.* (Aybar, 1988a: 126)

Aybar'ın devamlı olarak atıfta bulunduğu bu konuşma yalnızca savaşın antiemperyalist ve antikapitalist özelliklerinin vurgulanması açısından değil, ay-

nı zamanda halkçılık vurgusu açısından da önemlidir. Aybar'a göre Kurtuluş Savaşı yalnızca ulusun yeniden doğuşuna yol açan, sömürülen halklara örnek olan bir savaş değil, aynı zamanda Türkiye'nin geri kalmışlık boyunduruğunu kırma girişimiydi. Kurtuluş Savaşı Türkiyesi Aybar'a (1988a: 137) göre "tam bağımsızlık için dövüşen, emek ilkesine dayalı bir halk devleti"ydi ve "ideolojisi Kemalizmdi". Kurtuluş Savaşı dönemi Türkiyesi için "halk devleti" kavramını sık sık kullanan Aybar kimi zaman da bu rejimi sosyalist bir rejim olarak adlandırmaktaydı: "Emperyalizme, kapitalizme karşı savaşan ve toplum düzenini emeğe dayandıran bir rejim sosyalist bir rejimdir. Ve de halkçılık olduğu için de demokrasiye yönelik bir rejimdir." (Aybar, 1989: 49) Oysa Aybar'ın Kurtuluş Savaşı ve dönemini anlatırken devamlı olarak atıfta bulunduğu konuşmasının devamında bizzat Mustafa Kemal döneminin hükümetinin demokrasiye de sosyalizme de benzemediğini belirtiyor, "Efendiler, benzememekle ve benzetmemekle iftihar etmeliyiz. Çünkü biz bize benziyoruz efendiler!" diyordu (Aybar, 1989: 49). Aybar, kendi yorumuyla ters düşen bu ifadeleri şu şekilde açıklamak ihtiyacı hissetmiştir:

> *Atatürk, ne demokrasiye ne sosyalizme benzemiyor derken de, Avrupa'daki rejimlere ve Sovyetler Birliği'ne benzemediğini belirtmek istiyordu herhalde. Çünkü açıklamalarını sosyal öğretiye, yani sosyolojiye dayandıran bir kişinin demokrasiyi, sosyalizmi yadsıması ters bir iş olur. Bence* biz bize benziyoruz *diyen Atatürk, demokrasinin ve sosyalizmin bizim tarihsel koşullarımız içinde biçimleneceğini ifade etmek istemiştir.* (Aybar, 1989: 49) [vurgu aslında]

Aybar'ın bu noktada "biz bize benzeriz" konumuna atfettiği özel önem ve Mustafa Kemal'in bu sözünü onun Türkiye'nin kendi koşullarında oluşmuş bir demokrasiyi ve sosyalist rejimi kurmak istemesi olarak yorumlaması aslında Aybar'ın kendi görüşleriyle örtüşmektedir. Aşağıda daha ayrıntılı değinileceği gibi Aybar enternasyonalizmin Sovyetleşmek ile aynı anlama getirildiğini, dolayısıyla her toplumun kendi işçi sınıfına ve kendi özgül koşullarına dayanan bir sosyalizmin savunulması gerektiğini, bunun da Marx'ın *Komünist Manifesto*'da yazdığının ta kendisi olduğunu düşünmekte, "Türkiye sosyalizmi"ni savunmaktaydı. Dolayısıyla, genellikle pek değinilmeyen Aybar'daki özgücü yanla da ilişkili olarak düşünülebilecek bu bakış açısıyla Mustafa Kemal'in "biz bize benzeriz" sözünü iyimser bir biçimde yorumluyor, sosyalist hareketin, emperyalizme karşı ilk savaşı başlatmış bir halkın mücadelesine ve onun kapitalizme ve emperyalizme karşı çıkan liderine sahip çıkması gerektiğini söylüyordu (Akar, 1989: 131).

Aybar'a göre Mustafa Kemal emeğe dayalı, hakkın hukukun çalışarak elde edildiği, demokratik, eşitlikçi ve en önemlisi ekonomik, siyasî ve kültürel açıdan *tam bağımsız* bir rejim düşünmekteydi. Ulaşmak istediği çağdaş uygarlık düzeyi açısından bakıldığında ilericiydi; ve bu Mustafa Kemal'i sola yaklaştırmaktaydı (Aybar, 1968: 96). Kemalizm de, temelleri Kurtuluş Savaşı Türkiyesi'nde atılmış, antiemperyalizm ve antikapitalizmle beslenmiş, sol bir ideolojiydi:

> *Kemalizm bir sol ideolojisiydi. Mustafa Kemal paşanın ve arkadaşlarının solculuğun bilincinde olup olmama-*

ları önemli değildir. Tuttukları yol, solda olan, sola giden bir yoldu. (Aybar, 1988a: 137)

Aybar'ın Mustafa Kemal ve Kemalizm ile ilgili olumlu yorumlarında kaynak olarak özellikle Mustafa Kemal'in söylev ve demeçlerine başvurduğuna yukarıda değinmiştik. Bu konuşma ve demeçlere bakıldığında genellikle 1920'lerin ilk yarısında toplandıkları, hatta Kurtuluş Savaşı yıllarında yoğunlaştıkları belirgindir. Atatürk döneminin 1938'e kadar sürdüğü düşünülürse, bunun ne denli problemli olduğu ve Aybar'ın kafasındaki Mustafa Kemal ve Kemalizmin ne denli seçici bir bakışa dayandığı ortadadır. Bunun yanında Aybar, yalnızca Mustafa Kemal'in kendisi ve düşünceleri konusunda değil, aynı zamanda dönemin diğer siyasî aktörleri ve olayları için de yine Mustafa Kemal'in anlatımına, yani *Nutuk*'a başvurmaktadır; dolayısıyla Atatürk dönemine karşı tavrı yeterince eleştirel olmadığı gibi, değerlendirmeleri de her olgusal malzemeyi içermemektedir. Bununla birlikte Atatürk döneminin kimi politikaları da onun olumlu bakışını pekiştirmekte etkili olmuştur. Aybar'ın siyasî çizgisinde belki de en merkezi yeri tutan tam bağımsızlık fikri onun Atatürk ve dönemine bakışını doğrudan etkilemiş, onu, temelini tam bağımsızlık ve halk devleti düşüncesi olarak gördüğü Atatürk ilkelerine yaklaştırmıştır.

Aybar özellikle Atatürk dönemi dış politikasına bu bağlamda özel bir önem atfetmiş, "Kuvayı Milliye ruhuna sadık kalmak" olarak tanımladığı bu politikayı özellikle Türkiye'nin ABD'ye bağımlı hale getirilmesine karşı çıkarken bir referans noktası olarak kullanmıştır. Aslında Aybar'ın tam bağımsızlık ilkesi ve Atatürk'ün bu ilkeyle uyumlu bulduğu dış politikasına yaptığı vurgu onun yalnızca Türkiye'nin Amerika'ya yaklaştırılmasına karşı çıkışı ve antiemperyalist pozisyonuyla ilgili olarak düşünülmelidir. Bu tutum aynı zamanda Sovyet çizgisinden de bağımsızlaşmak, Türkiye'yi ve Türkiye sosyalist hareketini Sovyet etkisine çekmeye çalışan sol görüşlere karşı çıkmak bağlamında da onun savunduğu genel sosyalist pozisyonla uyum içindeydi. Örneğin beşli önerge sonrası TİP içerisinde çıkan tartışmalar sırasında yaptığı bir konuşmasında TİP'in Türkiye'nin bağımsız bir ülke olması gerekliliğini savunduğunu belirtiyor, TİP "Amerikayı yurdumuzdan çıkardıktan sonra Sovyetler Birliği ile Amerika'ya aynı uzaklıkta, bağımsız bir politika izleyecektir" diyordu (Aybar, 1988a: 184-185).

Aybar'ın tam bağımsızlık ilkesine verdiği önemi Türkiye'ye ilişkin genel değerlendirmelerinde de görmek mümkündür. Aybar'a göre TİP'in kurulduğu yıllarda Türkiye'nin birbirine bağlı iki temel problemi vardı: demokrasi ve bağımsızlık (Aybar, 1988a: 265). Aslında bu iki temel sorun, Aybar'ın sonraki dönemler için yaptığı analizlerde de hep en ön sıradadır. Aybar bu durumu da Kurtuluş Savaşı'ndan sonra hedeflenmiş tam bağımsızlıkçı halk yönetiminin kurulamamasına ve yüzlerce yıllık antidemokratik devlet geleneğine bağlıyordu. Tam bağımsızlık yeniden kazanılmadan demokrasinin uygulanamayacağına, ulusal bağımsızlık savaşının da demokrasisiz sürdürülemeyeceğine inanan Aybar'a göre her iki sorunun çözümüne giden yol emekçilerin aktif bir güç haline gelmesi ve karar alma mekanizmalarına katılmalarından geçiyordu (Aybar, 1988a: 291). Aybar, aktif siyasette de, dönemin antiemper-

yalist vurgusuyla uyumlu olarak, TİP'in çizgisini hep tam bağımsızlık sorunsalı etrafında şekillendiriyor, ülke sorunlarının çözümünde önceliği tam bağımsızlığın sağlanmasına ve bunun için de ilk olarak bağımsız bir dış politikanın benimsenmesine veriyordu.

Buraya kadar anlatılanlara dayanarak Aybar'ın Mustafa Kemal ve dönemiyle ilgili olarak hiçbir eleştirel yaklaşımının olmadığını söylemek haksızlık olur. Aybar, her ne kadar birçok noktada Mustafa Kemal ve Kemalizme ilişkin fikirlerinde dönemindeki sol çevrelerle hemfikirse de, onun duruşunu örneğin sol Kemalistlerden de, her şeyin suçlusu olarak İnönü'yü gören Attilâ İlhan gibi yazarlardan da ayırmak gerekir. Aybar, Kurtuluş Savaşı'nda kurulmaya çalışılan "halk devleti"nin Cumhuriyet'in ilanından sonraki dönemde büyük oranda gerçekleştirilememiş olduğunun farkındadır. Bu durumun nedenleriyle ilgili analizlerinde Aybar'ın farklı açıklamalar getirdiği, kimi zaman Mustafa Kemal'in politikalarına göndermeler yapmakla birlikte, kötüye gidişi Osmanlı'dan miras kalan nedenlerle açıkladığı da görülmektedir. Örneğin, "sağa kayış" olarak nitelendirdiği Türkiye'nin kuruluş ilkelerinden sapmasını, liderin tanrısallaştırılmasıyla kurtuluş hareketinin yoldan çıkmasıyla açıklayabildiği gibi (Aybar, 1988a: 140), "muhalefetsiz bir halk iktidarı düşünülemez" düşüncesiyle daha Birinci Meclis'ten başlayarak muhalefete karşı geliştirilen sert tavra da atıfta bulunmaktadır (Aybar 1988a: 141). Bazen sorunun asıl kaynağını Atatürk'ün ölümüyle Türkiye'nin Batı dünyasının nüfuzu altına girmesinde aramakta, bazen de daha yapısal bir analizle kurtuluş yolunun doğru tanımlanmasına rağmen sonrasında üstyapı reformlarıyla yetinilmesini ve altyapıdaki zorunlu dönüşümlerin yapılmamasını asıl etmen olarak işaret etmektedir (Aybar, 1988a: 255).

Görüldüğü gibi Aybar'ın genel analizlerinde Atatürk dönemine ilişkin doğrudan bir eleştiriye az rastlanmaktadır. Ancak Osmanlı'dan devralınan devlet geleneği ve antidemokratik siyasî kültürün devamlılığı çerçevesindeki genel eleştirileri Atatürk dönemini de kapsadığı ölçüde (ki devamlı olarak bu çerçevede bir sürekliliği vurgulamaktadır) bir eleştirelliğe sahip olduğu sonucu çıkartılabilir. Bunun yanında Atatürk dönemine ilişkin olumsuz anlamda doğrudan değindiği noktalar az da olsa vardır, zira şaşırtıcı bir biçimde Aybar, Mustafa Kemal döneminin birçok uygulamasının aslında kendisinin aktardığı Mustafa Kemal'le bağdaşmadığının da farkındadır.

Bu bağlamda ilk çelişki ona göre İzmir İktisat Kongresi'nde gelmiştir. Mustafa Kemal'in kongreyi açarken yaptığı konuşmada yabancı sermayeye davetiye çıkaran bir duruşu savunması Aybar (1989: 52) açısından şaşırtıcıdır. Henüz birkaç yıl önce antikapitalist bir mücadeleyi savunan Mustafa Kemal'deki bu değişimi "elde belirli bir ekonomi modelinin bulunmaması" ile ilişkilendiren Aybar, "bu yolun Türkiye'yi er geç emperyalizmin, dünya kapitalizminin kucağına atacağı, ya gereğince bilinmiyordu ya da güçlü bir devletin durumu her zaman denetleyeceğine inanılıyordu" diyordu (Aybar, 1988a: 295).[1] Buna ek olarak, Aybar'ın dönemle ilgili yanlış gördüğü noktalar şöyle sıralanır: Toprak reformunun yapılmaması, sanayileşmeyi gerçekleştirecek üretime dönük fabrikaların ihmal edilmesi, ekonomide ve maliyede bağımsızlığa yönelik yeni adımların atılmaması. Aybar'a gö-

re bu uygulamalar sonucunda Türkiye adım adım kapitalizme kaymıştır.

Ekonomi politikalarında Aybar'ı şaşırtan bu uygulamaların yanında, bir başka şaşırtıcı gelişme Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı boyunca vurguladığı halkçılık ilkesinin geçirdiği değişimdi. "Bağımsız yaşamak için durmadan çalışmak zorunda olan zavallı halk" gitmiş, yerine sınıfsız, imtiyazsız ve gruplar arasında çatışma olmayan bir toplum gelmişti. Denilebilir ki, Mustafa Kemal'in söylemindeki hiçbir değişiklik, Aybar için bu denli çarpıcı olmamıştır. Elbette bir sosyalist için, böyle bir halkçılık yorumu antiemperyalist ve antikapitalist mücadelenin inkârı anlamına geldiği gibi, aynı zamanda sosyalizm mücadelesinin de önünü kapatan bir unsurdur. Aybar Mustafa Kemal'e belki de en ağır eleştirisini bu noktada getirecektir:

> *Gerçekler yadsınarak politika yapılmaz. ... Örneğin toplumumuzda çıkarları çatışan sosyal sınıflar bulunduğunu bir türlü kabul etmek istemeyiz. Toplumumuzda sınıflar var. Çıkarları çatıştığı için, aralarında mücadele sürüp gidiyor. ... Türkiye'de kör topal olsa da, ulusal çıkarlarımıza ters de düşse kapitalizm uygulandığına göre, işçi sınıfı da var, burjuva sınıfı da var. ... Ve sistemin doğası gereği, bu iki sınıf birbiriyle mücadele halinde. Gelin görün ki, yalın gerçek kabul edilmiyor. Atatürk gibi seçkin bir zekâ bile, Türkiye'de sınıfların çıkarlarının çatışmadığını, tüm sınıfların birbirlerine karşı olmadıklarını, tam tersine dayanışma içinde olduklarını söyleyebiliyor.* (Aybar, 1989: 54)

Aybar'ın dönemle ilgili bir başka eleştiri noktası muhalefete karşı takınılan tavırdır. Özellikle 1925 Takrir-i Sükûn Kanunu ile Türkiye'de solun yasaklandığını ve yer altına itildiğini, dolayısıyla etkinliğinin büyük ölçüde sınırlandırıldığını belirten Aybar, Mustafa Kemal'in muhalefetsiz bir rejime doğru yol aldığını belirtir ve tavrını demokrasiden yana koyar:

> *Mustafa Kemal Paşa, Rauf Bey ve arkadaşlarının cumhuriyetçiliğinden kuşku duymakta haklı olabilirdi. Kendini onlardan daha cumhuriyetçi ve ilerici saymakta da haklı olabilirdi. Ne var ki, kurulan Cumhuriyet gerçek bir Cumhuriyet ise, bu konuda karar verecek olan kendileri değil, seçmen yurttaşlar olmak gerekirdi.* (Aybar, 1988a: 143)

Bu noktada belirtmek gerekir ki Aybar, Mustafa Kemal'in muhalefete karşı tavrını onaylamadığını açıkça belirtmesine rağmen onun bu tutumunu kişisel olmasından ziyade tarihsel bir analiz içinde değerlendirir. Aybar'a göre bu "bir ortam sorunudur" ve Osmanlı'nın yönetimi bir tek kişinin elinde toplanmasını gerekli kılan mirası nedeniyle "Türkiye'de kişisel iktidarı engelleyecek gelenekler, kurumlar yoktur" (Aybar, 1988a: 144).

Mustafa Kemal dönemine ilişkin olarak bu eleştirileri dile getiren Aybar'ın eleştirellik düzeyi Millî Şef dönemi için çok daha yüksektir. Her ne kadar Aybar bazı antidemokratik uygulamaların Atatürk döneminden beri süregeldiğini biliyorsa da, onun tek-parti yönetimi olarak anladığı dönem esas olarak İnönü dönemidir. Özman'ın (1998) da belirttiği gibi, Aybar'ın gazete yazılarında tek-parti yönetimine ilişkin getirdiği eleştiriler temelde "hürriyet, eşitlik ve demokrasi" kavramları etrafında biçimlenmiştir. Aybar'a göre demokrasinin iki koşulu olan kişi hak ve özgürlükleri

ile ekonomik eşitlik (sosyal adalet) Türkiye'de yoktur; tek-parti yönetimi ise ancak "kağıt üzerinde" bir demokrasidir. Ayrıca Aybar, Millî Şef dönemini Atatürk'ün bağımsız dış politikasından ve antiemperyalist çizgisinden de bir sapma olarak değerlendirir.

Aybar'ın İnönü liderliğindeki tek-parti yönetimine ilişkin hürriyet, eşitlik, demokrasi ve bağımsızlık üzerinden geliştirdiği tavizsiz eleştirel tavır onun sosyalizme bakışını da oldukça etkilemiştir. Russell Mahkemesi'nin üyesi olarak gittiği Vietnam'da gördükleriyle Türkiye'nin tek-parti deneyimini birleştirince, "nasıl bir sosyalist düzen" sorusuna verdiği yanıtta belirleyici unsur, çoğulcu bir demokrasi, yani tek-parti rejiminin tam tersi bir düzen olarak belirir. Bunun yanında Aybar'ın Mustafa Kemal ve dönemine yaklaşımında sezilen ikilem genel olarak Türkiye solunun Kemalizme bakışında da görülebilecek bir durum olarak not edilmelidir. Kuşkusuz Aybar'ın tek-parti dönemine getirdiği eleştirilere karşın Kemalizm konusunda yaşadığı bu ikilem şaşırtıcı bulunabilir. Örneğin, nasıl olmuştur da kapitalist ve antidemokratik zihniyetinden dolayı eleştirdiği İttihat ve Terakki ile Mustafa Kemal ve kadroları arasındaki ilişkiyi görememiştir; ya da görmek istememiştir? Ya da Aybar gibi birçok tabuyu korkusuzca yıkan bir insan, Atatürk kültü karşısında nasıl yalpalamış, aynı cesareti gösterememiştir? Bu durumun sebebi solun Türkiye tarihi boyunca yaşadığı meşruiyet sorunu ile yakından ilişkili olarak düşünülebilir. Fakat bu, resmin tamamını anlamak açısından eksik bir yaklaşım olur. Aybar, tam bağımsızlık ve antiemperyalizm ilkeleriyle şekillenmiş kendi sosyalizm düşüncesine Kurtuluş Savaşı'nda ve Mustafa Kemal'de bir "geçmiş" ve meşruluk arıyor, samimi olarak kimi dayanaklar, paralellikler buluyordu. Aslında bu ilkelerin 1960'lardaki sol hareketin ana eksenini oluşturduğu düşünülürse Aybar'ın tavrının ender raslanan bir tavır olmadığını akılda tutmak, onu özgünlüğü ve dönemselliğiyle ilişkili olarak anlamak açısından önemli gözükmektedir.

AYBAR'IN "ÖZGÜRLÜKÇÜ SOSYALİZM" DÜŞÜNCESİ

Eğer Aybar'ı anlamak için onun özgünlüğü ve dönemselliği arasında bir denge kurulması gerektiğinden söz ediyorsak, yukarıda anlatılan haliyle Kemalizme bakışı dönemselliğin getirdiği bir zaaf olarak okunabilir. Bunun yanında Aybar'ı Türkiye solunda özgün kılan en önemli özellik onun sosyalizm düşüncesindeki özgürlük vurgusudur. Denilebilir ki, Türkiye'de sosyalist düşünce ve siyasetin tarihi bir şemayla özetlenecek ve şemada her ismin karşısına siyasî pozisyonu yazılacak olsa, Aybar'ın karşısına muhtemelen "özgürlükçü sosyalizm" yazmak uygun düşerdi. Kendisi de farklı konuşma, söyleşi ve yazılarında kendi konumunu ve onun dönemindeki TİP'in konumunu "hürriyetçi sosyalizm", "güleryüzlü sosyalizm", "fertçi sosyalizm" gibi kavramlarla özetlemiştir. Aybar'ın özgürlükçü sosyalizm perspektifinin sağladığı katkının daha iyi anlaşılabilmesi onun özgürlük sorununa yaptığı vurguya, güleryüzlü sosyalizm şiarına, hümanizm ve demokratik sosyalizm ilkelerine, Leninizme yönelik eleştirilerine ve "Türkiye sosyalizmi" kavramsallaştırmasıyla ne kasttettiğine yakından bakmayı gerektirir.

Aybar özgürlük kavramını sosyalizmin temel meselesi olarak görür. Ona göre "sosyalizm, sömürüye son veren

ve insanı gerçekten özgürlüğe kavuşturan toplum düzeninin adıdır" (Aybar, 1968: 639) ve bu çerçevede "hürriyet problemi sosyalizmin kalbidir" (Aybar, 1988c: 22). Aybar için temel siyasî hedef sosyalizmi hürriyet içinde kurmaktır. Bu ancak "yönetilen halkın aktif duruma gelmesi ve bir nevi yönetici durumuna yükselmesi, yani kendi hakkında alınacak kararlarda söz ve karar sahibi olması ile" mümkün olur (Aybar 1988c: 37). Aybar'ın ifadesiyle TİP'in çabası da bu yöndedir. Dolayısıyla siyaset, insanları politik bilince kavuşturmayı hedeflemeli, sosyalizmi halka rağmen değil halkla beraber kurmayı amaç edinmelidir.

Bu şekilde bir sosyalizm tahayyülü Aybar'ın kafasında muhtemelen 1967'de gittiği Kuzey Vietnam'da netleşmiştir. Komünist Partisi'nin her şeye egemen olduğu bir ülkede Aybar, sosyalizmin demokrasiden kopuk olduğunda insanın değerini hiçleyen yüzüyle karşılaşır; halkın piyonlar gibi şuraya buraya itelendiği bir rejime tanıklık eder. Bu ortamda Aybar (1988b: 138) sıklıkla "sosyalizm insanlar içindir; insanlar sosyalizm için değil" formülünü kullanmaya başlar. Bundan sonra, Aybar'ın sosyalist siyasetinde somut insana ve onun mutluluğuna yapılan vurgu ön plana çıkar. Aybar'a (1988c: 17) göre, sosyalizmde "her şey İNSAN içindir... Gerikalmışlıktan kurtulmak, hızla kalkınmak; tam bağımsızlık, sömürüye son vermek; aslında İNSANIN bir aracı olarak kullanılmaktan kurtulup İNSANLIĞINA KAVUŞMASI içindir." [vurgu aslında]

Özgürlükçü sosyalizm yaklaşımı çerçevesinde Aybar, sosyalizmin ekonomizmle eşitlenmesine de karşı çıkar. Kimileri için sosyalizm bir ekonomi tekniğinden ibaretken Aybar (1968: 661), "Sosyalizm bir ekonomi sisteminden ibaret değildir. Sosyalizm, bir ahlâk anlayışı, mihveri somut ve gerçek insan olan bir hayat felsefesidir" der. Yine 1960'lardaki bir konuşmasında sosyalizmi "emekçilerin ahlâkı" olarak tanımlayan Aybar (1968: 480), sosyalizmin belli başlı üretim araçlarının kamulaştırılmasıyla, meselenin ahlâk gibi diğer boyutlarını ihmal ederek kurulabileceğini düşünenlerin hata içinde olduklarını belirtir. TİP'i de, bilimsel esaslarla çalışan bir ahlâk partisi olarak tanımlar (Aybar, 1968: 212).

Aybar, ahlâka ilişkin vurgusunu hümanizma kavramını vurgulayarak güçlendirir. İnsanlar için olduğu ölçüde, "sosyalizm bir hümanizmadır" (Aybar, 1989: 155), yeni bir toplum yaratma çabası ve "bir yeni insanlığa yöneliştir" (Aybar, 1989: 165). Zafer Doğan (2005: 257) Aybar'ın Marx'ın hümanizmasını, klasik hümanizmadan ayrıştırmayı önemsediğini belirtiyor. Gerçekten de Aybar'ın izini sürdüğü, Marx'ın hümanizma odaklı bir okumasıdır. Buna göre Marx, insanı soyut ve metafizik bir kavram olarak anlamaz; toplumun somut ilişkileri içinde somut bir varlık olarak kavrar. Kısaca, "somut insan emeğe dayalı bir kavramdır" (Aybar, 1989: 170). Bu bakış açısıyla insancıl öz bir soyutlama olarak değerlendirilmez; insancıl öz doğrudan sosyal ilişkilerin tümüdür. Bu temel üzerine yükselen Marx'ın diyalektik hümanizması, sadece tarihsel koşullara değil, aynı zamanda sosyal gerçeğin nasıl değiştirilebileceğine odaklanır. Aybar'a (1989: 169) göre Marx hümanizmasını, belirli bir toplumda somut insanların yeteneklerini geliştirmelerini engelleyen koşullarla mücadeleye yöneltmiştir.

Aybar'ın özgürlükçü sosyalizm perspektifinde, kaynağını büyük ölçüde



Zekeriya Sertel'i uzun sürgünlük döneminden Türkiye'ye dönüşü sırasında karşılayanlar arasında Aybar da vardı. Tek parti döneminin önemli muhaliflerinden Sertel'in de aralarında bulunduğu kuşakla Aybar'ın ilişkisi aynı zamanda entelektüel bir yakınlığın da ifadesiydi. TKP geleneğine mesafesiyle tanınan Aybar, entelektüel olarak o kuşağın üyeleriyle benzer bir kültürel mirası paylaşıyordu.

Marx'ın hümanist okumasında bulan, bir yabancılaşma vurgusu göze çarpar. Aybar (1988c: 40) için özgürlükçü sosyalizmin en kısa tanımı, "somut insanı bütün yabancılaşma unsurlarından kurtarmaktır". Ancak bu sayede insan kendi olumlu özüne geri dönebilir, özgürleşebilir ve birey olarak toplumla barışır. Aybar detaatle, yabancılaşmanın sadece emekçinin ürününe yabancılaşmasına indirgenemeyeceğini, yabancılaşmayı sadece ekonomik bir süreç olarak görmediğini ifade eder. Marx'ın "yabancılaşma ... gayrı insanî gücün, insanî güce baskın çıkmasında görünür" önermesini benimseyen Aybar (1989: 166) için yabancılaşma sürecinde "insanın insanla ilişkileri, iş bölümü, üretim ve değiş-tokuş mekanizmasının araya girmesiyle insancıl ilişkiler olma niteliğini kaybetmiştir". Özgürlükçü sosyalizmin bireyi özgürleştirmeyi amaç edinmesinin, "ferdçi" olmasının da anlamı, bütün insanları kolektif özlerine yakınlaştıracak olmasıdır. Özgürleşmeyi hedefleyen sosyalizm, insanın koşullara tâbi bir varlık olarak yaşamaktan kurtulmasını, koşullara egemen bir varlık olmasını hedefler. Aybar'a göre sosyalist düzen yabancılaşmayla mücadele ettikçe üretimin odağı olarak iş, insanları köleleştiren bir faaliyet olmaktan çıkacaktır. Bu anlamda Aybar için özgürlükçü sosyalizmin öncelikli hedefi emekçilerin yabancılaşmadan kurtuluşudur, fakat sosyalizmin ufku emekçilerin özgürleşmesiyle sınırlı değildir. Mevcut düzende sömüren konumunda olan burjuvalar da özgür değildirler (Aybar, 1988c: 47), onlar için de kurtuluş, insanlığın bütünsel özgürleşmesini hedefleyen sosyalizmle gelecektir.

Aybar'ın özgürlükçü tavrı Marksizm içi tartışmalarda da özgür bir okumaya dönüşür. Denilebilir ki, Aybar'ın Marksizm yorumunun en ayırt edici özelliği cesurca geliştirdiği eleştirel anlayıştır. Fakat bu noktada Aybar'ın Marx'ın

dogmatik olmayan yorumuna bir dizi kararsızlıktan sonra ulaştığını da not etmek gerekiyor. Örneğin Şubat 1968'de kaleme aldığı bir uzun makalesinde Aybar "'Komprador' kapitalizminin çökeceği kesin bir bilim doğrusudur" görüşünü öne sürer. Buna göre Türkiye'deki "komprador" kapitalizm gibi uluslararası kapitalizmin de çökeceği muhakkaktır (Aybar, 1968: 642). Aybar bu "bilimsel doğru"ların kaynağı olarak "Evrensel Gelişme" kanununa atıfta bulunur: "Emekçi sınıfların iktidar için yürüttükleri mücadelede 'Evrensel Gelişme' kanuna dayanan bilimsel yöntem ... biricik ışıktır." (Aybar, 1968: 643)

Zamanla bu türden bir pozitivist Marksizmden uzaklaşan Aybar Maksizmin dogmatik bir hale getirilmesine, adeta bir dini inanca dönüştürülmesine karşı çıkar ve yeni açılımlarıyla Avrupa'daki bazı Marksist teorisyenlerle paralellikler gösterir. Örneğin Uğur Mumcu ile söyleşisinde diyalektik eleştirisi önemli bir yer tutar; dahası "Marksizmin bilimselliği konusunda çok uyanık olmak zorundayız" (Mumcu, 1993: 140) demekten çekinmez. Aybar'ın bu eleştirel bakışı ve Marksizme getirdiği yeni okumalar yine Marx'tan beslenir. Diyalektik eleştirisinde, Marx'ın *Kapital*'in Almanca ikinci baskısının önsözündeki "devinimi özünde kavrayan diyalektiğin hiçbir şeyden korkusu yoktur. Çünkü diyalektiğin esası eleştiridir, ihtilaldir" şeklindeki yorumuna atıfta bulunur ve şöyle der: "Her şeyi eleştiren, eleştirinin devinimin gereği olduğuna inanan devrimci bir teorinin kendisini eleştirinin dışında tutması elbet olanaksızdır" (Mumcu, 1993: 139).

Aybar'a göre Marx bilimsel değerdeki artık-değer ve değer teorileri, üretici güçlerin tarihsel ilerlemedeki işlevi ve üretim ilişkilerinin toplumun üst yapısını değiştirmesindeki rolü gibi analizleriyle kalın çizgileri belirlemiştir. Bununla birlikte ayrıntıların kavranması ve Marx'tan sonraki dönemdeki -Marx'ın da hakkında yanıldığı - ve günümüzdeki gelişmelerin anlaşılması ancak bu kalın çizgilerin ince çizgilere dönüştürülmesiyle mümkündür. Bu bağlamda Aybar dogmatik Marksizmin kapitalizmden sosyalizme geçişi zorunlu gören şemasını benimsememiş (Ünlü, 2002: 254), birlikte siyaset yaptığı çoğu insanın bu geçişin bilimsel bir zorunluluk olduğunu iddia ettiği bir dönemde, bu düşünceye eleştirel yaklaşmıştır.

Aybar'a (2002: 116-127) göre Stalin, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde "ipucu" ve "deneme" (*esquisse*) olarak sunduğu şemayı bir dogma haline dönüştürmüştür. Stalin, ilkel-komün, kölelik, feodal rejim, kapitalist rejim ve sosyalist rejim şeklinde formüle ettiği bu "beş temel tip" çerçevesinde, bir önceki tipin bir sonrakinin alt ve üst yapısını kesin olarak belirlediğini ve dahası tüm toplumların aynı aşamalardan geçeceğini iddia eder. Aybar ise Marx'ın tarih tezlerine bakarak bu sonuçlara ulaşılmasını mümkün görmez. Jean Jacques Goblot'ya atıfla, Marx'ın düşüncesinin tarihte bir düzen fikrini içerdiğini ama bunun "amaççı" (*teléologique*) olmadığını vurgulayan Aybar'a göre gereken, genele yönelik modellendirmelerden çok spesifik toplum ve olayları teker teker ele alarak somut tahlillere girişmektir.

Aybar'ın özgürlükçü sosyalizm yaklaşımının bir ayağını –yabancılaşma kavramına özel bir atıfla– Marx'ın hümanizması oluşturuyorsa, diğer bir ayağını yasallık ve aleniyet ilkelerine özel bir atıfla demokratik sosyalizm

oluşturur. Aybar, TİP'in genel başkanı olduğu 1962 yılından itibaren, TİP'in demokrasinin asıl savunucusu olduğunu vurgulamış ve kendi sosyalizm anlayışının önemli bir bileşeni olarak demokrasiyi öne çıkarmıştır. 1962'deki bir konuşmasında Aybar demokrasiyi, yurttaşların, fikrî ve bedeni yeteneklerini sonuna kadar geliştirebilecekleri bir ortam ve siyasal rejim olarak tanımlar. Bir başka ifadeyle, demokrasi özgürleştiricidir. Bir özgürlük ve eşitlik rejimi olan demokrasi mutlu bir azınlık rejimi olarak görülemez. "Demokratik rejim, emekçi halk yığınlarının siyasî, kültürel, ekonomik ve sosyal bütün hürriyetlerine sahip olduğu ve yurt işlerinde söz ve karar sahibi bulunduğu rejimdir." (Aybar, 1968: 205) Dolayısıyla kitlelerin çıkarı demokrasiyi korumak ve tam anlamıyla işlemesini sağlamaktadır (Aybar, 1968: 209).

"Demokratik sosyalizm" vurgusu çerçevesine Aybar, Batı'daki demokrasiyi "burjuva demokrasisi" olarak küçümseyenlere de karşı çıkar. Demokratik kurumların insanlığın binlerce yıllık despotluğu önleme çabasının bir sonucu olduğunu söyler. İçerikleri bir yana bırakıldığında, demokratik kurumların kamu gücünün kullanılmasını belirli kalıplara tâbi tutması bakımından objektif değeri vardır. Aybar'a göre Batı Avrupa tarihinde burjuvazi ve işçi sınıfının gelişmeleri merkeziyetçi devlet yapısında bir ikiliğe yol açmış, bu ikilik de insan hakları ve demokrasinin güvencesi olmuştur. Genel seçimler sayesinde burjuvazinin merkezci iktidarı totaliterlikten uzaklaşarak yumuşamış ve yine seçimler sayesinde emekçilerin iktidara gelme olasılığı belirmiştir. "Böylece işçi sınıfının sosyalizm için mücadelesi, demokrasi mücadelesiyle iç içe yürütülmüştür." (Aybar, 1989: 122)

Aybar için demokratik sosyalizm, hem sosyalist düzenin nasıl bir düzen olması gerektiğini, hem de sosyalizme nasıl bir yoldan gidilmesi gerektiğini gösteren bir perspektiftir. TİP genel başkanı olduğu sürece Aybar, sosyalizmin ancak ve ancak aşağıdan yukarı kurulabileceğini, halka dayanmaksızın kurulan rejimlerin demokratik sosyalist bir çizgiye evrilemediklerini, bu nedenle TİP'in iktidara seçimle gelip, seçimi kaybettiğinde de gideceğini vurgulamıştır. Bütün bu vurgulara yasallığa verilen önem eşlik eder. Bu partinin kapatılmasını engellemek için yasal alanın dışına taşmamaya gösterilen bir özen değil, ilkesel bir tutumdur. Aybar için sosyalizmin kurulma yolu, kurulduktan sonraki düzeni de belirler; ancak halkın aşağıdan inisiyatifiyle kurulan bir sosyalizm demokratik ve tam anlamıyla sosyalist bir düzen olabilir. Kısaca, "demokrasi, sosyalizme geçiş döneminin vazgeçilmez yönetim biçimidir" (Aybar, 1989: 131). Bu anlamda Aybar (1968: 659) seçimleri devrimci bir kurum olarak değerlendirir. Anayasalar da genel olarak egemen sınıfların ideolojilerini yansıtıp, onların çıkarını korusa da, Aybar'a göre 1961 Anayasası emekçilerin çıkarlarını savunmaktadır ve sosyalizme kapalı değildir. "Şu halde sosyalistlerin, yani İşçi Partililerin, Anayasa kalkanıyla hâkim sınıflar üzerine yürümesi, Anayasanın eksiksiz tastamam uygulanmasını; insan haklarına, demokrasiye saygılı olunmasını istemesi yüzde yüz devrimci bir harekettir." (Aybar, 1968: 481)

Aybar demokrasi ve yasallığı önemsediği ölçüde aleniyet ilkesini de önemser. Siyaset gizli örgütlenmelerle değil yasal çerçevede tam bir alenilik içinde yapılmalıdır. Aybar taktik nedenlerle değil, ilkesel olarak, TİP'in

aleni düzlemde siyaset yolunu seçmiş bir örgütlenme olduğunu vurgular. Aybar'ın aleniyet ilkesinin sıklıkla altını çizmesinin nedeni TİP'deki eski TKP geleneğinden gelenlere artık yeraltında siyaset yapmadıklarını hatırlatmaktır. Alenilik vurgusuyla Aybar, bir taraftan da MDD'ci kanadın partiye yönelttiği eleştirilere yanıt ve partiye ilişkin başka çevrelerde oluşan şüpheci tavra karşılık vermiş olur (Ünsal, 2001: 183-190).

Özgürlükçü sosyalizm perspektifinde ahlâka özel bir yer ayıran Aybar için sosyalist siyasetin Makyavelist tutumlara karşı mesafeli olması da şarttır. Aybar'ın düşüncesinde "amaç için her yol mübahtır" düşüncesine karşı çıkmak, hem araçla amaç arasındaki diyalektik ilişki, hem de aleniyetin önemi nedeniyle gereklidir. Bir kez sosyalistler amaçlarını ve araçlarını açıklayıp, başka araçlar kullanmayacaklarını belirttiklerinde, bu ilkeden kopmamaları gerekmektedir. Çünkü, kullanılan araç hedeflenen amacı mutlaka etkiler (Aybar, 1988c: 45). Burada bir kez daha Aybar'ın siyaset yapma tarzıyla, siyasî hedef arasında kurduğu bağlantı görülüyor. Nasıl demokratik mücadele, gerçek anlamda demokratik sosyalist bir düzen kurmak için tek yolsa, Makyavelist tutumlara sapmadan sosyalist siyaseti yürütmek de, amaçlanan ilkeler üzerine kurulacak düzenin tutarlı olması için tek olası yoldur. Emekçilerin iktidarına ulaşmak için tutarsız ve ana hedefle çelişen yöntemler benimsenemez, çünkü "Emekçi sınıfların iktidarı amaç değil araçtır. ... İnsanı yabancılaşmadan kurtarmak, insanın işiyle, emeğinin ürünleri, kısacası kendi kendisiyle düşman kesilmesini önlemek, onu en üst planda ve daima özgür yapmak"tır (Aybar, 1968: 661) nihai amaç.

Kendi sosyalizm anlayışını özgürlükçülük ve demokratik sosyalizm temelleri üzerine inşa eden Aybar, bunun karşı kutbu olarak Sovyet modeline karşı eleştirilerini ısrarla dile getirir. Bu eleştiriler özellikle 1968'de Varşova Paktı ordularının Prag Baharı'na müdahale etmesiyle ivme kazanmıştır. Aybar'ın diğer TİP yöneticileriyle birlikte eleştirilerini parti görüşüne dönüştürmesiyle, Üçüncü Büyük Kongre (Kasım 1968) kapsamında Merkez Yürütme Kurulu tarafından hazırlanan Çalışma Raporu'nda Türkiye'nin iki süper güçle eşit mesafede ilişkiler kurması istenmiş ve "milletler, kendi sosyalizmlerini kendi imkânları ile ve millî bağımsızlıklarına kıskançlıkla sarılarak kuracaklardır" denmiştir.

Çekoslovakya işgali sonrasında yapılan TİP Genel Yönetim Kurulu toplantısındaki konuşmasında (26 Ekim 1968) Aybar, Sovyetler'de sosyalist demokrasinin hayata geçirilemeyişinin nedenlerinden biri olarak, Lenin'in siyasetine temel eksen olarak –Marx'ın tersine–, işçilere dışarıdan bilinç götürmeyi seçmiş olmasını işaret eder. Lenin, Marx'ın işçilerin sınıf mücadelesi içinde bilinçleneceklerine ilişkin yaklaşımını –Kautsky'den aktardığı– "işçi sınıfı kendiliğinden bilinçlenemez" teorisiyle revize etmiş ve partinin dışarıdan işçi sınıfına bilinç götürmesi yaklaşımını benimsemiştir. Henüz bu aşamada bile Aybar'ın eleştiri oklarını Leninist örgüt modeline yönelttiği görülmektedir. Aybar'ın ifadesiyle, dışardan bilinç götürme ilkesi partinin geniş işçi sınıfından ayrı olmasını zorunlu kılmış, buna bağlı olarak da parti sadece öncü (sonradan profesyonel) devrimcilerden oluşan, "son derece dar, kapalı ve gizli bir örgüt"e (Aybar, 1988c: 157) dönüşmüştür. Partinin bu örgütlenme biçimi Aybar'a göre devrim sonrası sosyalist de-

mokrasinin kurulmasını engelleyen faktörler arasındadır.

Aybar Sosyalist Devrim Partisi (SDP) döneminde, reel sosyalizme ve daha genel olarak demokrasiyi dışlayan sosyalist pratik ve düşüncelere karşı sesini iyice yükseltmiş ve bu görüşlerini *Marksizmde Örgüt Sorunu: Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür* (1979) adlı kitabında sistemleştirmiştir. Bu kitabında Aybar sosyalizmin bir bunalım içinde olduğunu belirtir ve bu bunalımı aşmak için Marksizmi hazır bir reçete olarak görmeyerek, Marx'ın teorisine dönmeyi önerir. Bunalımın ağırlıklı nedeni, reel sosyalist deneyimdir. Aybar yaşanan olumsuzlukları Stalin'in kişisel özelliklerine havale etmeye karşı çıkarak, eleştirisinin odağına Leninist parti modelini yerleştirir. Aybar'a göre Leninist örgütlenme modeli kapitalist dönemde şekillendiği için, kapitalist örgüt modelinin sürekli merkezileşme, dikine hiyerarşik ve tepeden inmeci olma özellikleriyle malûldür. Kapitalist üretim biçiminin bir yansıması olarak "buyuran-buyurulan" ilişkileri, Leninist örgütte de sürekli yeniden üretilecektir. Bu özellikler devrimden sonra da süreklilik kazandığından, Leninist parti işçilerden ziyade elitlerin partisi olacak ve sosyalizmin amaçlarını gerçekleştirmekten uzak düşecektir.

Aybar'ın Sovyet modeline ve Lenin'e yönelik eleştirilerinde doğru bir perspektiften baktığına şüphe yok. Ancak Lenin'in parti modeline ilişkin eleştirilerindeki teorik zayıflığı da görmezden gelmemek gerekiyor. Doğan'ın (2005: 54-71) da belirttiği gibi üretim ilişkisinin örgüt özellikleri bu denli kesin olarak belirleyebildiği şüphelidir, dahası bu tür bir determinizm benimsendiğinde tarihte belirli örgütlerin yarattıkları dönüşümleri açıklamak imkânsızlaşır.

Bu sorunlara işaret etmek Aybar'ın kalkış noktasındaki haklılığı görmezden gelmek değildir. "Lenin ve arkadaşları büyük iş başardılar, hiç kuşkusuz. Bu tartışılmaz. Ama olumsuz sonuçlar mutlaka tartışılmalıdır" (Aybar, 1989: 13) derken de kafasında esas olarak bürokrasinin sosyalizm yoluna giren toplumların ortak hastalığı olması sorunu vardır (Aybar, 1989: 73). Lenin'in devrimi askerî bir sürece indirgemesini eleştiren Aybar'a göre bu türden bir indirgeme sosyalizm adına yola çıkanları "demokratik merkeziyetçiliğe" götürmüş, zamanla Lenin proletarya diktatörlüğünün kişisel diktatörlükle bağdaşabileceğini dahi ileri sürebilmiştir (Aybar, 1989: 119). Lenin'in hiçbir zaman özgürlükçü bir tavrı benimsemediğini belirten Aybar (1989: 113), Lenin'i ayrıca "devletin merkezci iktidarı burjuva toplumuna özgüdür" dediği halde, merkezci örgüt modeli kullanıldığında aynı tablonun ortaya çıkacağını görememekle de eleştirir (Aybar, 1989: 145). Stalin dönemi ise Aybar (2002: 97) için bir despotun kitleleri terörize ettiği, tarihin en kanlı sömürü dönemlerinden biridir.

Aybar'ın demokratik sosyalizm perspektifinin bir gereği olarak giriştiği Sovyet modeli eleştirisi onu "Türkiye Sosyalizmi" kavramsallaştırmasına götürmüştür. Bu çaba hem TİP'in Sovyet çizgisinde bir sosyalizm öngörmediğini vurgular, hem de meydanlara "Türkiye Sosyalizmi" diyerek çıkmak, Aybar'ın "tam bağımsızlık" şiarıyla tutarlı bir sosyalist siyaset yapabilmenin yoludur. Aybar'a göre "Türkiye Sosyalizmi" yaklaşımı insanlığı özgürlüğe götürecek toplumsal düzen olarak sosyalizmin evrenselliğinden geri adım atmak değildir:

Sosyalizm, insan topluluklarının geçirdiği tarihsel evreler içinde, kapita-

lizmden sonra gelen evrenin adıdır. Bu anlamda sosyalizm bir tanedir. Ama her toplumun gelişme düzeyleri aynı olmadığı ve sosyalizme farklı zamanlarda ve farklı yollardan geçtikleri için, uygulmada sosyalizm farklı biçimler almıştır. (Aybar, 1989: 154)

Aybar (1968: 643) "evrensellik somut ve özgülde saklıdır" derken, çelişkinin evrenselliğini kabul etmekle birlikte her toplumda bu evrensel çelişkinin farklı bir hal aldığını belirterek sosyalizm için verilecek mücadelede çelişkilerin özgül yanlarına yoğunlaşılmalı ve çözümler için özgül yöntemler geliştirilmelidir diyordu. Dolayısıyla "Türkiye Sosyalizmi" yalnızca Sovyet modeli eleştirisinin değil, aynı zamanda Türkiye'ye özgü çelişkilerin, tarihsel ve sosyal özelliklerin de bir sonucuydu. Örneğin Aybar Türkiye'deki temel çelişkiyi Batı toplumlarındaki temel çelişkiden ayırmakta, "temel çelişi bize özgü olduğuna göre çözümü için tutulacak yol da bize özgü olacaktır" (Aybar, 1968: 658) demekteydi.

Bu noktada Aybar'ın "Türkiye Sosyalizmi" formülasyonundaki tavrının özgücü olup olmadığı sorulabilir. Aybar'ın evrenselcilik/özgücülük dengesinde ne derece özgüllüklere öncelik tanıdığı onun konumunu anlamak adına önemli bir soru olarak durmaktadır. Bunun için gereken, Aybar'ın Türkiye'nin tarihine ve toplumsal yapısına ilişkin çözümlemelerine daha yakından bakmaktır.

AYBAR'IN TÜRKİYE'NİN TOPLUMSAL YAPISI VE TARİHİNE İLİŞKİN ANALİZLERİ

Aybar'ın hemen her konuşmasında işçi sınıfına ya da daha genel olarak emekçi sınıflara bir atıf bulmak mümkündür. Bu atıf, yalnızca politik olarak geliştirilen bir vurgu da sayılamaz; aksine Aybar'ın sosyalizm tahayyülünün bir parçası olarak görülmelidir. Nitekim TİP kurulurken hazırlanan ilk tüzük ve programda sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlarına yer verilmemişken, partinin tüzük ve programına bu kavramlar Aybar'ın genel başkanlığından sonra girmiştir (Şener, 2007: 371). TİP tüzüğünün yine Aybar tarafından hazırlanan ünlü 53. maddesi de partinin "kolu ile, bedeni ile çalışan" üyelerinin yönetimde ağırlıklarını duyurmalarını sağlamayı amaçlıyordu. Aybar bu maddeyi, partinin ve kendisinin işçi sınıfına ve onun öncülüğündeki bir sosyalist mücadeleye verdiği önemin ve "kol emekçileriyle kafa emekçilerinin dayanışması"nı sağlama çabasının bir göstergesi olarak savunuyordu.

Dönemin aydın öncülüğünde, tepeden inmeci bir anlayışı benimseyen sol çevreleri düşünüldüğünde, Aybar'ın ve TİP'in işçi sınıfını temel alan yaklaşımlarının önemi daha net görülebilmektedir. Bu çevrelerin aksine Aybar, her vesileyle sosyalizmin aşağıdan yukarıya, emekçi kesimlerin kendi mücadelesiyle kurulacağını savunmuştur. Aybar'a göre,

Sınıfları ve bunların çelişik varlıklarını göz önünde bulundurmadan ve sosyalizmin işçi sınıfının ve emekçi yığınlarının ekonomik-sosyal rejimi, aynı zamanda dünya görüşü ve emekçilerin ahlâkı olduğu her şeyden önce kabul edilmeden, sosyalizmden söz edilmesi bir safsata olmaktan ileri geçemez. (Aybar, 1968: 480)

Aybar'ın bu görüşleri kuşkusuz onun Türkiye'de işçi sınıfının sosyalist mücadeleyi yürütecek kadar gelişmiş olduğu

tespitine dayanmaktadır. Ona göre 1960'lardan itibaren Türkiye'de işçi sınıfı, öncülüğü fiilen ele almış ve kendi partisini, TİP'i kurmuştur. Aybar, işçi sınıfının eski bir tarihe sahip olduğunu da söylüyor, buna kanıt olarak 1872'deki ilk grevi ve daha sonra kurulan partileri gösteriyordu. Türkiye'de köylüler çoğunlukta olmasına karşın işçi sınıfı bilinçli ve tecrübeliydi; Türkiye işçi sınıfı küçümsenmemeli, ona güvenilmeliydi.

Bunun yanında Aybar işçi sınıfının gücünü tartışırken, ülkenin gelişmişlik düzeyini dikkate almakla birlikte, geri kalmış ülkelerin tarihlerine bakarak başka çıkarsamalarda da bulunuyordu. Örneğin, geri kalmış ülkelerde işçi sınıfının genellikle olmaması ya da zayıf olması argümanına karşı her geri kalmış ülkenin aynı gelişmişlik derecesinde olmadığını vurguladıktan sonra "millî kurtuluş hareketlerinin başladığı toplumlarda mutlaka bir işçi sınıfı vardır ve öncülük ona düşmektedir" (Aybar, 1968: 223) diyerek millî kurtuluş hareketleriyle işçi sınıfının oluşumu ya da varlığı arasında bir ilişki kuruyordu.[2]

Aybar'ın bütün yazı ve konuşmalarında merkezî bir yer tutan demokrasi düşüncesi de, "burjuva demokrasisi"ni çok önemsemekle birlikte, onu aşan, sosyal bir değer taşıyan, emekçilerin doğrudan memleketin işleyişinde söz sahibi olduğu sosyalist bir demokrasiydi (Aybar, 1968: 411). Bunun sağlanması için de yine büyük emekçi yığınların, işçi sınıfının demokratik öncülüğünde, iktidara gelmesi gerekmekteydi.

Aybar, "kapitalist olmayan kalkınma yolu"nu savunurken de o dönem yaygın olan planlı kalkınma düşüncesinin yeterli olmadığını, planlamanın başarılı olması için asıl olarak üretim ilişkilerinin değiştirilmesi gerektiğini vurgulamaktaydı (Aybar, 1968: 204-205). Sosyal ve ekonomik kalkınma, işçi sınıfının denetimiyle, demokratik öncülüğüyle ve emeğinin hakkını almasıyla gerçekleşecekti. Amaç "emekçi halkın doğrudan doğruya yönetimine katılacağı planlı bir ekonomi sistemi kurmaktı" (Aybar, 1968: 409). Bu yalnızca kamulaştırmayla başarılabilecek bir şey de değildi; sömürü ilişkilerinin sona erdirilmesi için emekçilerin ürettikleri artıdeğerin nasıl kullanılacağı konusunda söz sahibi olmaları gerekmekteydi. Bir başka deyişle, üretim ilişkilerinin emekten yana dönüştürülmesi şarttı. Aybar, *Yön*'ün savunduğu devletçiliği de eleştirerek, "geri kalmış bir toplumun kurtulması ve halkın yararına olması için devletçiliğin de planın da sosyalist bir özde olması ve çalışan halk sınıflarının temsilcileri tarafından uygulanması, hiç değilse denetlenmesi" gerektiğini savunuyordu (Ünlü, 2003: 154).

Aybar'ın işçi sınıfına ve sosyalist mücadeledeki öncülüğüne yaptığı vurgu, onun MDD tezi karşısındaki eleştirel konumunda da gözlemlenebilir. Bu konum Aybar'ın sosyalizme geçişin demokratik yollardan ve aşağıdan yukarıya olması gerektiğine ilişkin görüşü kadar, onun MDD'cilerin hedeflediği türden bir millî cephenin, mücadelenin sınıfsal karakterini geri plana atmasını da son derece problemli olarak görmesinden beslenmekteydi:

> *Millî kurtuluş mücadelesini(n) ... başarısını sadece politik planda tutmak, mücadeleye katılacak millî cephenin sınıfsal karakterini görmemezlikten gelmek, hele bu mücadeleye sosyalist bir karakter vermekten kaçınmak son derece büyük bir hatadır.* (Aybar, 1968: 506)

Burada belirtmek gerekir ki Aybar "millî cephe" fikrine bütünüyle karşı değildir. Nitekim "millî kurtuluş mücadelesi, emperyalizme karşı olan bütün kuvvetlerin millî bir cephe kurmaları şeklinde yürütülecektir" (Aybar, 1968: 506) demektedir. Bu noktadan hareketle Aybar'ın millî cephe fikrine karşı mütereddit bir tutum takındığı söylenebilir.[3] Belirtilmesi gereken bir başka nokta da TİP içinde ve dışında MDD muhalefetinin güç kazanmasıyla birlikte, bu pozisyon karşısında Aybar'ın SD çizgisini savunduğuna ilişkin genel bir kanı olmakla birlikte (örneğin Özman, 2007: 382), SD tezinin TİP'in açık politikası haline dönüşmesinin Aybar'ın başkanlığından sonraki döneme rastladığıdır[4] (Şener, 2007: 399).

Aybar'ın sınıfsal çözümlemelere ve işçi sınıfının demokratik öncülüğüne verdiği önemin altını çizmekle birlikte, onun Türkiye üzerine yaptığı sınıf temelli analizlerinde ve genel olarak Osmanlı/Türkiye tarihine bakışında bazı çelişkilerin ve tartışmalı saptamaların bulunduğunu da belirtmek gerekir. Bunların en önemlilerinden biri Aybar'ın bürokrasiyi kendi başına bir sınıf olarak düşünmesi ve bu sınıfın Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiyesi'ne süreklilik gösteren, egemen bir sınıf olduğu yönündeki görüşüdür.

Genel çerçeveyi Türkiye'nin Batı'dan sosyal ve ekonomik yapısı ve üstyapı unsurları açısından farklılığı olarak koyan Aybar, bu çerçeveyle uyumlu olarak, Türkiye'de egemen sınıfın Osmanlı'dan itibaren devletin tepesinde oturan ve siyasî ve iktisadi iktidarı elinde tutan "devlete sahip olanlar sınıfı" olduğunu söyler:

> *Batı'daki sınıflar tablosuna bakarak, bizim toplumumuz için, sözde bilimsel tablolar çıkarmanın bir anlamı yoktur. Osmanlı devleti, ekilen biçilen toprakların sahibidir. Toprak o çağlarda başlıca üretim aracıdır. Devletin sahip olduğu toprağın rantını ise, Devlete sahip olanlar sınıfı elde eder. (Tımar sistemi). Devlete sahip olanlar sınıfı, kent ekonomisini de denetimlerinde tutarlar. (Narh, Gedik, v.b.). Osmanlı'da egemen sınıfı bunlar oluşturur.* (Aybar, 1988a: 45)

Türkiye gelişmiş kapitalist Batı toplumlarının izlediği yoldan farklılaştığı, farklı bir üretim yapısı ve merkezî bir devlet otoritesi çevresinde şekillendiği ölçüde egemen sınıf Batı'da olduğu gibi burjuvazi değil bürokrasi olmuştur. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bu sınıfın sürekliliğine vurgu yapan Aybar'a göre bugün de bir sınıf olarak asker-sivil bürokrasi, kendisinin ifadesiyle "bey takımı," egemen sınıfın en önemli unsurudur.[5]

Egemen sınıfın Batı'dan farklılaşması, toplumdaki temel çelişkinin de Marksist teorideki genel çerçeveden farklı olarak oluşmasına neden olmuştur. Temel çelişki, Batı'daki gibi burjuvaziyle işçi sınıfı arasında değil, bey takımıyla emekçi halk kesimleri arasındadır. Temel çelişkinin farklılığı, komprador sınıfa dayalı gelişmemiş bir kapitalizm, köylü ağırlıklı, geri kalmış bir toplum ve ilk millî kurtuluş savaşını vermiş, fakat sonrasında yine emperyalizmin boyunduruğuna girmiş bir devletin varlığı gibi Türkiye'nin diğer kendine özgü koşullarıyla birleşince, sosyalist mücadelenin ve uygulanacak sosyalist modelin de kendine özgü olması gerektiği sonucunu doğurmuştur:

> *İşte Türkiye böyle bir toplumdur. Bir başka benzeri galiba yoktur. ... Türkiye'nin temel çelişkisi, Batı toplumlarının temel çelişkisine benzememek-*



Aybar, TİP içindeki tartışmalarda sosyalist literatürle ilgisini sergileyen bir pozisyonda bulunurken, kendi tezlerini dönemin uluslararası sosyalist hareketine yansıyan kavramlar ve bunların eleştirilerini de bilerek anlatıyordu. Marksizmin üstüne kâbus gibi çöken reel-sosyalist mantığın, Marksizmin canlılığını ketlediğinin farkındaydı. Ancak bu düşüncelerini daha sonra kaleme aldığı eserlerinde görmek mümkündür.

tedir. Batı'da temel çelişki Burjuvazi ile Proletarya arasındadır. Oysa Türkiye'de temel çelişki, Amerikan emperyalizmi ve ortakları ağalar – kompradorlar – (A)merikancı bürokratlar üçlüsü ile bütün emekçi sınıf ve tabakalar arasındadır. Bütün bu etkenler ... Türkiye'ye özgü bir sosyalizmden söz edilmesine yol açmaktadır.[6] (Aybar, 1968: 640)

Böylelikle Aybar, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e süreklilik gösteren bürokrasinin yanında, Türkiye'de komprador kapitalizmin gelişimiyle birlikte önem kazanan komprador burjuvaziyi ve toprak ağalarını da egemen sınıflar olarak işaret etmekteydi. Her ne kadar bu üçlü egemen sınıf yapısı içerisinde olası çıkar çatışmalarına dikkat çekse de, ona göre emperyalizm bir çimento işlevi görerek bu üçlü yapıyı bir "gayri millî cephe" olarak bir arada tutmaktaydı (Aybar, 1968: 12).

Aybar'ın 1960'ların sonunda yaptığı bu analizlerde dikkat çekici birkaç unsur vardır. Bunlardan ilki, Aybar'ın TİP'in 1964'te yayınlanan programına da yansıyan daha önceki analizlerinde, egemen sınıf olarak bürokrasi vurgusuna pek rastlanmamasıdır. Programda hâkim sınıflar büyük toprak sahipleri, tüccarlar, sanayiciler ve mali sermaye çevreleri olarak sıralanıyordu. Bu analizlerin daha sonraları da değiştirilmediğini belirten Şener, aynı zamanda metinde "bürokrasi" kavramının hiç geçmemesine dikkat çekmektedir (Şener, 2007: 375). Şener'e göre Aybar 1960'larda başlayan feodalite-ATÜT tartışmalarının da etkisiyle tutum değiştirmiş, bürokrasinin kendi başına egemen bir sınıf olduğunu savunmaya başlamış ve böylelikle TİP programından sapmıştır (Şener, 2007: 375). Oya Sencer de Aybar'ın Türkiye'nin sınıfsal yapısı ilgili klasik tipolojiden ayrılan görüşlerini 1966'da dillendirmeye baş

ladığını ve bu görüşlerde ATÜT'e gizli bir atıf olduğunu belirtir (aktaran Doğan, 2005: 91). Aybar egemen sınıf olarak giderek bürokrasiye ağırlık verirken, parti içindeki muhalif kesim 1960'ların sonuna gelindiğinde parti programında belirtilenden çok daha gelişmiş bir kapitalizm olduğu sonucuna varacak ve egemen sınıf olarak burjuvaziyi görmeye başlayacaktır.

Aybar'ın görüşlerindeki bir diğer dikkat çekici unsur, onun bürokrasiyi aynı zamanda kendi başına bir sınıf olarak düşünmesidir. Bu sınıf, Osmanlı döneminde elinde bulundurduğu siyasî ve ekonomik yetkileriyle, "devletle bütünleşen 'sui generis' egemen bir sınıf haline gelmiştir" (Aybar, 1968: 646). Aybar, Marksist teoriyle çelişkili gözüken bürokrasinin kendi başına bir sınıf olduğu yönündeki tezine Osmanlı yönetim sınıfının elinde tuttuğu yetkilere atıfta bulunarak açıklama getirmiş, bu sınıfın hem artıdeğeri ele geçirme, hem de bu yetkileri veren çalışma şartlarını düzenleme hakkına hukuken sahip olduğunu savunmuştur (Aybar, 1968: 646-647).

Aybar'ın egemen sınıflarla ilgili analizlerindeki dikkat çekici bir başka unsur, emperyalizmin oynadığı merkezî roldür. Örneğin Aybar, bürokrasiyi kendi başına bir sınıf olarak görürken, bu sınıfın kendi içerisinde yine emperyalizmle ilişkisi temelinde bazı çatışmaların görüldüğüne dikkat çekiyordu. Ona göre, Türkiye'nin Amerikan emperyalizminin nüfuzuna girmesiyle birlikte bürokrat sınıf Amerikancılar ve Atatürkçüler olarak ikiye bölünmüş, Ağa-Komprador-Amerikancı Bürokrat cephesi böyle oluşurken (Aybar, 1968: 649) Atatürkçü bürokrasi (ki bu grup bürokrasi içinde çoğunluğu temsil etmekteydi) ilerici ve yurtsever bir kanat olarak sosyalizmden yana olmuştu (Aybar, 1968: 652).

Aybar'a göre Türkiye'deki temel çelişkiyi belirleyen de yine emperyalizmdir. Osmanlı toplumundaki "devletle bütünleşmiş sömüren yönetici sınıf ve sömürülen emekçi halk" çelişkisi, komprador kapitalizmin gelişimiyle fazla bir değişikliğe uğramamış, "sömürülen sınıflar arasındaki çizgiler olsun, sömüren sınıflar arasındakiler olsun, gelişmiş kapitalist toplumlarda olduğu gibi, keskin bir çizgi biçimini almamıştır" (Aybar, 1968: 656). Amerikan emperyalizmi ise toplumun bu "sömürenler-sömürülenler" sınıflarına dayanan ayrımını daha da pekiştirmiş, Türkiye esas olarak bu iki sınıftan oluşan bir toplum haline gelerek, yeniden Osmanlı toplum modeline yaklaşmıştır (Aybar, 1968: 656). İşçilerle patronlar arasındaki çelişki dahil bütün diğer çelişkiler temel çelişki olan emperyalizm tarafından belirlenmektedir (Aybar, 1968: 657). Asıl olarak Türkiye'nin özgünlüklerine vurgu yapan bu bakış, egemen sınıflar söz konusu olduğunda da, klasik Marksist analizlerin aksine, burjuvaziyi öne çıkaran bir analiz getirmiyordu. Bu durumu Aybar'ın Türkiye'de millî bir burjuvazinin olmadığı yönündeki tespitinde de görmek mümkündür.

Aybar'a göre Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden itibaren belirginleşen haliyle geri kalmış bir ekonomiydi; yani ileri toplumlar gibi üretim yapamayan bir ekonomi. Bunun nedenini "geleneksel Ortaçağ ekonomisi üzerine gelişmemiş bir kapitalizmin aşılanmış olması" olarak gören Aybar (1968: 202-203) için bu durum bağımlı bir ekonomiyi beraberinde getirmişti. Bağımlı bir ekonomi ise yabancı sermayeye bağımlı ve statükocu bir sermaye çevresi ortaya çıkarmıştı. Ay-

bar'ın "komprador", "kökü dışarda", "işbirlikçi" gibi sıfatlarla nitelendirdiği bu sermaye çevresi büyük oranda ticaret burjuvazisinden oluşuyordu. Aybar'a (1968: 220) göre "sanayi burjuvazisi bağımsız bir kişilik ve üstünlük kazanmamıştı".

Daha önce de belirtildiği gibi, Aybar 1960'ların başındaki analizlerinde Türkiye'de hâkim sınıflar olarak büyük toprak sahiplerine ve komprador burjuvaziye ağırlık veriyordu. 1964 TİP programında da aynı çizgi benimsenerek, sanayiciler yabancı sermaye karşısında millî bir sanayici sınıfı olarak direnç gösterecek güçte olmadığından "işbirlikçi" olarak görülüyor, "millî burjuvazi" kavramı kullanılmıyordu (Şener, 2007: 372, 375). 1960'ların sonunda, özellikle MDD çizgisinin burjuvaziyle ittifak içinde mücadele fikri ön plana çıkınca, Aybar Türkiye'de komprador burjuvaziden ayrı bir millî burjuva sınıfının olmadığı yönündeki görüşünü daha net bir biçimde açıklamaya başlamıştır (Aybar, 1968: 652).

Aybar'ın bu görüşüne karşılık yine TİP içinden ve sınıf temelli bir yaklaşımla daha tutarlı gözüken bir eleştiri Behice Boran'dan gelmiştir. Boran 1962'de *Yön*'de çıkan "Türkiye'de Burjuvazi Yok mu?" başlıklı yazısında, "bana kalırsa bu konuda bazı önemli ayrıntılara daha fazla dikkat ederek Batı'daki gibi bir burjuva sınıfı yoktur ama Batı anlamında bir burjuvazi vardır ve gelişmektedir demek daha doğru olur" (Boran, 1962) diyecektir. Bu saptamayla Boran, Türkiye toplumuna daha evrensel bir çerçeve üzerinden bakmayı önerirken bir yandan da farklılıkları bütünüyle dışlamayan bir yaklaşımın örneğini göstermekteydi. Fuat Ercan ve Gürçağ Tuna'ya (2006: 142) göre Boran'ın bu eleştirisi, ülke içi sermaye birikiminin ve bu birikimin öznesi olan sermaye gruplarının analiz dışı kalmasına neden olan ve o dönemde yaygın olan devlet ve dış dünya merkezli analizlerin de bir eleştirisiydi.

Dönemin bu özelliğine paralel olarak, Aybar'ın da analizlerinde devlet merkezî bir konumdaydı. Denilebilir ki Aybar'ın düşüncesinde Türkiye toplumunun özgünlüğünün belirleyici bileşeni Osmanlı mirası devlet yapısıydı. "Ceberrut devlet" kavramsallaştırmasıyla analiz edilen bu bileşen, Aybar'a göre Türkiye'nin Batı'dan farklılaşmasının merkezindeydi (Özman, 2007: 379).

Aybar (1988a: 43-44) bu farklılaşmayı, Batı'da devletin geçirdiği evrimin daima devletin sınırlandırılması yönünde olmasına karşılık, Osmanlı'da devletin başından itibaren elinde tuttuğu "sınırsız buyurma gücü" ile açıklar. Bu sınırsız buyurma gücü sonucudur ki "Osmanlı'da devlet her şeydir" (Aybar, 1988a: 68). Yüzyıllarca süren bu merkezî ve dikine hiyerarşik devlet örgütünün başında oturan "devleti yöneten sınıf", aynı zamanda devlete sahip olduğuna ilişkin bir bilinç kazanmış ve bu bilinç, Osmanlı toplumunun üretim tarzı çoktan tarihe karıştığı halde, Cumhuriyet Türkiyesi'nde de devleti yöneten asker-sivil bürokrasiye taşınmıştır (Aybar, 1988a: 147). Böylelikle Aybar'ın devlet merkezli analizi, üretim tarzı ve ilişkilerinin geçirdiği değişime rağmen devlet yapısında ve devleti yöneten sınıfta Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir sürekliliğe işaret etmektedir. Ceberrut devlet geleneği, Osmanlı'da demokrasi geleneğinin olmadığı gerçeğiyle de birleşerek, Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki demokrasi eksikliklerini de açıklamaktadır (Aybar, 1988a: 65).

Aybar'ın, "Osmanlı Tipi Devlet" olarak da tanımladığı bu devlet anlayışının

Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki sürekliliğine vurgu yaparken, bu süreklilikte kimi kırılmalar olduğunu düşündüğü zamanlar da olmuştur. Örneğin 1968'de yaptığı yorumlarda, Cumhuriyet ile birlikte Osmanlı tipi devlet yönetiminden vazgeçilmemiş, aksine CHP liderliğindeki tek-parti dönemi boyunca böyle bir anlayış pekiştirilmişse bile 1950 seçimleriyle bu sürekliliğin sekteye uğradığını belirtiyordu. Her ne kadar ağa-komprador ikilisini iktidara getirmişse de, bu seçimler ceberrut devlete karşı bir başkaldırı niteliğindeydi:

> *1950 seçimlerinin gözden kaçan şu özelliği vardır: Halkımız ele geçirdiği ilk fırsatı kaçırmamış, kuşaklardır sürüp giden ıstıraplarının sorumlusu bildiği bir yönetim biçimini OSMANLI TİPİ DEVLET yönetimini devirmiştir. ... Bu uyanık davranışı ile halkımız, ilerde kendisinden olanı iktidara getireceğinin kesin delilini vermiş, ilk "DEVRİMCİ" adımını atmıştır.* (Aybar, 1968: 11) [vurgu aslında]

Aybar, bu anlatımıyla CHP'yi "Osmanlı Tipi Devlet anlayış ve yönetiminin son temsilcisi" olarak görüyor, DP'yi ağa ve komprador burjuvazinin partisi olarak niteliyordu (Aybar, 1968: 10). Oysa daha sonraki analizlerinde CHP-DP arasındaki mücadeleyi devlete sahip olanlar sınıfı arasındaki mücadele olarak analiz etmiş (Aybar, 1988a: 69), CHP'yi bey takımının geleneksel kanadı olarak yorumlarken DP geleneğini bey takımının yeni türeyen kanatları olarak nitelemiştir (Aybar, 1988a: 90). Aybar'ın 1980'lerdeki analizlerinde "bey takımı"nın iktidarına yapılan vurgu sürmüş, bu sınıfın ceberrut devlet geleneğini sürdürmeye çalıştığı yönündeki görüşü ağırlık kazanmıştır.[7] Böylelikle Aybar Türkiye'de bey takımının egemenliğinin ve Osmanlı tipi devlet tarzının hâlâ geçerli olduğuna ilişkin analizini sürdürmüştür.

Aybar'ın analizlerindeki bu değişimleri çelişki olmaktan ziyade yaşanan değişimlerin bir sonucu olarak yorumlamak mümkündür. Bu anlamda, özellikle askerî müdahalelerin de etkisiyle Aybar'ın ceberrut devlet geleneğinin sürekliliği ve asker-sivil bürokrasinin devletteki egemenliği konularındaki görüşlerinin pekiştiği ve devlet sorunsalının onun öncelikli analiz noktası haline geldiği öne sürülebilir. Akılda tutulması gereken bir başka nokta da aynı zaman diliminde Aybar'ın Leninist parti örgütlenmesi ve Sovyet modeli eleştirisinin de yoğunluk kazandığıdır. Aybar'ın bu eleştirilerinin de devletin güçlenmesi, demokrasi eksikliği ve Sovyet bürokrasisinin egemenliği gibi konulara odaklandığı düşünülürse, 1970'lerden itibaren Aybar'ın devleti merkeze alan bir bakışla, devletin sınırlandırılması, bürokrasi eleştirisi ve demokrasi meselelerine odaklandığı daha net bir biçimde görülebilir.

Aybar'ın devlet ve demokrasi eksenli bu bakışı ve "ceberrut devlet" kavramsallaştırması, devleti kendi başına ve sınıflardan bağımsız bir özne olarak görme eğilimindedir.[8] Aybar'ın "Osmanlılarda Devlet, sınıflaşmış bir yönetici 'KADRO'nun temsil ettiği, halkın dışında ve üstünde, merkezci, tekelci, ceberrut bir varlıktı" (1968: 645) gibi ifadeleri bu eğilimin bir uzantısı olarak düşünülebilir. Nitekim, daha önce belirtilen, Aybar'ın gerek komprador kapitalizmin Türkiye'ye girişinin gerekse Amerikan emperyalizminin, Osmanlı'dan devralınan "bey takımı-emekçi halk" çelişkisini temelde değiştirmediği yönündeki düşüncesi de aynı eğilim çerçevesinde okunabilir. Böylelikle sınıfların oluşumu

ve temel çelişki devlet geleneğinin şekillendirdiği bir süreç olarak ele alınmaktadır. Aybar'ın ceberrut devlet analizi bir ölçüde Weberci patrimonyal devlet *analizinden beslenmişse de, aynı* zamanda ATÜT bağlamında Marksist bir çerçeveden de kopuk değildir.

Bu noktada, Aybar'ın "ceberrut devlet" tezinin, her iki kuramsal çerçevenin de paylaştığı bir özgücülükten etkilendiği ölçüde, Doğu toplumlarının farklılığını vurgulayan bir Oryantalizmden beslenip beslenmediği, sorulmaya değer bir soru olarak belirmektedir. Gerçekten de Aybar'ın Osmanlı/Türkiye tarihine bakışında özgün özelliklere yaptığı vurgu, onun bu tarihi Avrupa tarihinden ayrıştırmasıyla birlikte düşünülmelidir. Aybar'a göre "Osmanlı toplumunu analiz etmek için Batı Avrupa toplumları örnek alınamaz. Çünkü tarihsel gelişmeleri başkadır. ... Birinin geçtiği aşamalardan öteki geçmemiştir. Örneğin Osmanlı toplumunda Devlet başkadır, toplumlar başkadır, üretim başkadır..." (Aybar, 1988a: 43).

Aybar'a göre Osmanlı/Türkiye toplumsal yapısının Batı'dan farklılaşması yalnızca Osmanlı-Türk modernleşmesinin kendine özgü dinamikleriyle de açıklanamaz. Farklılık, modernleşme döneminden itibaren değil, daha başından itibaren ortaya çıkmıştır. Avrupa'da, daha 13. yüzyıldan itibaren devletin sınırlandırılması ve demokrasinin oluşumu süreci başlamışken, "Osmanlı toplumu Batı uygarlığına uzun yüzyıllar kapalı kalmıştır" (Aybar, 1988c: 163). Avrupa'nın yaşadığı, Aybar'ın anlatımıyla adeta doğrusal gibi gözüken bu çağdaş uygarlık çizgisi karşısında, demokrasi kültüründen yoksun, sivil toplumsuz Osmanlı'da halk "yüzlerce yıl durgun bir su gibi yaşamıştır" (Aybar, 1988a: 67).

Aybar'ın Osmanlı'nın Batı'dan farklılığı üzerine inşa ettiği bu tarihsel analizler, bürokrasiyi egemen sınıf olarak düşünmesi ve ceberrut devlet kavramsallaştırmasıyla *birleşince onun dönem*inde oldukça önemli olan Osmanlı üretim yapısı üzerindeki tartışmalarda ATÜT tezine daha yakın olduğu yönünde bir izlenim doğurur. Örneğin Murat Belge (1985: 1957) Aybar'ın bu analizlerinin, onun ATÜT tezini savunan İdris Küçükömer ve Sencer Divitçioğlu'nun görüşlerinden etkilendiği tezini güçlendirdiğini ifade etmektedir. Aynı izlenimi paylaşmakla birlikte Özman (2007: 381) Aybar'ın ATÜT kavramını açıkça kullanmadığını, sadece analitik bir araç olarak faydalandığını belirtmektedir.

Öte yandan Aybar'ın analizlerinin ATÜT teziyle ilişkisinin daha doğrudan olduğunu düşündürecek yönleri bulunmaktadır. Örneğin Doğan (2005: 90), yine açıkça kavrama atıfta bulunmadığını teslim etmekle birlikte, Aybar'ı Küçükömer ve Divitçioğlu ile birlikte ATÜT tezini benimseyenler arasında değerlendirir. Aybar'ın Osmanlı toplumsal ve siyasî yapısını analiz ederken kullandığı "Osmanlı üretim tarzı" gibi kavramsallaştırmalar, onun ATÜT tezine yakınlığının bir göstergesi olarak okunabileceği gibi, bu üretim tarzının feodaliteyi önlediği yönündeki görüşleri de aynı çizgide yorumlanabilir. Aybar'a göre Osmanlı devleti henüz beylik döneminden itibaren geliştirdiği ordu-devlet modeliyle feodal eğilimlerin dağıtıcı etkisinden korunmuştur. Bu devletin dayandığı tımar rejimi, "yani bir çeşit devletçi üretim ilişkileri" ise "hem feodaliteyi engellemiş, hem de merkezci, ceberrut devleti beslemiş, ayakta tutmuştur" (Aybar, 1988c: 148).

Osmanlı üretim yapısının yanında,

Aybar'ın Osmanlı/Türkiye siyasî tarihi üzerine analizleri de Küçükömer'den ne denli etkilendiğini göstermektedir. Her ikisi de Cumhuriyet'in Osmanlı'dan bir kopuş olduğu yönündeki teze karşı çıkıyor, süreklilik tezinden hareket ediyorlardı (Doğan, 2005: 93). Osmanlı bürokrat sınıfının tarihsel ayrımları ve bu ayrımların Cumhuriyet dönemindeki yansımaları konusunda da Aybar büyük ölçüde Küçükömer'i izlemekteydi:

> *Daha işin başında Batı yanlısı* islahatçılar *ikiye ayrılmışlardı: bir kısmı Paşa ve Beylerin geleneklerine uygun olarak katı bir merkeziyetçilikten yana idiler, bir kısmı ise adem-i-merkeziyetçi. Birinciler, ister istemez ve daha kavram olarak ortaya çıkmadığı halde devletçi; ikinciler ise özel teşebbüsçüydüler. ... Bir yanda Ahmet Rıza beyin liderliğindeki İttihatçılar; öbür yanda Prens Sabahattin'in liderliğindeki Hürriyetçiler. ... Bu tablo hiç değişmedi.* (Aybar, 1988a: 33)

Aybar, tıpkı Küçükömer gibi, bu ayrımın CHP geleneğiyle, onun karşısındaki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Serbest Fırka ve Demokrat Parti çizgisiyle devam ettiğini belirtiyordu.

Aybar'ın Osmanlı/Türkiye toplumunun Batı'dan farklılıklarını vurgulayan bu bakış açısı, Türkiye'nin kendine özgü koşullarına vurgu yapan bir sosyalizm anlayışını da beraberinde getirmiştir. Bu anlayışa ilişkin bugün hâlâ değişik yorumlar görmek mümkündür. Orhan Silier'in, Aybar'ın "Türkiye'ye özgü sosyalizm" formülasyonunda "biz bize benzeriz"ci ve milliyetçi bir ton bulunduğuna ilişkin yorumuna karşılık (aktaran Doğan, 2005: 290), Doğan (2005: 291-292), bu görüşün, Marksizmi ülkelerin tarihsel koşullarına uyarlama düşüncesini savunan Avrupa komünizminin tipik bir örneği, bağımsız bir sosyalist duruşun doğal bir neticesi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Aybar'ın "Türkiye'ye özgü sosyalizm" formülasyonunun, gerek mevcut sosyalist modellere getirdiği eleştiriler bağlamında, gerekse klasik Marksist teorinin özgür ve eleştirel bir yorumu olarak yerli bir sosyalist model oluşturma yönünde önemli bir adım olduğu muhakkaktır. Fakat, bu adımın bugün problemli görülebilecek bazı özgücü eğilimler içerdiğini de söylemek mümkündür. Aybar'ın Türkiye'nin tarihi ve toplumsal özelliklerini göz önüne alarak, Marksist teorinin özgün ve yerli bir uyarlamasını yapmaya çalışması, hem döneminin diğer sol çevreleriyle karşılaştırıldığında hem de teorik olarak çok değerli bir mirassa da, bu mirasın doğru bir değerlendirmesi ancak bunu yaparken dayandığı tarihsel ve toplumsal çözümlemelerin içerdiği problemler gözardı edilmeden yapılabilir.

BİTİRİRKEN: AYBAR VE MARKSİZM'İN "YERLİLEŞMESİ"

İlk kez 1980'de yayımlanan "Marksizmin 'Millileşmesi' mi, 'Yerlileşmesi' mi?" başlıklı yazısında Belge (2007), güçlü bir evrensellik iddiası olan Marksist düşüncenin yerel farklılıklarla nasıl uyumlu hale getirilebileceği sorusuna odaklanıyordu. Belge'ye göre Marksizmin "yerlileşmesi," evrensel niteliğini kaybetmeden, pratik hayat ve toplumsal pratikler düzeyinde somut insanlarla birlikte ete kemiğe bürünmesiydi. Bu çerçevede Belge, Sovyet modelini ya da Türkiye'de MDD çizgisini Marksizmin "millileşmesi" olarak görüyordu. Marksist tavrın "ulusal sorunlarla, ulu-

sal gelenek, görenek ve tavırlarla özdeşleşmesi" (Belge, 2007: 113) "yerlileşme"yle değil "millileşmeyle" sonuçlanmaktaydı.

Bu değerlendirmelerinde Belge Aybar'a hiç değinmiyordu. Ancak bu yazının Aybar'ı daha iyi değerlendirmek için önerdiği çerçeve –onun dönemselliği ve özgünlüğü arasında bir denge arama gerekliliği–, Aybar'ın siyasî duruşunun Marksizmi ya da sosyalizmi ne ölçüde "millileştirme"ye, ne ölçüde de "yerlileştirme"ye denk düştüğünü tartışmayı önemli kılıyor. Örneğin Kemalizm karşısında yaşadığı ikilemde, Kemalizmin kimi özgücü yanlarının Aybar'a hitap ettiği söylenebilir. Çünkü Aybar'a göre,

> *Her toplum genel çizgilerle bir tür ekonomik-sosyal kategoriye dahil olmakla beraber –örneğin geri kalmış toplumlar kategorisine dahil olmak gibi– her toplum, tarihinden gelen bir takım özelliklere sahiptir. Ve bu özellikler tarihsel gelişmede, çoğu zaman genel şartlardan çok daha etken olmaktadır.* (Aybar, 1968: 479)

Özgünlüklerin bu denli vurgulanmasının bir "millileşme" riskini gündeme getirdiği iddia edilebilir. TİP'in kimi zaman sosyalizmi milliyetçi bir vurguyla savunması da bu riskin görünür hale geldiği yerlerden biri olarak düşünülebilir. Fakat Aybar'ın Kemalizm karşısındaki ikileminin diğer tarafında onun Kemalizmin "sınıfsız, imtiyazsız, kaynamış bir kütleyiz" şiarına karşı geliştirdiği eleştirel tavır vardır. Bu eleştirel tavır, hem Türkiye solunun Kemalizmle (her bakımdan sorunlu) ilişkisinde, hem de "yerli" Marksizm arayışı bağlamında önemli bir nokta olarak görülmelidir. Çünkü "millî" Marksizm çizgisinde olanlar Türkiye'nin özgünlüğünü sınıfların tam anlamıyla gelişmemiş olduğu iddiası üzerinden tanımlayıp sosyalist mücadeleyi erteleyen başka stratejileri benimserken, Aybar Kemalizmin "sınıfsız toplum" iddiasını eleştirerek sınıf odaklı ve emekçilerin öncülüğüne dayanan bir sosyalist siyaseti savunmuştur. Aybar her ne kadar Türkiye'nin temel çelişkisini doğrudan sınıf üzerinden tanımlamak yerine, Türkiye'nin benzersizliğine vurgu yapmış ve zamanla analizlerinin odağını devlet-demokrasi sorunsalına kaydırmışsa da, onun Kemalizmin sınıfsızlık iddiasına getirdiği eleştiri Marksizmi "yerlileştirme" bağlamında önemli bir adım olarak düşünülebilir. Nitekim Aybar'ın, düşüncesinin "evrensel"le ilişkisini vurgulayan, emekçi sınıfların mücadelesine dayanan bir sosyalizm tahayyülünden hiçbir zaman vazgeçmediği unutulmamalıdır.

Aybar'ın Marksizmi ya da sosyalizmi "yerlileştirmek" ve aynı zamanda "evrensel"le ilişkisini güçlendirmek açısından asıl büyük katkısını anlamak için, onun "sosyalist demokrasi" ve "özgürlükçü sosyalizm" kavramlarına yaptığı vurguyu hatırlamak gerekmektedir. Bilindiği gibi bu kavramlar Türkiye sosyalistlerinin gündemine 1980'lerin sonundan itibaren girmiştir; fakat Aybar'ın 12 Eylül sonrası Türkiye solunda nasıl bir etkisinin olduğunu anlamak için, bu kavramların gündeme gelişini aslında bir tekrar gündeme geliş olarak düşünmek daha doğru olacaktır.

Türkiye'de 1980'lerin sonunda sol içinde gelişen teorik tartışmalarda "sosyalist demokrasi" meselesi öne çıkarıyordu. Reel sosyalizmin dışında ve onun eleştirisini de içeren bir pozisyon oluşturmayı amaçlayan bu tartışmaların, çoğulculuk, demokrasi, örgüt gibi konuları eskisine göre farklı bir açıdan

sosyalistlerin gündemine taşımak gibi bir rolü oldu (Öngider, 2007). Tekrarlamaya bile gerek yok, "Türkiye'de sosyalist siyaset yapılacaksa bu ancak reel sosyalizmin eleştirisiyle mümkün olur" fikrinin en ısrarlı savunucusu Aybar olmuştur.[9] Bunun da ötesinde, eğer Türkiye sol tarihinde sosyalist demokrasi vurgusunun soykütüğü yapılacaksa, bu düşüncenin kökeninin de Aybar'a gittiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bazılarının demokrasiyi "burjuva değeri" diyerek küçümsediği, bazılarınınsa "cici demokrasi" diyerek alay ettiği yıllarda Aybar ısrarla demokrasinin özgürleştirici olduğunu dile getirmiş ve gerçek bir sosyalizmin ancak demokratik yollarla kurulabileceğini vurgulamıştır.

Aybar "sosyalist demokrasi" kavramını ilk kullananlardan biridir fakat "özgürlükçü sosyalizm" kavramının patenti doğrudan Aybar'a aittir ve bu düşüncenin izlerini de yakın dönem Türkiye solunda izlemek mümkündür. Örneğin ÖDP 2006'da hazırlanan programında kendisini büyük oranda özgürlükçü sosyalizm tahayyülü üzerinden tanımlamıştı. Partinin 10. yılında düzenlenen sempozyumda da oturumlardan biri özgürlükçü sosyalizm başlığına ayrılmıştı. O oturumda Ahmet İnsel, aslında özgürlükçü sol kavramsallaştırmasının –anarşizmin liberteryen vurgusu hariç tutulursa– Türkiye dışında kullanılmadığına işaret ediyordu (*21. Yüzyılda Sol ve Türkiye*, 2007: 13-14). Aynı oturumda Saruhan Oluç da özgürlükçü sosyalizm şiarını benimsemenin en önemli nedeni olarak reel sosyalizm eleştirisinin kaçınılmazlığını vurguluyordu. Tıpkı Aybar'ın "hürriyetçi sosyalizm" kavramsallaştırmasını açımlarken yaptığı gibi, Oluç da özgürlükçü sosyalizmi kapitalizmin yarattığı yabancılaşmalardan kurtulmaya yönelik bir çaba olarak tanımlıyordu. Bu bağlamda, sosyalist demokrasi vurgusuyla birlikte özgürlükçü sosyalizm kavramsallaştırmasının Aybar'ın en özgün katkısı olduğu söylenebilir. Uzun erimde Aybar'ın bıraktığı mirasa dönüşen bu vurgular Aybar'ın Marksizmi ya da sosyalizmi "yerlileştirme" çabasının da en verimli ürünleri olarak değerlendirilebilir. Aybar reel sosyalizm eleştirisini sistemli hale getirmiş ve böylelikle Türkiye'nin yerel koşullarında "enternasyonalizm"e yüklenen Sovyetik yananlamların karşısında sosyalizmi daha tutarlı bir biçimde savunmanın zeminini oluşturmuştur. Üstelik Aybar özgürlükçü sosyalizm düşüncesine Marksizmin evrenselliğinden vazgeçerek değil tam tersine Marx'ı daha doğrudan ve özgürce okuyarak, yabancılaşma gibi Sovyetik yorumlarda yer bulamayan kavramları da önemseyerek ulaşmıştır. Bir başka ifadeyle Aybar yerlileştirme uğruna evrensel çerçeveye sırtını dönmemiştir.

Ancak Marksizmi ya da sosyalizmi "yerlileştirme" projeleri her zaman yerel koşulları aşırı önemseme riskini de gündeme getirmiştir. Yukarıda detaylı olarak tartışıldığı gibi Aybar'ın analizlerinde de böyle sorunlar yok değildir. Bu sorunların en belirgin örneklerinden biri Aybar'ın Türkiye'de "millî burjuvazi"nin olmadığına dair önermesinde görülür. Aybar TİP döneminde işçi sınıfının geliştiğini ama millî burjuvazinin gelişmediğini söylemekteydi. Aslında Aybar işçi sınıfının gelişmişliğini tespit ederken zor olan adımı atmış, sonrasındaysa bu tespiti doğal sonucuyla bütünleştirememiştir. Çünkü işçi sınıfının oluşması aslında ülkenin modern bir üretim evresine geçtiğine delâlet eder, bu üretim evresinin olmazsa olmazı burjuvazidir. Türkiye ölçeğinde bir ülkede burjuvazi tamamen dışa bağımlı,

"komprador" olamaz, ayrıca her komprador kendi ayakları üzerinde durmanın yollarını arar. Boran'ın (1962) bunları görmüş olmasına karşın Aybar'ın görememiş olması da şaşırtıcıdır bir bakıma. Fakat hakkaniyetli bir değerlendirme için şu noktaların da altını çizmek gerekiyor: 1960'lı yıllar Türkiye için büyük ölçüde geçiş ve değişim yıllarıydı. Gerek ülkedeki hızlı değişim, gerekse Aybar'ın analizlerini bir yandan aktif siyaset yaparken geliştirmesi gereği göz önüne alındığında, bu analizlerdeki kimi tutarsızlıkların anlaşılabilir olduğu söylenebilir. Fakat tartışılan noktalar açısından Türkiye'nin nispeten berraklaştığı yıllarda Aybar'ın pozisyonunda önemli bir değişim olmaması da dikkate değer bir eksiklik olarak not edilmelidir.

Hatırlanacağı gibi bu yazı Aybar'ı sadece bir teorisyen olarak ele almak yerine, belirli bir konjonktürden etkilenen ve çelişkileri de olan bir siyasetçi olarak ele almayı önermişti. Bu bağlamda Aybar'ın TİP genel başkanı olduğu döneme ilişkin iki noktanın daha altını çizmek gerekmektedir. İlk olarak Aybar yasallığı ve parlamenter zemini önemser ve siyasetinin merkezine koyarken şüphesiz haklıydı. Fakat zamanla seçim başarısının ne derece önemseneceği konusunda Aybar'ın sıkıntı yaşadığı, bunu yürütülen siyasetin tek başarı kriteri gibi görmeye başladığı gözlenmektedir. Bu çerçevede, örneğin 1969 seçimlerine ilişkin beklentinin çok yüksek tutulduğu, fakat seçim sistemindeki değişikliğin de ötesinde, oy potansiyelinin arttırılamadığının fark edilmesiyle Aybar'ın siyaseten pragmatizme yaklaştığı söylenebilir. Bu durumun sonucu olarak Aybar seçimler yaklaştıkça daha popülist bir çizgiyi benimsemiştir (Şener, 2007: 407).

İkinci olarak şu noktanın altını çizmek gerek: Aybar özellikle SDP döneminde örgüt ve örgüt içinde demokrasi sorununu ne denli önemsemiş ve yatay örgütlenme modelini savunmuşsa da TİP genel başkanıyken parti içi demokrasiye yeteri kadar önem vermemiştir. Haklı bir yasallık kaygısının da etkisiyle, bir yandan partinin kapılarını dönemin öğrenci hareketine tamamen açmamış, bir yandan da yerel örgütlerin eğitim, teorik tartışma ya da gösteri gibi konularda inisiyatif kullanmaları fikrine karşı çıkmıştır (Aydınoğlu, 2007: 135).

Bitirirken bu iki noktanın vurgulanmasındaki amaç Türkiye sosyalizm tarihine mal olmuş Aybar'ın ancak özgünlüğü ve dönemselliği arasında bir denge kurulduğunda eksiksiz olarak değerlendirilebileceğine ilişkin iddiamızı yinelemektir. Aybar'ın seçim başarılarına aşırı önem atfetmiş olması ve parti içinde kendi sosyalizm anlayışıyla çelişen bir yönetim tarzı benimsemiş olması konjonktürel olarak değerlendirilebilecek noktalar olarak görülebilir. 1960'larda diğer sosyalist çevrelerin olabilecek en kısa yoldan iktidara gelme planları yaptıkları bir ortamda demokratik yollardan iktidara gelmeyi (ve gerektiğinde gitmeyi) savunmak bir özgünlüktü, fakat diğerlerinin acilciliğine karşı parlamenter yolun belirsiz uzunluğu belli ki Aybar'ı pragmatik çözümlerden medet umacak ölçüde sıkıntıya sokuyordu. Aybar, bir yandan yasal ve parlamenter siyaset yapma geleneği olmayan eski TKP'lilerin parti içinde etkinlik arayışlarının, öte yandan eylemliliği yasallığa tercih eden gençlik hareketlerinin Türkiye'de yasal sosyalist siyaset yapmanın alanını daralttığını düşünüyordu ve bu bağlamda partiyi tek elden yönetmeye girişmişti. İşte bu nedenlerle, Aybar'ın özgünlükleri vurgulanırken, döneminden etkilen-

miş yönlerini unutmamak ve Türkiye'ye ilişkin analizlerindeki problemleri göz önünde bulundurmak, Türkiye'de nasıl bir sosyalist siyaset yapmak gerektiği ve sosyalist kuramla pratik siyasetin nasıl eklemleneceği meselelerini daha sağlıklı bir zeminde tartışmak adına gerekli görünmektedir. ❑

DİPNOTLAR

1 Burada Aybar'ın aynı kitabın başka bir yerinde bu durumu yönetici elitin sınıf çıkarına dayandırdığını da hatırlamak gerek (Aybar, 1988a: 259).

2 Gerek sömürgeciliğe karşı verilen millî kurtuluş mücadeleleri tarihine bakıldığında, gerekse teorik çerçevede Aybar'ın bu yorumunun zorlama bir çıkarsama olduğu söylenebilir.

3 Aydın (1998: 71) da Aybar'ın 1965 seçimleri öncesinde dahi millî cephe çağrısına uyduğunu ve bu yönde demeçler verdiğini belirtmektedir.

4 Halil Berktay (1988: 41) da Aybar'ın başkanlığında yazılan TİP programının da özünde bağımsızlık ve demokrasi vurgulu, hâkim sınıflar içinde toprak ağalarını önceleyen ve böylelikle MDD tezlerine uzak olmayan bir program olduğunu iddia etmektedir. 1963'teki bir söyleşide Aybar sosyalizmin safha safha gerçekleşeceğine inandığını söylemiş, sosyalizm öncesi tepeden bir devrim ima etmemekle birlikte, öngerçekleşmeden bahsetmiş ve aşamacı bir yaklaşıma yakın durmuştur (Aybar, 1968: 258).

5 Aybar, bey takımını devleti elinde bulunduran sınıf olarak tanımlarken, "bey takımına bürokrasi de denebilir" demekteydi (Mumcu, 1993: 26).

6 Aybar temel çelişkiyi 1968'de böyle tanımlarken, 1962'de genel Marksist şemaya daha uygun bir şekilde tanımlıyor, fakat bir başka birincil çelişki olarak, o yılın konjonktürüne uygun biçimde, ilericilik gericilik çelişkisini de görüyordu (Aybar, 1968: 208-209).

7 Örneğin Aybar'a göre 12 Eylül darbesi ve 1982 Anayasası bu çabanın bir göstergesidir.

8 Aybar'ın ceberrut devlet tezinin bugün Türkiye'de sosyal bilimlerde oldukça etkili bir çerçeve olan "güçlü devlet geleneği" teziyle paralellikleri olduğu düşünülebilir. Güçlü devlet tezi eleştirisi için bkz. (Dinler, 2003). Doğan ise Aybar'ın ceberrut devlet tezini de kapsayan analizlerinin, Şerif Mardin'in "çevre-merkez" çerçevesi ile Çağlar Keyder'in bürokrasinin Türkiye siyasî yaşamında oynadığı merkezî role ilişkin analizleri ile yer yer örtüştüğünü öne sürmektedir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. (Doğan, 2005: 152-161).

9 Daha önce de belirtildiği gibi, Aybar bu fikri henüz reel sosyalizm yıkılmadan önce savunuyordu. 1989 sonrası onu haklı çıkarmıştı. Fakat Aybar'ın ölümünden sonra yayımlanan kitabı *Marksizm ve Sosyalizm Üzerine Düşünceler*'e yazdığı önsözde Yaşar Kemal'in (2002) şunları söylediğini de hatırlamak gerek: "Ve Sovyetler Birliği çöktü. Ve Aybar sustu, 'ben size demedim mi' lafı bir kezcik olsun ağzından çıkmadı."

Doğan Avcıoğlu

ÖMER TURAN

GİRİŞ

Doğan Avcıoğlu'nun düşünce yapısına ilişkin bütünlüklü çerçeveler, gerek *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* serisinde (Macar, 2001) gerekse başka yerlerde yetkin bir biçimde sunulmuş durumda (Özdemir, 1993; Özdemir, 2000; Altun, 2004). Bu nedenle bu yazı Avcıoğlu'nun fikilerine ilişkin yeni bir özet sunmayı hedeflemiyor. Bunun yerine bu yazıda amaçlanan, 1960'lar boyunca Türkiye solunun gündeminde belirleyici bir konuma sahip olan Avcıoğlu'nun günümüzde gündemde olmayışının nedenleri üzerine düşünmek ve bu soruya yanıt ararken Avcıoğlu'nun düşüncelerini tekrar değerlendirmektir.

12 Eylül öncesi dönemde başta *Türkiye'nin Düzeni* olmak üzere Avcıoğlu'nun kitapları çoksatar konumundaydı (Özdemir, 1983/84). 1971 öncesinde bir general "ben *Türkiye'nin Düzeni*'ni okumamış subayı eksik sayarım" diyebiliyordu (Birand vd., 1994: 175). Aynı *Türkiye'nin Düzeni* Devrimci Yol çevresindeki insanlar için de, Türkiye çözümlemelerinin "olmazsa olmaz" kaynağıydı (Pekdemir, 2007). 1970'lerin Yeşilçamı'nda "solcu" komiser Cemil karakteri oğluna Avcıoğlu'nun kitaplarını hediye ediyordu (Arslan, 2005: 198). Bir dönem böyle bir konuma sahip olan Avcıoğlu, neden bugün gündemde olmayan bir isimdir? Bu soru özellikle şu çerçevede anlamlı görünmektedir: Belirli çevrelerde parlamenter demokrasiye karşı şüphecilik, milliyetçi tonu yüksek Kemalizm yorumları ve hatta askeri müdahale beklentileri hâlen makûl siyasî pozisyonlar olarak dillendirilebilirken, bu noktaların tamamı ve daha fazlası hakkında kafa yormuş olan Avcıoğlu'na sıklıkla referans yapılmamaktadır. Avcıoğlu'nun sembolik ağırlığı neden bu denli görünmez olmuştur?

Daha kapsamlı bir çözümleme denemesine girişmeden önce iki noktayı vurgulamak gerekiyor. İlk olarak, hâlâ demokrasi dışı yöntemlerden medet umanlar için Avcıoğlu ismi muhtemelen 9 Mart ile özdeşleşmiş durumda ve bu bağlamda bir başarısızlığı sembolize ediyor. Bu nedenle unutulmak istenmesi çok şaşırtıcı değil. Avcıoğlu'nun gündemden düşüşünün nedenlerinden bir diğeri olarak da sol-Kemalizm sentez arayışlarındaki denge değişikliği gösterilebilir. Çeşitli yazılarında Atatürkçülüğü sosyalizme öncelemiş olmasına karşın, gerek *Yön*'ün genelinde, gerekse kendi yazılarında Avcıoğlu'nun bugünkü sol-Kemalistlerle karşılaştırılamayacak kadar yoğun bir sosyalizm vurgusu yaptığı söylenebilir. Bugünden bakıldığında *Yön* hareketi, milliyetçi özellikler taşıyan bir sosyalizmden ziyade, sosyalist özellikler taşıyan bir milliyetçilik olarak görünüyorsa da (Arı, 1994) Avcıoğlu, Murat Belge'nin (1985) ifadesiyle, "Marksist olmayan ama belirli konularda Marksist yaklaşımlardan yararlanan" bir yazardı. Bu çerçevede *Yön*'ün hem Marksizm hem de sosyalizm kelimelerinin tabu kelimeler olmaktan çıkıp görünürlük kazanmasında bir işlevi olduğunu da teslim etmek gerek.[1] Fakat 1990'ların ortalarından itibaren siyasî

yelpazede kendisini Kemalist olarak konumlandıranlarda sol vurgusu giderek azalmıştır. Bugün CHP'den Atatürkçü Düşünce Derneği'ne farklı gruplar Kemalizmin "Türkiye'de sağ-sol yok, ilerici-gerici mücadelesi var" tezine geri dönmüş gözükmektedir. Bir başka ifadeyle sol-Kemalizmde solun ağırlığı azaldıkça, Avcıoğlu da daha az hatırlanır hale gelmiştir.

Fakat bu yazının temel sorusunu yanıtlayabilmek için, giriş mahiyetindeki bu saptamalardan daha kapsamlı bir bakışa ihtiyaç var. Bu nedenle yazının izleyen bölümlerinde Avcıoğlu'nun günümüzde gündemde olmayışının nedenleri, entelektüeller üzerine çalışmış iki sosyoloğun, Ron Eyerman ve Zygmunt Bauman'ın perspektiflerinin yardımıyla, iki aşamalı bir çerçevede tartışılacak. İlk olarak Avcıoğlu'nun 1970'lerde sembolik ağırlığını kaybetmeye başlaması, Eyerman'ın entelektüellerin rasyonel planlama temsilcileri olma konumundan sosyal hareketlerin entelektüeli olmaya evrilmelerine ilişkin tespiti etrafında ele alınacak ve Avcıoğlu'nun 1970'lerde sembolik ağırlığının gerilemesinin nedeninin sosyal ve sınıfsal hareketlerden uzak durması olduğu iddia edilecek. Daha sonra Avcıoğlu'nun 1990'lar ve 2000'lerde gündemde olmayışı, Bauman'ın "yasa koyucu" entelektüel tipolojisinin düşüşü ve "yorumcu" rolü benimsemiş entelektüellerin ön plana çıkışına ilişkin gözlemi akılda tutularak tartışılacak.

PLANLAMA TEMSİLCİSİ BİR ENTELEKTÜEL OLARAK AVCIOĞLU

Genel olarak entelektüellerin sosyolojisi hakkında çalışırken yapısal bir yaklaşımı benimseyen, yani nesnel ve sosyal yapı içinde gözlenebilir konumları başlangıç noktası olarak seçen Ron Eyerman (Eyerman vd., 1987), entelektüellerin sosyolojisi için ana odak olarak (sosyal) tarihsel bir dönemlendirmeyi ve entelektüelleri kendi dönemleri içinde anlamayı önermektedir (Eyerman 1992). Eyerman'ın temel dönemlendirmelerinden biri de 1940'lar ve 1950'lerde entelektüellerin sosyal konumlarının 1970'ler 1980'lere uzanan süreçte nasıl bir dönüşüm geçirdiğine ilişkindir. Eyerman bu dönüşümü 1940'lar ve 1950'lerde rasyonel planlama temsilcileri sistemine dahil olan entelektüellerin sonraki dönemlerde sosyal hareketlerin entelektüellerine dönüşmeleri şeklinde özetler (akt. Turner, 2002: 226). 20. yüzyılın başlarında Mannheim'ın (1992: 106) "görece özerk" olarak tanımladığı entelektüeller, refah devleti ve özellikle de bu yeni sistemin yarattığı eğitim devriminin sonucu olarak sistemin içine çekilirler. Bu türden bir sisteme entegrasyon, özerkliğin rafa kalkması anlamına gelmektedir. Fakat Eyerman'a göre özerklik izleyen dönemde entelektüellerin yeni alternatif sosyal hereketlere katılmalarıyla yeniden sağlanmıştır.

Turner'ın da belirtiği gibi Eyerman'ın dönemlendirmesi İskandinav odaklı olması nedeniyle ancak ihtiyatlı bir tavırla genellenebilir ve başka bağlamları anlamak için kullanılabilir. Fakat yine de Eyerman'ın sözünü ettiği dönüşüm Avcıoğlu'nun gündemden düşmesini anlamak için önemlidir. Avcıoğlu 1960'lar boyunca güçlü bir kalkınma vurgusuyla "planlama temsilcisi" tarzında bir entelektüel tipolojisine yakın durmuş ve Türkiye'de (sosyalist) solun kitleselleşmesiyle planlama temsilcisi bir entelektüelden bir sosyal hareketin entelektüeline dönüşemeyerek sembolik ağırlığını yitirmeye başlamıştır.

Avcıoğlu'nun "planlama temsilcisi" olma yönü sadece Hürriyet Partisi ve CHP araştırma bürolarındaki çalışmaları ya da 1961'deki Kurucu Meclis üyeliği hatırlanarak anlaşılamaz. Avcıoğlu'nun bu yönünü anlayabilmek için onun düşünce sisteminde kalkınma ve planın ne denli merkezi bir yere sahip olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Avcıoğlu için kalkınma neredeyse siyasetin temel çelişkisini oluşturur. Mücadele kalkınmaya karşı olan dış ve iç güçler ile çıkarı ülkenin kalkınmasında olan kitleler ve kitlelerin öncülüğünü yapan milliyetçi aydınlar arasındadır. *Yön*'ün ilk yıllarındaki yazılarından itibaren Avcıoğlu (1962a) kalkınmaya iktisadi göstergelerden fazlasını atfetme eğiliminde, kalkınmayla "yeni bir insan tipi" yaratılması gerektiği düşüncesindedir. Sorun sosyal bilimlerin iktisadi olmayan faktörleri de içine alan bir kalkınma teorisi üretebilmekten uzak oluşu ve ayrıca azgelişmiş ülkeler için oluşturulan kuramların henüz yetkin bir seviyeye erişememiş olmasıdır. Bu durumda Türkiye'nin kendisine özgü bir model yaratması gerekmektedir. Bu konuda yazdığı bütün yazılarında kalkınmanın hızla gerçekleştirilmesi gereğini vurgular. 1960'ların başında Avcıoğlu için kalkınmanın temel şartı "fazla tasarruf, fazla yatırım"dır. Avcıoğlu kalkınmacılığı zaman zaman korporatist tınılarla da dile getirir. Örneğin tarım sektöründen kaynaklanan gizli işsizliğe çare olarak İş Orduları kurulmasını, zorunlu askerliğin üç yıla çıkartılarak "ağaçlandırma alayları, inşaat bölükleri, erozyonla mücadele taburları" oluşturulmasını önerir (Avcıoğlu, 1962b). Bu sayede üretime dönüşmeyen savunma harcamalarınına karşın ordu ülke kalkınmasında önemli bir rol üstlenmiş olacaktır.



Avcıoğlu, 27 Mayıs'tan 12 Eylül'e demokrasi karşıtlığı yükseldiğinde, askeri müdahaleye çağıran milliyetçi Kemalist çıkışlar yapıldığında akla gelen isimlerden biriydi.

Avcıoğlu Yön Bildirisi'nden itibaren hızlı kalkınmanın ancak "yeni devletçilik"le mümkün olabileceğini savunmuştur. Gereken devletçiliğin bir kalkınma stratejisine oturtulmasıdır. "Bütün iktisadi hayatın planlanması, devletçiliğin tabii bir sonucudur. Planlama ise, akılcı bir kalkınma doktrinine dayandırılmadıkça pusulasız kalır. Sosyalizm, halkçı ve akılcı bir kalkınma doktrini olarak, devletçilik ve planlama için en uygun ortamı yaratır." (Avcıoğlu, 1962c) *Yön* yazılarından itibaren oluşturduğu planlı ekonomi ve kalkınmacılık odaklı sosyalizm anlaşını *Türkiye'nin Düzeni*'nde daha sistemli bir hale getirecektir. Azgelişmiş ülkelerin izleyebileceği üç kalkınma yolu vardır: komünist kalkınma modeli, Amerikan kalkınma modeli ve "millî devrimci kalkınma yolu" olan devletçi model

(Avcıoğlu, 1968: 441). Komünist model proletarya hegemonyasını öngördüğü için, Amerikan modeli ise özel sektöre öncelik tanıması ve düşük kalkınma hızı hedeflemesi nedeniyle Türkiye için uygun değildir. Bu nedenle "küçük burjuva çevrelerden gelen milliyetçi aydınların" ön planda rol alacakları "millî devrimci kalkınma yolu" Türkiye'de izlenmesi gereken modeldir. Avcıoğlu (1968: 477) bu modelin belirleyici unsurlarını şöyle sıralar: Merkezî konumda ve özel sektörden daha hızlı büyüyen kamu sektörü, stratejik sektörlerde kamu sektörü hâkimiyeti, toprak reformuyla birlikte feodal sınıfların tasviyesi, planlı sanayileşme ve ekonomik bağımsızlık.

Avcıoğlu'na göre 1960'lar Türkiyesi'nin planlama deneyimi ulusal çıkarları önceleyen bir kalkınmacılıktan ziyade Amerikan tarzını benimseyen bir anlayışa dayanmaktadır. Birinci Beş Yıllık Planın kağıt üzerinde kalan devletçiliğini müteakıben İkinci Beş Yıllık Plan, "tutucular koalisyonunun politik egemenliği" nedeniyle, İktisadî Devlet Teşebbüslerine özel sektöre ucuz girdi sağlama görevini vermiş ve bu nedenle gerek bütünlüklü planlama, gerekse hızlı kalkınma hedefleri erişilebilir olmaktan çıkmıştır. "Kalkınma için zorunluluğunda birleşilen planın kâğıt üzerinde kalmayıp, hayata geçirilebilmesi, kaynakların mevcut dağılım ve kullanılış biçiminin değiştirilmesine karşı çıkan toplumsal güçlerin, yani tutucular koalisyonunun etkisiz hale getirilmesiyle mümkün olacaktır. ... Bu anlamıyla kalkınma, düzen değişikliğinden yana güçler ile tutucu güçler arasında politik ve ekonomik planda yürütülen bir savaş sayılabilir." (Avcıoğlu, 1968: 485)

1960'ların başında kalkınmadan "yeni bir insan tipi" yaratılmasını bekleyen Avcıoğlu'nun bu vurgusu *Türkiye'nin Düzeni*'nde de devam eder. Örneğin planın tarımda küçük işletmelerden büyük işletmelere geçişi savunması, "köylünün zihnî yapısını modernleştirmek" bakımından da gereklidir. Avcıoğlu, küçük işletmeleri bireyci ve tutucu bir psikolojik yapıyı yeniden üreten, din sömürücülüğüne ve gerici eğilimlere açık birimler olarak değerlendirilir. Büyük işletmeler ise, "modern araçlarla ortak çalışma düzeni içinde, çiftçiye yeni bir zihniyet getirecektir" (Avcıoğlu, 1968: 487). Turizm de, sadece düzensiz istihdam yaratması ve enflasyonist etkisi nedeniyle değil aynı zamanda eğlence sektörünü ve lüks tüketimi teşvik etmesi ve gençleri ciddi çalışma yerine kolay para kazanmaya itmesi nedeniyle öncelik tanınmaması gereken bir sektör olarak belirir.

1969'da *Devrim*'i yayımlamaya başlamasıyla Avcıoğlu ülke yönetimine, kelimenin tam anlamıyla doğrudan müdahale etme çabalarının içinde olur. Şubat 1971'de yayımlanan kitabı *Devrim Üzerine*, Elçin Macar'ın (2001) ifadesiyle, hazırlanmakta olan "sol darbe"nin hükümet programı olarak değerlendirilebilir. Bu kitabında Avcıoğlu'nun ele aldığı temel soru yine Türkiye'nin nasıl kalkınacağıdır. Artık düşüncelerini daha dolaysız ifade eden Avcıoğlu, kapitalist olmayan bir kalkınma yolunun izlenmesinin zorunlu olduğunu, bunun ön şartının da "politik ve ekonomik güce el değiştirten bir toplumsal devrim" (1971: 35) olduğunu söyler. Toplumsal devrimin önemli bir aşamasını geniş çaplı millîleştirmeler oluşturacaktır. Böylelikle tutucu güçler koalisyonunun elinde atıl kalan kaynaklar topluma mal edilecek ve "herkesçe uyulması zorunlu merkeziyetçi bir planın tam uygulanmasını sağ-

layacak şartlar" yaratılmış olacaktır (Avcıoğlu, 1971: 40). *Devrim Üzerine*'de, dış ticaret nasıl devletleştirilmelidir, bankalar nasıl devletleştirilmelidir gibi somut sorulara somut yanıtlar vermeye çalışan Avcıoğlu için gündem artık malî planlama değil, fizikî planlamadır. Bu yaklaşım çerçevesinde yatırımın ölçüsünü malî kaynaklar oluşturmaz, çünkü "sınırlayıcı unsur para değil, fizikî kaynaklardır" (Avcıoğlu, 1971: 45). Mevcut demir, çelik, kömür gibi varlıklarla ne kadar yatırım yapılabileceği hesaplanmalı, malî kaynaklar buna göre ayarlanmalıdır.

Görüldüğü gibi, Eyerman'ın dönemlendirmesini hatırlayacak olursak, Avcıoğlu 1940'lar ve 1950'leri değil ama (12 Mart'a kadar olan dönemi içine alacak şekilde söyleyecek olursak, "uzun") 1960'ları rasyonel planlama temsilcisi bir entelektüel olarak geçirmiştir. Bunu söylerken kastedilen onun Eyerman'ın vurguladığı ölçüde sisteme entegre olmuş olması değil, düşünsel çerçevesini planlama ve kalkınmacılık çerçevesinde belirlemiş ve özellikle kalkınmacılığın demokrasiyle olan içsel geriliminin de etkisiyle genel olarak çoğulculuğun dışlanmasını kalkınmacılığın bir gereği olarak görmüş olmasıdır. Onun için sosyalizm de, "tek kelimeyle, sosyal adalet için hızlı kalkınma metodudur" (Avcıoğlu, 1962d). Kalkınmaya yaptığı bu aşırı vurgu Avcıoğlu'nu seçkinci bir tavra yöneltmiş, bu bağlamda Avcıoğlu'nun öncelikli siyasî hedefi kitlesel hareket oluşturmak değil, aydınları eyleme geçirmek olarak şekillenmiştir (Çakan, 2004). Bu yazının temel sorusuna geri dönersek, Avcıoğlu'nun gündemden düşmesinin nedenlerinden birincisi, onun planlama ve kalkınmacılığın temsilcisi entelektüel rolünden sosyal hareketlerin entelektüeline dönüşmemiş olması, başka bir ifadeyle kendi seçkinci tavrının Türkiye'de sosyalist solun iyiden iyiye kitlesel görünürlük kazandığı 1970 dönemecinden itibaren Avcıoğlu'nun etkisini sınırlandırmış olmasıdır.

Avcıoğlu için, kitlesel yönü ağır basan sosyal/sınıfsal hareketlerle aydın öncülüğü arasındaki gerilim, erken dönem *Yön* yazılarından itibaren bir mesele olmuştur. 1962'de kaleme aldığı "Sosyalist gerçekçilik" başlıklı yazısında, "sosyalizmin nasıl ve hangi kuvvetlere dayanarak gerçekleştirilebileceği meselesi"ni, "memleketin bugünkü iktisadî gelişme safhasında, sosyalizm yolu, demokratik millî kurtuluş hareketinden geçmektedir" diyerek çözümlemektedir. Sonradan Millî Demokratik Devrim (MDD) başlığıyla akıllarda yer edecek bu pozisyonda Avcıoğlu aydınlara da özel bir rol atfetmektedir. Avcıoğlu'na (1962e) göre, "millî kurtuluş hareketi safhasında, mücadelenin ideolojik alandaki sözcülüğünü, istesek de istemesek de, aydınlar yapacak, gerekli kadroyu geniş ölçüde onlar sağlayacaktır". Avcıoğlu bu tavra karşı çıkmayı bir tür romantizm addeder.

Avcıoğlu'nun önemsediği kitlesel öncülük ile aydın önderliği arasındaki gerilim, onun TİP'e ilişkin değerlendirmelerinde sıkça yer alan bir noktadır. Tartışma 1962'den itibaren şekillenmiştir: Avcıoğlu'na (1962f) göre TİP yöneticileri ülkenin gelişmişlik durumunu doğru değerlendirmeden "sınıf önderliği dâvasını, en önemli mesele olarak ortaya" atmışlar, dahası bunu dogmatik bir tavra dönüştürerek aydınların, gençliğin ve "statükoya karşı koyan diğer çeşitli kuvvetlerin" sosyalist hareket içindeki rolünü küçümsemişlerdir. Avcıoğlu'nun burada kastettiği çeşitli kuvvetler, diğer birçok yazısında açımladığı

"zinde kuvvetler"dir, ki bu da aslında silahlı kuvvetler için herkesin anlayacağı bir mecazdan ibarettir.

1965 Genel Seçimlerinden sonra da, Avcıoğlu TİP'e yönelik benzeri eleştirilerini iki nokta odağında sürdürür. Birincisi Avcıoğlu'nun TİP'in antiemperyalist mücadele ile sınıf mücadelesini aynı anda yürütmek istemesine yönelik eleştirisidir. "Antiemperyalist milliyetçi mücadele, henüz sosyalizme hazır olmayan, fakat sağlam Atatürkçü geleneği ile, antiemperyalist mücadeleye açık olan önemli çevrelerde destek" (Avcıoğlu, 1966a) bulmasına karşın, TİP iki mücadeleyi eşanlı hale getirmeye çalışarak mevcut güçlerin azalmasına ve amaçların dağılmasına yol açmaktadır. Avcıoğlu'nun önerisi, MDD tezleri çerçevesinde emperyalizme karşı mücadeleyi ön aşama olarak görerek bu ikilemi aşmaya yöneliktir. Avcıoğlu'nun ikinci eleştirisi TİP'in "Eli Nasırlılar Meclise" sloganına yöneliktir. Avcıoğlu'na göre (1966a) *"öncü, işçi sınıfı değil*, işçi sınıfının öncüsü olan partidir". Bu nedenle parti işçi olan-işçi olmayan gibi ayrımları bırakarak Meclis'te en güçlü unsurlarıyla temsil edilmeyi hedeflemelidir. Aksi tutum TİP'in klasik particiliğe doğru kayışı anlamına gelecektir (Avcıoğlu, 1966d).[2]

Devrim döneminde de Avcıoğlu benzer yorumlarını sürdürür. Bu dönemde Avcıoğlu Türk aydınının soyut bir hürriyet aşkı ve soyut anayasacılık etrafında temeldeki sorunlar üzerine düşünmeden ve yüzyıllık bir uyku geçirdiğini iddia eder. İlk bakışta artık kurtuluşun proletaryada aranmasını görece olumlu bulsa da Avcıoğlu (1971: 162-166), "bu noktada da, proletarya gerçekliğinden koparak soyut bir proletarya edebiyatına saplanma tehlikesi ortaya" çıktığını ifade etmektedir. Bu türden bir "proletarya edebiyatı", günümüz şartlarından daha kötüye gidilebileceği, sıkıyönetim ya da faşizm gelebileceği düşüncesiyle birleştiğinde ortaya Avcıoğlu'nun (1971: 150-154) "sol tutuculuk" adını verdiği tutum çıkmaktadır. Sol tutuculuğa karşı Avcıoğlu 16 Haziran 1970'te piyasaya çıkan *Devrim*'de şunları yazıyordu: "Devrimci Ordu Gücü, halk içinde erimeyi ve gerçek bir halk iktidarını kurmayı başarabildiği ölçüde, Türkiye'mizin 'makûs talihini' yenecek ve bugün kağıt üzerinde kalan 27 Mayıs Anayasasının öngördüğü Kemalist devrim doğrultusundaki sosyal ve ekonomik düzeni, kesinlikle gerçekleştirecektir." (Avcıoğlu, 2006: 745)

Fakat tam orduya bel bağlayan bu satırları içeren *Devrim*'in piyasa çıktığı gün İstanbul sokaklarında on binlerce işçi sendikal hakları için yürüyorlardı. Belge'nin (1985) ifadesiyle, Türkiye'de işçi sınıfının politik bakımdan olgunlaşmamış olduğu kabulüne dayanan MDD tezi 15/16 Haziran ile ciddi bir hasar gördü. Planlama temsilcisi bir entelektüel olarak Avcıoğlu sosyal ve sınıfsal hareketlerin entelektüeli olmayacağını iyiden iyiye tescillemiş oluyordu.

YASA KOYUCU BİR ENTELEKTÜEL OLARAK AVCIOĞLU

Ron Eyerman'ın Batılı ülkelerde entelektüellerin rasyonel planlama temsilcileri olma konumundan sosyal hareketlerin entelektüeli olmaya evrilmelerine ilişkin tespiti, Avcıoğlu'nun 1960'lardan 1970'lere geçiş sürecindeki konumu hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Bu türden bir dönemlendirme 1960'larda kamuoyunda özellikle *Yön* üzerinden bir etkisi olan Avcıoğlu'nun, 1970'lerde sosyal ve sınıfsal hareketlerle ilişkisizliği sonucunda (kitap-

larının popülerliğinin devam etmesine karşın) sembolik ağırlığının azalmasını anlamak adına yararlı görünmektedir. Bir diğer ifadeyle Eyerman'ın dönemlendirmesi üzerinden düşünmek, Avcıoğlu'nun görece kısa zaman diliminde gündemden düşüşünü anlamaya yardımcı olur. Peki kendi döneminden, hatta *Yön*'de de yazmış pek çok yazar 1990'lar ve sonrasında ülkenin düşünce gündeminde yer bulabilirken, neden Avcıoğlu gündemde değildir? Bu soruya yanıt ararken, Eyerman'ın dönemlendirmesinden çok, Zygmunt Bauman'ın geliştirdiği "yasa koyucu" ve "yorumcu" entelektüel tipolojileri üzerinden düşünmek yararlı olacaktır.

Bauman'a göre modern dönemde entelektüellerin toplumsal rolü "yasa koyucu" eğretilemesi çerçevesinde anlaşılabilir. Bu rol entelektüellerin amirane ifadeler kullanmalarını, ucu açık sorulardan ziyade kesinliği ve bağlayıcılığı olan görüşler üretmelerini öngörür. Bauman'a (2003: 11) göre "hüküm verme yetkisi, entelektüellerin toplumun entelektüel olmayan kesimlerine oranla daha kolay eriştikleri üstün (nesnel) bilgi tarafından meşrulaştırılır". "Yasa koyucu" rolü benimsemiş entelektüeller evrensel geçerliliğe sahip bilgilere ulaşmayı hedeflerler. Bilgi üretim süreçlerinde yerellikten ve cemaate özgü geleneklerden bağımsızdırlar.

Bauman'a göre, günümüz koşullarında geçerliliği sorgulanan "yasa koyucu" entelektüel tipolojisi bir düşüş yaşarken, "yorumcu" rolü benimsemiş entelektüellerin ön plana çıktığı gözlenmektedir. Bir kesinlik çağı olan modernitede "yasa koyucu" entelektüeller "militan bir kesinlik" çerçevesinde bilgi ve düşünce üretiyorlardı (Bauman, 2003: 152). Fakat postmodern dönemle birlikte, entelektüellerin kesinlik iddiaları gözden düşmüş ve geçersizleşmiştir. Bauman (2003: 13) "postmodernitenin gelişiyle bir entelektüel tarz olarak modernitenin tamamıyla aşıldığına" inanmasa da, yeni dönemin entelektüel tipolojisinin "yasa koyucu"luktan farklı iki özelliğine dikkat çeker. Birincisi, artık farklı kültür geleneklerini birbirine tercüme edebilecek uzmanlar revaçtadırlar. Buna bağlı olarak ikincisi, kendi geleneğini fikir alışverişlerine kapatmayan, başka kaynaklardan serbestçe yararlanarak kendi entelektüel birikimini zenginleştirenler yükseliştedirler (Bauman, 2003: 172). Böylelikle "yasa koyucu" tipolojisinin egemen olduğu dönemde fazla önemsenmeyen yerellik, ağırlıklı bir entelektüel ilgiye mazhar olur. Bauman postmodern tarzın, yani "yorumcu" entelektüel tipolojisinin, ön plana çıkmasının olumlu bir gelişme olduğunu düşünmez. "En iyi toplumsal düzeni seçmeye yönelmek" (Bauman, 2003: 12) bir bakıma eski tarz olarak görülmeye başlanmış ve gözden düşmüştür.

Avcıoğlu'nun 1990'lardan itibaren neden gündemde olmadığını anlamak için Bauman'ın sözünü ettiği "yasa koyucu"dan "yorumcu" entelektüel tipolojisine geçiş aydınlatıcı gözükmektedir. Son dönemde Avcıoğlu kuşağından çeşitli entelektüellere karşı, kitaplarının yeniden basımı, düzenlenen konferanslar ve haklarında yazılan makalelerde tezahür eden bir ilgiden söz edilebilirse de, *Yön*'ün bazı yazarlarını da içine alan bu ilgi Avcıoğlu'na uğramamış gibidir. Kurtuluş Kayalı (2005: 187) 1960'lı yılların sonları ve 1970'li yılların başlarında *Türkiye'nin Düzeni* hakkında sayısız değerlendirme yazısı yazılmış olmasına karşın İdris Küçükömer'in çalışmalarının neredeyse hiç ilgi çekmediğini, bugün ise durumun

tersine döndüğünü belirtmektedir. Gerçekten de son yıllarda Küçükömer için bir "bütün eserleri" dizisi hazırlanmış, hakkında gerek sahiplenici/olumlayıcı (Aytaç 2006), gerekse perspektifindeki tutarsızlıklara işaret eden eleştirel çalışmalar kaleme alınmıştır (Mert, 2000). Hatta muhafazakâr düşünce insanları dahi Küçükömer'e olan ilgilerini tazelemişler, kendi sordukları soruların benzerlerini zamanında Küçükömer'in de sormuş olmasından hareketle onun metinlerini yorumlamaya girişmişlerdir (Davutoğlu, 2000). Bu artan ilgide Küçükömer'in "yorumcu" yönü ağır basan bir entelektüel olmasının payı olduğu muhakkaktır.

Buna karşın Avcıoğlu bir "yasa koyucu"dur. Mete Tunçay (1983/84) Avcıoğlu'nu siyasal düşünceler tarihindeki "aydın despotizmi" geleneği içinde değerlendirmeyi önerir. Bir bakıma Hikmet Özdemir'in (2000) "Jön Türk" eğretilemesiyle de örtüşen bu öneri Avcıoğlu'nu bir "yasa koyucu" entelektüel olarak anlaşılması açısından önemlidir. Temsili demokrasiye karşı olan şüpheciliğiyle Avcıoğlu her zaman seçkinci tavrı benimseyerek aydınların yasaları doğrudan yapmalarına sıcak bakmıştır. Yazının önceki bölümünde tartışılan kalkınmacılık ve planlama vurgusu da Avcıoğlu'nu her zaman "yasa koyucu" tipolojinin kesinlik arayışı içersinde tutmuştur.

"Yasa koyucu" tipolojinin yerelliğe mesafesi de Avcıoğlu'nda gözlenen bir diğer özelliktir. Örneğin Küçükömer'in (1994: 21), ucu açık ve dolayısıyla tamamen "yorumcu" bir tarzda ortaya attığı "Ben Doğu'lu muyum yoksa Batılı mı?" sorusu, muhtemelen Avcıoğlu için –Küçükömer'e ifade ettiği kadar– bir anlam ifade etmez. Küçükömer "Doğu-Batı insanının farklılaşması", "Osmanlı kültür mirası" gibi izleklerin peşine düşerken, Avcıoğlu her türlü kültürelci tavırdan uzak, meseleye sadece sömüren sömürülen ilişkisi çerçevesinde bakar: "Bu düzen, Batı emperyalizminin, Japonya hariç, bütün Avrupa dışı toplumlarda, derece farklarıyla yarattığı, kökü dışarıda bir sömürü ve talan düzenidir." (Avcıoğlu, 1968: 105) Avcıoğlu için yerellik kültürel bağlamda farklılığı önemsenecek değil, sosyal ve ekonomik koşullar bağlamında dikkate alınacak ve somut sorunlarına somut çareler üretilmesi gereken bir bütünlüktür. Bu çerçevede Avcıoğlu'nun "yasa koyucu"luğunun evrensellik vurgusuyla da mütereddit bir ilişkisi vardır. Milliyetçiliğin önemli bir unsur olarak yer aldığı Avcıoğlu düşüncesinde "biz bize benzeriz" tavrı kültürel farklılıkların ifade edilebileceği bir sistemi değil, güçlü hükümet yapısının gerekliliğini işaret eder. Avcıoğlu'nun evrensellikle olan ikircikli ilişkisini anlayabilmek için tarihe bakışını ve modernleşme kuramı karşısındaki konumunu daha detaylı tartışmak gerekmektedir.

AVCIOĞLU'NUN TARİHE BAKIŞI VE FEODALİTE TEZİ

1960'lardan itibaren sol düşünce çevrelerinde gözlenen azgelişmişliğe ilişkin tartışmaların bir boyutu da Osmanlı'nın üretim yapısına ilişkindi. Tartışmaların ekseni Osmanlı üretim yapısını başka coğrafyalardaki tarihsel deneyimlerle olan parallellikleri üzerinden mi yoksa özgüllükleri üzerinden mi okunacağı noktasındaki ayrım hattında şekillenmişti. Sol çevrelerde özgüllüğe vurgu yapanlar görüşlerini Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) tezi etrafında geliştirdiler. 1967'de yayımlanan iki eser bu tezin iki versiyonunu sunuyordu. *Devlet Ana* ad-



Türkiye'nin kalkınmasının yeni bir devletçilikle mümkün olacağına inanan Doğan Avcıoğlu, bunu "fazla tasarruf, fazla yatırım" şartına bağlıyordu. Korporatist nitelikli, askeri hiyerarşiyi temel alan ordular kurulmasını öneriyordu. Askerliğin üç yıla çıkartılarak "ağaçlandırma alayları, inşaat bölükleri, erozyonla mücadele taburları" oluşturulmasından yanaydı.

lı romanında Kemal Tahir, "kerim devlet" kavramsallaştırması üzerinden Osmanlı devlet yapısını çağının çok ilerisinde olarak nitelendiriyordu. *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*'ndaysa Sencer Divitçioğlu, ATÜT yaklaşımının Osmanlı devletini despotik bir yapı olarak değerlendiren versiyonunun öncü metnini ortaya koyuyordu (Berktay, 1985). Yerel farklılıkları benzerliklerden daha fazla önemseyen Küçükömer de (1977) tartışmaya ATÜT tezinin despotik yanını destekleyerek katılıyordu. Buna karşıt olarak, farklılıkların ayrı bir kavramsallaştırmayı gerektirmeyecek boyutta olduğunu düşünenlerse, Şefik Hüsnü ve İsmail Hüsrev Tökin'den itibaren Osmanlı üretim yapısını feodalite çerçevesinde değerlendiriyorlardı.

ATÜT-feodalite tartışmasında, *Yön*'den itibaren savunduğu siyasal konumla Türkiye solunun "özgücü" tarafında yer alan Avcıoğlu (Aydın, 1998), benzerlikleri, özgüllüklerden daha fazla önemseyerek feodalite tezinden yana olmuştur. Fakat hemen not etmekte fayda var: Avcıoğlu, Osmanlı düzeninin ATÜT'ten iyice ayrıldığını ve feodal üretim tarzına yaklaştığını söylemekle birlikte, gerek devlet mülkiyeti-feodal mülkiyet arasındaki ayrımın sanıldığından daha az önemli oluşu, gerekse konuya ilişkin çalışmaların henüz yeterli düzeye erişememiş olması nedenleriyle Osmanlı'ya "'feodal' etiketini yapıştırmaktan kaçınarak", "prekapitalist düzen" olarak kavramsallaştırmayı önerir (Avcıoğlu, 1968: 17). Avcıoğlu'nun ATÜT-feodalite tartışmasındaki tezleri, özellikle 1970'lerin sonlarından itibaren farkedilen ATÜT'ün Oryantalist boyutunun,[3] 1960'ların sonunda (Oryantalizm kavramı kullanılmaksızın) Avcıoğlu tarafından sezilmiş olması nedeniyle de önemlidir.

Bu bağlamda, Avcıoğlu için ATÜT yaklaşımının en sorunlu yanı "Asya'nın binlerce yıllık durgunluğu" varsayımı

dır. ATÜT ayrı bir toplumsal formasyon sayıldığı ölçüde, bu formasyondaki toplumların içsel nedenlerle kapitalizme geçemeyeceklerinin açıklanmasına dayanak yapılmıştır. Avcıoğlu Asya toplumlarının tarih dışı bir "kış uykusu"na yattıkları iddiasını reddeder (1968: 11). Maxime Rodinson'un *İslâm ve Kapitalizm*ine atıfla, Marx'ın otarşik topluluk diye tanımladığı üretim tarzının, en ilkel üretim biçimi olarak, dünyanın farklı noktalarında gözlendiğini, dolayısıyla buna "Doğu" ya da "Asya" etiketini eklemenin hatalı olduğunu belirtir (Avcıoğlu, 1968: 529). Avcıoğlu'nun tarihe ilişkin değerlendirmelerinin temel noktalarından biri 15 ve 16. yüzyıllarda tarımsal üretim bakımından Osmanlı'nın seviyesinin Batı'dan pek farklı olmadığıdır. Buna dayanarak Avcıoğlu, Toynbee ve daha pek çok tarihçide gözlenen "göçebe Türk" yaklaşımını önyargılı bir efsane olarak niteler. Bu efsanelere karşı Rodinson'un argümanını da izleyerek, neredeyse Oryantalizm eleştirisine varan bir pozisyon geliştirir:

> *Görüldüğü gibi Toynbee ve daha birçok Batılı yazar, göçebeliği değişmez bir alın yazısı saymakta ve bu alınyazısı üzerine teoriler bina etmektedirler. 15. ve 16. yüzyıl Türkiyesi'nin göçebelikle bir ilgisi kalmadığına göre, bu tez üzerinde daha fazla durmaya lüzum yoktur. Batılı insanın ırk üstünlüğü, hıristiyan uygarlığı, Müslümanlığın ileri gidişe engel teşkil edişi v.b. tarzında Batı'da geliştirilen ve bir kısmı Türk aydınlarınca da benimsenen daha bir sürü tez de aynı niteliktedir. Müslümanlık, 16. yüzyıla kadar faizciliğe, bankacılığa, ticarete, bilimsel ve teknik ilerlemeye, hıristiyan bilim ve tekniğinden yararlanmaya bir engel teşkil etmemiştir de, sonradan neden etmiştir? Suçlu herhalde din değildir. Geçelim.* (Avcıoğlu, 1968: 26)

ATÜT tezini bu şekilde eleştiren Avcıoğlu, farklı feodal deneyimlerin ortak özelliği olarak "ödenmeyen artı-emeğin doğrudan üreticiden çekilip alınması"na işaret eden Maurice Dobb'un yaklaşımını benimseyerek, feodalite kavramının Osmanlı'yı kapsayacak şekilde genişletilmesini önerir. Avcıoğlu'nun ATÜT tezine itirazlarından biri, bu görüşü savunanların büyük ölçüde Ömer Lütfi Barkan'ı izleyerek ortaya attıkları Osmanlı sipahisinin Avrupa feodalitesinin senyöründen çok memura, reayanın da serften çok "hür köylü"ye benzediği argümanıdır.[4] Avcıoğlu Osmanlı'da da köylülün toprağa bağlılığının esas olduğunu vurgular: "Toprağa bağlılık, ekonomik baskının dışında, ekonomik olmayan çeşitli zorlama tedbirlerle sağlanmaktadır. Bu bakımdan, Avrupa'nın 'serf'i ile Türkiye'deki 'reaya' arasında fazla bir fark olmasa gerektir." (Avcıoğlu, 1968: 11-12) Nasıl Batı'da serfin üretiminin bir bölümüne senyör el koyuyorsa, reayanın ürettiği ürünün bir kısmı da arazi sahipleri tarafından alınmaktadır. Bu çerçevede Avcıoğlu, devletle ilişkisi bakımından bir memur gibi gözüken sipahinin, reayayla olan ilişkisi bakımından Batı senyörüne benzediğini belirtir. Avcıoğlu Osmanlı'nın Toprak Kanunları'nda yer alan, "sipahi, reayası nerede olursa olsun toprağın başına geri getirmekle görevlidir", "sipahiler, reayalarına bir iş gördürmek istedikleri zaman reayanın bunu yapması zarurî ve kanun icabıdır" ya da "reaya, kızlarını veya oğullarını evlendireceği zaman sipahiden izin alması lâzımdır" gibi hükümleri feodalite tezini destekleyen bulgular olarak sunar. Avcıoğlu'nun feodalite kav-

ramına yaklaşımı, elbette son dönem tarihyazımının feodaliteyi bir tür kontratlar rejiminin genel adı olarak görme yaklaşımının (Gümüş, 2004) gerisinde kalmaktadır. Fakat akademik Osmanlı tarihçiliğinin yakın dönem örnekleri, Avcıoğlu'nun savunduğu feodalite tezinin pekâlâ savunulabilir olduğunu ortaya koymakta. Örneğin Suraiya Faroqhi'ye (2001: 18) göre, tam da Avcıoğlu'nun vurguladığı gibi, köylülerin ürettiklerinin bir kısmını bir üst otoriteye vermeleri ancak iktisadi alanın dışından kaynağını alan baskı ve şiddet yoluyla sağlanabilir ve "feodal terimi bu geniş anlamıyla endüstri öncesi çağın insan topluluklarının büyük çoğunluğu için kullanılabilir."

Avcıoğlu'nun anlatımıyla, çeşitli emareleri 15. yüzyıldan itibaren gözlenmeye başlanan sorunlarla birlikte Osmanlı'nın prekapitalist toprak düzeni bozulmaya başlamıştır. Gerek bazı memurlar, gerekse bazı reayanın zenginleşmesi, toprak hukukunun güçsüzleşmesiyle birlikte toprakta özel mülkiyet eğiliminin güçlenmesi, buna bağlı olarak bazı menkul sermaye birikimlerinin ortaya çıkması, bazı reayanın toprağı bırakmak zorunda kalması düzeni sarsmıştır. Bu sarsılış Avcıoğlu'na göre toplumun daha ileri bir aşamaya geçişini de sağlayabilirdi. Fakat fetihlerin sağladığı ekonomik getiri azaldıkça, para sıkıntısını gidermek için alınan tedbirler memurlukların yüksek harç ve rüşvetle satılması ya da sipahilerin dirliklerinin geri alınması gibi olumsuz sonuçlar doğurmuş, artan hoşnutsuzluklar kümelerinin körüklediği isyanlar sonucunda toprağını bırakan köylü sayısı çoğalmıştır. "Yeryüzünde iyiye gidiş umudunu yitiren halk kütleleri, kurtuluşu başka dünyalarda aramaya koyulmuştur. Kadercilik, islâmiyetin değil, bu ekonomik çöküntünün sonucudur." (Avcıoğlu, 1968: 32)

Avcıoğlu, Osmanlı'nın sömürgeleşme tehlikesine karşı, Batı usullerini benimseme ihtiyacını hisseden ilk ülke olduğunu söylemektedir. II. Mahmut döneminden itibaren reformlar halkın talepleri sonucunda değil, "Batı'nın baskısına karşı koymak amacıyla, yukarıdan gelmektedir." (Avcıoğlu, 1968: 37) Bu reformların hemen ardından 1838'de Britanya ile imzalanan Baltalimanı Serbest Ticaret Antlaşması ise, ülkeyi Avrupa'nın açık pazarı haline getirerek Avcıoğlu'na göre bir idam fermanı işlevi görmüştür. Bütün Tanzimat dönemi boyunca sürecek etkileriyle bu antlaşma, Osmanlı'nın bütün üretim kapasitesini yitirmesine yol açmış, Batılılaşmayı ticaret serbestleşmesine eşitleyerek Avcıoğlu'nun kapitalizme geçişin temel şartı olarak değerlendirdiği bağımsız gelişme olanağını ortadan kaldırmıştır. Sonuç olarak Avcıoğlu için Türkiye'nin sinaî kapitalizme geçememiş olmasının nedenleri dış engellerdir ve bu dış engeller nedeniyle geride kalmak, ülke aydınlarında komplekse dönüşen "Batılılaşma" özlemini yaratmıştır.

Bu noktada Avcıoğlu'nun tarihsel argümanlarına yönelik bazı eleştirileri hatırlamak yararlı olacaktır. Mehmet Ali Kılıçbay Osmanlı üretim tarzının feodalite olmadığını göstermeye çalıştığı, fakat eğiliminin feodaliteye doğru olduğunu iddia ettiği kitabında Avcıoğlu'nu, politik dozu yüksek üretim tarzı tartışmalarının bilimsellikten uzaklaşıldıkça "söylence"ye dönüşmesinin örnekleri arasında sayar. Kılıçbay'a göre Avcıoğlu, Avrupa feodalitesinin merkezî vergi gibi sönümlenme emarelerini feodalitenin içinde sayarak kavramı keyfi olarak genişletmekte ve "devletin feodal olması" gibi devlet kavramını dışlayan fe-

odal politik örgütlenmeye hiç uymayan kavramsallaştırmalara yönelmektedir (Kılıçbay, 1982: 230-231). *Türkiye'nin Düzeni*'ni Batı'da gelişen bağımlılık yaklaşımının iyi bir uyarlaması olarak niteleyen Halil Berktay'a göreyse, Avcıoğlu 1838 antlaşmasında olduğu gibi dünya pazarına her açılışın önce bir gelişme, ardından bu gelişmenin tıkanması olacağına dikkat etmemiş ve kendi yorumunu derhal mutlak bir çöküş üzerine inşa etmiştir (Berktay, 1988). Ayrıca Baltalimanı Antlaşması'na ilişkin yorumunda[5] Avcıoğlu'nun seçkinci tarafı bir kez daha öne çıkar. Nasıl seçkinci yorum konjontürel zorluk ve zorunlulukları önemsemeyerek hataları yöneticilerin kişisel özellikleriyle ilişkilendirip, çözüm olarak da daha iyi yöneticileri öneriyorsa, Avcıoğlu da benzer bir suçlayıcı tavrı Mustafa Reşit Paşa aleyhinde geliştirmektedir. İlaveten 1838 öncesi Osmanlı üretim yapılarının Sanayi Devrimi'nin eşiğinde ya da kapitalizme geçmek üzere olduğu da söylenemez (Pamuk, 1997: 164-169).

Bu eleştiriler haklıdır; zaten Avcıoğlu'nun son dönem Osmanlı hakkındaki bilgisinin sınırlı olduğu da söylenebilir (Kayalı, 2005: 183). Fakat bunlar Avcıoğlu'nun tarihe bakışında özgücülükten uzaklaşmış olduğunu görmemizi engellememelidir. "Biz bize benzeriz" şiarını benimsemiş Avcıoğlu feodalite tezinden yana tavır geliştirerek evrenselcilikle mütereddit bir ilişkiye girmiş, yerel farklılıkları önemsemeden benzerlikler üzerinden bir yorum geliştirmiştir. Avcıoğlu'nun evrenselcilikle geliştirdiği ikircikli ve gerilimli ilişkiyi tartışmaya devam etmek için onun modernleşme kuramına karşı olan konumunu da tartışmaya dahil etmek gerekmektedir. Modernleşme kuramıyla hemfikir olduğu noktaları düşünmek, Avcıoğlu'nu "yasa koyucu" entelektüel tipolojisi içinde anlamaya da yardımcı olacaktır.

MODERNLEŞME KURAMI, ORDUNUN ROLÜ VE TUTUCU GÜÇLER

İkinci Dünya Savaşı'nın ertesindeki dönemde, ABD ile SSCB arasındaki hegemonya mücadelesi çerçevesinde dünya iki tür evrenselciliğin yükselişine tanık oldu: kalkınmacılık ve modernleşme kuramı. Kalkınmacı yaklaşımın ve modernleşme kuramının ortak noktasını oluşturan evrenselcilik, "tek dünya" fikrini öne çıkarıyor, evrimci bir anlayışla toplumların "modern"e dönüşeceğini vaaz ediyordu. Wolfgang Sachs'ın (1992) ifadesiyle farklılıkları, tarihten ve yerellikten kopartılmış Avrupa kökenli bir evrenselciliğe yedirmeyi amaçlayan bu görüş "tek dünya" fikrini de Batılılaşma çerçevesinde değerlendiriyordu. Ekonomik göstergeler bu "tek dünya"nın insanı olmanın göstergesiydi. Bu evrenselci bakış açısı için ülkeler arası farklılıklar, gecikmişliklerden ibaretti (Latouche, 1992) ve zaman farklarının kalkınma çerçevesinde giderilmesi öngörülüyordu.

Truman Programı sonrası, Amerikan sosyal bilimlerinin "hür dünya"nın savunmasında daha fazla rol oynamaya talip olmalarıyla ortaya çıkan modernleşme kuramı, kalkınmacılıkla ortak özelliklere sahipti. Teleolojik ve doğrusal ilerleme anlayışı modernleşme kuramının da temel varsayımlarındandı. Kuram, sanayileşmemiş ülkelerin dış yardımların etkisiyle, süreç içinde sanayi toplumlarının özellikleri olan akılcılık, evrenselcilik, spesifik işlevli rol yapısı gibi özelliklere ulaşacakları düşüncesine dayanıyordu. Önde gelen adları Daniel Lerner, Seymour Lipset, Walt

Rostow ve sonraki dönemden Samuel P. Huntington olan modernleşme kuramı, sınıfsal yaklaşıma karşı mücadeleyi temel hedeflerinden biri olarak görüyordu. Wolfgang Knöbl (2003) modernleşme kuramının temel varsayımlarından bazılarını şöyle özetliyor: a) modernleşme genel ve tersine çevrilemez bir süreçtir, b) gelenek ile modernleşme birbirlerini dışlar, c) modernleşme bir sekülerleşme ve bireyselleşme sürecidir, d) modernleşme çerçevesinde sosyal değişim farklı toplumlarda aynı doğrusal şekilde gerçekleşir. Peki bu yaklaşım ülkeler arasında farklılıkları mümkün görüyor muydu? Knöbl modernleşme kuramcılarından Edward A. Shils'in bir noktada farklılığa evet dediğini belirtir: Shils'e (1966) göre Batı-dışı yeni devletlerde vesayetçi (tutelary) demokrasi ve otoriteryen bir siyasal sistem, siyasal demokrasiye göre tercih edilir konumdadır, çünkü toplumsal güçler demokratik karar mekanizmalarının kendilerine yükleyeceği sorumluluğa hazır değillerdir (Knöbl, 2003).

Elbette 1960'ların Soğuk Savaş ortamında Avcıoğlu, modernleşme kuramının ABD hegemonyası çerçevesindeki işlevini değerlendirememiş değildir. *Yön*'deki bazı yazılarında bir bakıma bu kuramın uygulamaya yönelik altkümelerinden olan barış gönüllülerini eleştirir. Çeşitli yazılarında Rostow'u muhafazakâr bir yazar olarak niteler. Amerikalı sosyal bilimcilerin vazettikleri kalkınma yolunun, gerek kapitalist çerçevede olması, gerekse ABD'ye bağımlılığı öngörmesi nedeniyle, Türkiye tarafından reddedilmesi gereği hakkında da Avcıoğlu'nun konumu son derece nettir. Zaten modernleşme kuramı ile Avcıoğlu arasındaki bir önemli fark da, modernleşme kuramı geri kalmışlığı içsel dinamiklerle açıklarken (Ercan, 1996: 93), Avcıoğlu için azgelişmişliği açıklamada öncelikli neden her zaman dışsal dinamiklerdir.

Fakat bu farklılıklara rağmen, evrenselcilikle olan ikircikli ilişkisi çerçevesinde modernleşme kuramının Avcıoğlu'na hitap eden yanları da olmuştur. Bu bağlamda öncelikle modernleşme kuramının kalkınmacılıkla örtüşme noktalarını hatırlamak yararlı olur. Kuramın yerel farklılıkların aşılmasını öngören Batılılaşma anlayışı da muhtemelen Avcıoğlu tarafından onaylanmaktadır. Ayrıca bunun da ötesinde Avcıoğlu için modernleşme kuramının en önemli noktası, kuramın demokrasi bahsinde evrenselcilikten verdiği taviz, başka bir ifadeyle vesayetçi demokrasiyi öneren yönüdür. Avcıoğlu, Amerikalı sosyal bilimcilerin, 1950'lilerin ağır Amerikan muhafazakârlığı ve hangi şartta olursa olsun ABD'ye müttefik ülke arayışları çerçevesinde "eksikli" demokrasilere sıcak bakan yaklaşımından kendi pragmatizmi çerçevesinde yararlanmak istemiş, bu çerçevede Daniel Lerner'ın (1962) "Değişen toplumlarda ilerici kuvvet: Ordu" başlıklı yazısına *Yön* sayfalarında yer vermiştir.

Lerner'a göre, farklı ülkelerde ordular toprak sahibi sınıftan gelen subaylardan oluşsa da, yakın dönemde orduların büyümesi seçkincilikten vazgeçilmesini gerektirmiş ve görece yoksul kesimlerden kişiler de subay olmaya başlamıştır. Bu subaylar arasında mevcut düzenden memnun olmayanların az olmaması nedeniyle, azgelişmiş ülkelerin çoğunda askerler modernleşme bakımından önemli roller üstlenmiştir.[6] Lerner'a (1962) göre, "milliyetçiliği modernleşme yolunda birşeyler yapma şeklinde anlamak bugünkü askerlik mesleğinin mahiyetinden ileri gelmektedir". Nasıl Türk modernleşmesi ve Kemalizm, ge-

nel olarak modernleşme kuramı tarafından bir başarı öyküsü olarak kabul ediliyorsa, Lerner için ordunun olumlu rolüne ilişkin argümanda da yine Türk ordusu olumlu örneği teşkil etmektedir. Ordu Cumhuriyet'in kurucu unsuru olmasına karşın ilk yıllardan itibaren yönetimi (asker kökenli de olsa) sivillere bırakmış, sonrasında 27 Mayıs sürecinde de, "sivil liderlerin büyük başarısızlıklar ve istibdat idaresine dönme yolundaki kuvvetli eğilimler göstermeleri üzerine" yeniden iradeyi ele almıştır. Fakat bu süreçte dahi ordu demokrasiye bağlılığını ortaya koymuş ve kısa sürede rejimi normalleştirmiştir. Ayrıca Lerner için ordunun bir diğer modernleştirici işlevi de zorunlu askerlik sırasındaki eğitim hizmetleridir. Askerde gençlere sadece askerlik bilgileri ve sağlıkla ilgili esaslar değil, aynı zamanda "modern bir Cumhuriyet'teki siyasî hayatın sembolleri ve kurumları belletilir. Bu gençler, askerliklerini bitirip köylerine döndükleri zaman, artık Türkiye'nin modernleştirilmesi bakımından kazanılmış birer kuvvettir(ler)." (Lerner, 1962).

Lerner gibi yazarlardan sağladığı referanslarla Avcıoğlu çoğulcu demokrasiye karşı giderek sertleşen bir şüphecilik geliştirir. Bu şüpheciliğini "cici demokrasi", "Filipin tipi demokrasi" şeklinde sloganlaştırır. Bu noktada yine kendisine Batılı akademisyenlerden destek arayan Avcıoğlu için önemli bir referans noktası olarak Maurice Duverger belirir. Kemalist tek-parti dönemini, bütün tek parti iktidarlarının tanım itibariyle totaliter sayılamayacağı görüşünün en önemli örneği olarak kabul eden Duverger (Toprak, 2004), Shils'in gelişmekte olan ülkelere vesayetçi demokrasiyi önermesine paralel olarak, "siyasal demokrasi, ancak belli bir ekonomik gelişmişlik düzeyinden itibaren işlerlik kazanabilir" (akt. Kayalı, 2000: 185) görüşünü savunuyordu. *Türkiye'nin Düzeni*'nde, Türkiye de dahil olmak üzere, ekonomik ve sosyal sorunlarına çözüm bulamayan bütün azgelişmiş ülkelerde, (Batılı anlamda) çoğulcu demokrasinin çökmekte ve yerini otoriter rejimlere bırakmakta olduğunu iddia eden Avcıoğlu, Duverger'in "azgelişmiş ülkeler otoriter rejimlere mahkûmdurlar" (1968: 511) cümlesini de, gerçeklikle pek bağdaşmayan iddiasına dayanak yapar. Duverger, çoğulcu demokrasiye geçilen azgelişmiş ülkelerde, Batı politik kurumlarının tutucu güçleri kuvvetlendirdiğini, modern usullerin görüntüsü altında eski feodal otokrasi rejimlerinin işlemeye devam ettiğini tespit ederek, demokrasinin evrenselliği hakkında en önemli soruna işaret etmiştir (Avcıoğlu, 1968: 519).

Avcıoğlu'na göre Türkiye'nin sorunu da tastamam budur. Türkiye'de 1968'e kadar yapılan seçimler her türlü reforma karşı çıkan tutucu güçler koalisyonunu iktidara getirmiştir. Bunun nedeni, Türkiye'deki kapitalist gelişmelerin, prekapitalist düzeni ortadan kaldırırken, yeni (sosyal) güvelik kurumlarını oluşturamamış olması, buna bağlı olarak tutucu güçlerin sömürdükleri kitlelere çeşitli enformel güvenceler sağlama karşılığında seçmen davranışını belirleyebilmeleridir. Köylerde, ağa, bey ve şeyh olarak beliren ve denetleme gücünü elinde tutan geleneksel liderlerin seçimlere etkisi büyüktür. İnsanları geleneksel etkilerden kurtaracağı umulan şehirleşme de beklenen etkiyi yaratamamış, kente yeni göç etmişlerin oy vermelerinde hemşerilik bağları önemini korumuştur. Meclis çalışmaları kamuoyu tarafından izlenmemektedir. Özellikle kırsal kesim kadınlarının oy verdikleri partinin adını dahi bilmemeleri ender



Avcıoğlu, Türkiye'de işçi sınıfının varlığını azımsadığı gibi toplumun sosyalizme hazır olmadığına da inanıyordu. Antiemperyalist milliyetçi mücadele kavramına yoğunlaşarak "proletarya edebiyatı"ndan uzaklaşılması gerektiğini, ancak ve ancak, sağlam bir Atatürkçü geleneğe sahip olan "Devrimci Ordu Gücünün" gerçek halk iktidarını kurmayı başarabileceğini iddia ediyordu.

rastlanan bir durum değildir. Ayrıca kurulu düzenin temsilcileri kendi çıkarlarına uygun görüş ve inançlarını toplum çoğunluğuna kabul ettirmişlerdir. Bütün bu nedenlerle tutucu güçler kitle oyunu istedikleri şekilde yönlendirebilmektedirler. Bu bağlamda Avcıoğlu (1968: 523) için çözüm "tutucu güçler koalisyonu egemenliğinin tasviyesidir".

Bu türden bir tasfiye çerçevesinde, çoğulcu demokrasiye şüpheyle baktığı ölçüde devlete ve seçkinlere modernleşmeci bir rol atfeden Avcıoğlu, toplumun yukarıdan aşağıya bütünlüklü bir çerçevede dönüştürülmesini önermektedir. Avcıoğlu, "yasa koyucu" entelektüel tiplolojisinin seçkinlerin tekelinde varsaydığı nesnel bilgiye dayanarak, hüküm verme yetkisini kullanır ve kendi konumunu "halk"ın seçtiklerine kıyasla üstün olarak niteler. Bauman'ın "militan bir keskinlik" olarak özetlediği "yasa koyucu" entelektüel tipolojisinin bir örneği olarak Avcıoğlu tavizsiz ve "keskin" modernleştirmeci bir tavır önermektedir. Yerel (kültürel) farklılıkları önemsemeyen ve bu bağlamda evrenselcikle mütereddit bir ilişkiye giren Avcıoğlu, iş demokrasinin genel kurallarına gelince yerel/ulusal farklılıkların gereğini savunmaktadır. Avcıoğlu'na hiç de tutarsız gözükmeyen bu konum, gerek Avcıoğlu'nun ve gerekse 1960'lar düşünce dünyasının paradokslarına ilginç bir örnek oluşturmaktadır ve aslında konu bir önceki bölümde ele alınan tarihsel üretim tarzları tartışmalarıyla da birlikte ele alınmalıdır.

Divitçioğlu'nun 1966'da yayımlanan "Asya Tipi Üretim Tarzı ve Azgelişmiş Ülkeler" başlıklı risalesi hakkında *Yön*'de bir eleştiri kaleme alan Avcıoğlu (1966b), Türk sosyalistlerine düşen görevin "yeni toplumsal gelişme kanunları ve teorileri icat etmek yerine, sosyalist metodu doğru kullanmaya alışarak, Türk toplumunun evrimi hakkında tarihî

ve sosyolojik araştırmalar" yapmak olduğunu söylemiştir. Avcıoğlu bu tartışmanın ilk aşamasında tavrını tarihyazımında farklıkların değil benzerliklerin altının çizilmesinden yana koymuş, spesifik teorilere karşı çıkmıştır. Divitçioğlu (1966) ise Avcıoğlu'na yanıtında, Türkiye'de "kapitalist zümreyle karışık kapıkulu sınıfı karşısında halk diye belli başlı bir sınıfın mevcudiyedi ortaya (konduğunda), demokratik yoldan sosyalizmi kurmaya çalışan bir partinin siyasî eylemine temel teşkil edecek bir teori(nin) kurulmuş" olacağını ifade eder. Aynı sayıda Divitçioğlu'nun yanıtına yanıt veren Avcıoğlu şöyle demektedir:

Açıkça yazmamakla beraber, Divitçioğlu'nun, Türkiyedeki siyasî gelişmenin teorisini yapmak istediği âşikârdır: CHP, kapıkulunun partisidir. DP ve AP ise kapitalist zümrenin elinde bulunmakla berbaber, "halk sınıfı"nın oy verdiği partidir. Kapıkulu sınıfına (yani devletin mutî evlâdı) bağlı olan kapitalist zümre (yani devletin âsî evlâdı), devleti değiştiremeyince, halk sınıfı, bu sefer seçimle kendi partisini, sosyalist partiyi iktidara getirecektir. Yalnız bu teorinin doğru olabilmesi için, önce, kapıkulu partisinin aldığı yüzde otuz ilâ kırk oranındaki oyun nedenlerini açıklamak gerekir. Bu yüzde 30 ilâ yüzde 40 oyu veren, köylüler, işçiler, v.s. halk sınıfının dışında mıdır? DP, 1957'de yüzde 50 den az oy aldığı zaman, halk sınıfı neredeydi? Teori bu bakımdan bile "halk sınıfı"nın iki büyük parti arasında bölünüşünü açıklayamadığı için, boşlukta kalmaktadır. (Avcıoğlu, 1966c)

Avcıoğlu Diviçioğlu'na verdiği yanıtta –daha yayımlanmadan– Küçükömer'in (1969: 82), "Batıcı-laik bürokratik geleneği temsil eden" CHP'yi siyasî yelpazenin sağına ve "doğucu-islâmcı halk cephesine dayanan" Serbest Fırka, DP ve AP'yi ise siyasal yelpazenin soluna yerleştiren *meşhur* şemasını eleştirmiş gibidir. Sonrasında bu polemiğin izi *Türkiye'nin Düzeni*'nde de görülür. Yine DP'nin nasıl yorumlanması gerektiği sorusu hakkında Avcıoğlu "bürokrasi-halk" karşıtlığı üzerinden geliştirilen DP yorumlarına karşı çıkar. Bu tür yorumlara göre "DP ve AP'nin seçim zaferleri, bürokrat CHP iktidarına karşı halkın tepkisinin ifadesidir" (Avcıoğlu, 1968: 512). Avcıoğlu'na göre, DP yöneticilerinin ya da Samet Ağaoğlu gibi isimlerin tutarsız "ceberrut devlet-halk" karşıtlığı teorisini benimsemeleri bir ölçüye kadar anlaşılabilir olmasına rağmen,

İşin şaşırtıcı yanı tutucu güçler yararına işleyen ve onlarca bir propaganda silâhı olarak kullanılan bu teorinin, bâzı sosyalist bilim adamları ve politikacılar tarafından da benimsenmesidir. Üretim araçlarının mülkiyetini elinde tutan sınıflar dışında ve üstünde bir devlet düşünemeyen ve toplumdaki temel çelişkiyi, üretim araçlarının mülkiyetine sahip bulunanlarla bundan yoksun olanlar arasındaki çatışmada gören sosyalist düşüncenin, "ceberut devlet-halk" teorisiyle bağdaşmayacağı açıktır. (Avcıoğlu, 1968: 513)

Avcıoğlu'nun kastettiği sosyalist bilim adamları Divitçioğlu ve o dönemde *Akşam*'da çıkan yazılarında "ortanın solu"na yönelik eleştirileriyle *Düzenin Yabancılaşması*'nın ana çerçevesini duyuran Küçükömer'den başkası olamaz. Kastettiği siyasetçi de şüphesiz Mehmet Ali Aybar'dır. Avcıoğlu'nun yaklaşımı, çok-partili döneme geçişi merkez-çevre çatışması temelinde kavrayan yaklaşı-

ma göre daha ilginçtir ve Türkiye'de çok-partili dönemin sınıfsal güçlerin dengesinde bir değişiklik meydana getirmediğine dair vurgusu da önemlidir (Yalman, 2002). Ayrıca gerek Aybar'ın "ceberrut devlet" kavramsallaştırmasının patrimonyalizm vurgusundan kaynaklanan sorunlar, gerekse Divitçioğlu ve Küçükömer'in aşırı özgücü tavırlarının tartışılması gerekmektedir.[7] Fakat şu soruyu da sormak gerekiyor: 1960'ların başından itibaren siyasetin sınıf çelişkisi ekseninde tanımlanmasına karşı çıkan, tavrını sınıf öncülüğünden yana değil seçkinci bir yaklaşımla aydın kadroların öncülüğünden yana koyan ve bu nedenlerle sürekli olarak TİP yöneticileriyle polemiğe giren Avcıoğlu, bu sefer "üretim araçlarının mülkiyeti" ekseninde çözümlemelere çağrı yapmaktadır. Bir bakıma yıllarca sınıf siyasetine karşı çıkıp, sınıf merkezli analiz önermektedir. Bu bir tutarsızlık değil midir? Eğer bu tutarsızlık değilse bile Avcıoğlu devlete ilişkin önermesinde kendisiyle çelişkiye düşmekten kurtulamaz. Avcıoğlu'nun sosyalist düşüncenin "sınıflar dışında ve üstünde bir devlet düşünemeyeceğini" hatırlatması, gerek Küçükömer'in gerekse Aybar'ın bürokratik sürekliliğe yaptıkları aşırı vurgu karşısında şüphesiz yerindedir. Fakat acaba Avcıoğlu her bağlamda devlete sınıf ilişkileri çerçevesinden mi bakmaktadır? Avcıoğlu'nun kapitalizme karşıtlığının emperyalist sömürü ve bir kalkınma yolu olarak kapitalizme karşıtlık olduğu, dahası Berktay'ın (1988) ifadesiyle, kalkınmacılık vurgusuyla bir millî devlet kapitalizminin önünü açmak istediği hatırlandığında, Avcıoğlu'nun tutarsızlığı daha da belirginleşir. Bir bakıma kendisi, yer yer korporatist tınıları dahi içerecek şekilde devlete sınıflar üstü bir konum atfederken, başka yazarları devlete sınıfsal bakmadıkları için eleştirmektedir (Avcıoğlu, 1968: 513). Böylelikle bir bakıma Avcıoğlu, evrensellik ve yerel/ulusal farklılıklar bağlamındaki müphemiyetini, devlet ve sınıfsal analiz bağlamında da sürdürmüş olur.

GÜNÜMÜZDE ZIMNÎ AVCIOĞLU ETKİSİ

Giriş bölümünde de belirtildiği gibi, bu yazının çerçevesini oluşturan öğelerden biri Avcıoğlu'nun günümüzde Türkiye'nin entelektüel gündeminde yer almadığına ilişkin gözlemdir. Bu gündemde olmayışın nedenlerinin anlaşılmasında Bauman'ın sözünü ettiği modernist "yasa koyucu" entelektüel tipolojisinin gözden düşmesinin açıklayıcı olduğu iddia edilmiştir. Fakat Avcıoğlu'nun adına entelektüel ve siyasî gündemde hiç mi rastlanmamaktadır? Soru bu şekilde formüle edildiğinde özellikle 28 Şubat süreci sonrasında Avcıoğlu'nun adının öncesine göre daha fazla duyulmaya başlandığını teslim etmek gerekiyor. 1999'daki bir yazısında İlhan Selçuk "Halk orduya siyasal partilerden daha çok güveniyor. Herkes askerci oldu. Medya açıktan 28 Şubatçılık yapıyor. Avcıoğlu'nun askerle ilişkisi, bugünkü medyatorların yanında solda sıfır kaldı. Doğan haklı mı çıktı?.." (akt. Atılgan, 2002: 13) diye sormaktaydı. Yine aynı yıl *Cumhuriyet*'te yayımlanan yazılarında Attilâ İlhan Türkiye'de ulusal solun önemli referans noktalarından biri olarak Avcıoğlu'nu işaret ediyordu.[8]

1990'ların ikinci yarısında, Meclis'te yer alma şansı bulan "sol" partiler, solun ve sosyal demokrasinin evrenselci bakışından uzaklaşarak, kendi siyasî konumlarını Kemalizm üzerinden tanımlamaya giriştiler. Eşanlı olarak Meclis dışı sosyalist solun kimi unsurları da

"ulusal sol" etiketi altında solu önce Kemalizm ile, sonra da milliyetçilikle sentezleme girişimlerinde bulundular. Her iki grup için de ülkenin öncelikli sorunu yükselen siyasal İslâm ve bu bağlamda laiklikti. Bu sorun bölünme korkusuyla birleşince bu türden siyasetin kendisini tanımladığı temel çelişki laiklik/laiklik karşıtlığı ve ulusalcılık/bölücük (Erdoğan, 2001) olarak tezahür etti. Necmi Erdoğan'ın sözünü ettiği maduriyet hissi ve bu his sayesinde resmî Atatürkçülük ile sivil Kemalizm arası kurulan ağlarla birlikte, sol vurgusu azalmış ve milliyetçilik vurgusu artmış Kemalizm, muhtemelen kitlesel desteğinin üstünde kamuoyunda sesini duyurur hale geldi. Bu siyasal pozisyona ilişkin iki niteliği tespit etmek gerekiyor: Birincisi kuvvetli bir "biz bize benzeriz" tavrı ya da Suavi Aydın'ın (2002) ifadesiyle özgücülük; ikincisi sınıf perspektifini tamamen dışlamak ya da Ellen M. Wood'dan ilham alan Fuat Ercan'ın (2004) ifadesiyle "sınıftan kaçış". Aslında bu iki siyasal tavrın da, yer yer mütereddit şekilde olsa bile, Avcıoğlu'ndaki merkezî yeri hatırlandığında, günümüzde kendisi gündemde olmasa ve adına her zaman gerektiği ölçüde atıf yapılmasa da, Avcıoğlu'nun son dönem Türk siyasetine zımnî bir etkisinin olduğunu söylemek gerekiyor. Bu örtük etkinin Avcıoğlu'nu çelişkilerinden arındırarak bir bakıma basitleştirdiğini ve onun entelektüel çalışkanlığının gerisinde kaldığını da not etmek gerek.

Yeni tür sol-milliyetçi-Kemalizm, özgücü "biz bize benzeriz" tavrıyla, başında "evrensel" sıfatı olan önermelere karşı aşırı şüpheci ve tepkisel bir tavır geliştirmekte. Örneğin demokrasinin "evrensel" kuralları söz konusu edildiğinde ve Türkiye'de silahlı kuvvetlerin siyaset içindeki konumunun bununla çeliştiği iddia edildiğinde verilen cevap, zamanında Avcıoğlu'nun dile getirdiği argümanlara benzer şekilde, Türkiye'nin özgül koşulları, bu koşullar içinde ordunun ilerici ve koruyucu rolü ve ordunun sınıfsal köken olarak toplumun avantajlı kesimlerine dayanmaması üzerine inşa ediliyor. "Evrensel" insan hakları gündeme geldiğinde, aynı şüpheci tavır devreye giriyor ve Türkiye'nin insan hakları bağlamında eleştirilmesine, "Batı'nın hep çifte standart uyguladığı", "benzer sorunlar yaşandığında, Batılı devletlerin de benzeri tedbirleri" aldıkları gibi gerekçelerle karşı çıkılıyor. Bu tavrın bir diğer ayağı da çoğulcu demokrasiye karşı mesafeli tutumudur. Bu tutum RP'nin 1995 Genel Seçiminde birinci parti olmasıyla iyiden iyiye görünürlük kazandı. Özgücülük tezini savunanlar için RP'nin seçim başarısı hem genel oy ilkesinin "yanlış"lığını göstermiş, hem de Kemalizme meyletmiş solun mağduriyet hissini arttırmıştır. Adı gündemde olmasa da 1990'lardan itibaren sol-Kemalizmde gözlenen bu unsurların tümü, yani evrensel insan haklarına ve genel oy ilkesine karşı şüphecilik, orduya özgün bir rol atfetme, zamanında Avcıoğlu tarafından savunulmuştur. Adı ister "ulusal sol", ister sol-milliyetçi-Kemalizm olarak kabul edilsin, bu görüşün bir diğer özelliği de toplumun iç dinamiklerini görmezden gelme eğilimidir. Ülkenin başına ne geliyorsa hep dış nedenlerle geliyordur. Toplumsal talepler haklı olarak görülmez ve genellikle "dış mihraklar"ın oyunu olarak değerlendirilir. Hatırlanacağı üzere, Avcıoğlu da tarihsel ve sosyal analizlerinde genel olarak dış faktörlere öncelik tanımış, sosyal dinamikleri önemsememiştir.

Sol-milliyetçi-Kemalist tavrın en önemli özelliği siyaseti kavrayışındaki

ana odağın sınıftan, emperyalist düzenin tehditleri altında yaşam mücadelesi verdiği düşünülen ulusa kaymasıdır. Her türlü gelişmeyi dış dinamikle açıklama eğilimi emeğin yerine milleti koymuş, siyaset "sınıf siyaseti değil, bir tür jakobenizm olarak 'toplumu dönüştürme' iddiası taşıyan bir siyaset"e (Aydın, 2002) dönüşmüştür. Emperyalizm, bütün sınıfsal çelişkilerden daha önemli görülmeye başlanmıştır. Bu türden bir kabul de Avcıoğlu'nun sınıf merkezli siyaseti reddeden tavrını hatırlatır. Dahası, Avcıoğlu'nun kapitalizme karşı çıkmadığı, devletçi bir kapitalizmi savunduğu hatırlandığında, bu türden bir yaklaşımın yeni ulusalcı siyasetin devletçilik vurgulu kalkınmacılığında da gözlendiği söylenebilir. "Ulusal iyi" tanımının merkezî bir konumda olduğu bu bakış açısında (Ercan, 2004) her konu, çelişkilerden arındırılmış bir "ulusal iyi"ye göre ölçülüp biçilmektedir ve bunu da Avcıoğlu'nundan günümüze alenî olmayan bir süreklilik ya da Avcıoğlu'nun zımnî bir etkisi olarak okumak mümkündür.

Fakat 2000'lerde istisnâî olarak Avcıoğlu'na alenî referans yapan bir siyasal çevreden de söz etmek gerekiyor: *İleri* dergisini de yayımlayan *Türksolu* çevresi. 28 Şubat sürecinin halkla ilişkiler kampanyalarını, farklı sivil toplum örgütlerinden destek arayışlarını da kapsayan postmodern özellikleri, zamanında doğrudan darbe taraftarı olmuş Avcıoğlu'nun adını resmî Atatürkçülük ile de temas ve ittifakı önemseyen "sivil" Kemalistler için makbul olmayan bir referans noktası haline sokmuştu. Zaten 12 Eylül sonrasındaki bütün düzenlemeler ordunun siyasete müdahalesinin bir defalık değil kurumsallaşmış bir süreklilik çerçevesinde olmasını öngörüyordu. Yeni dönemde ordunun bir kere iktidarı ele alıp, Avcıoğlu'nun *Devrim* döneminde planladığı gibi toprak reformu ve geniş çaplı millîleştirmeler yapmasını savunmak rağbet gören bir fikir değildir artık. Fakat *Türksolu* çevresi, 1967'den itibaren *Türk Solu*'nu yayımlayan grubun önde gelen ismi Mihri Belli'den çok Avcıoğlu'nu sahiplenmekte ve onun oldukça vulgar bir yorumunu dillendirmekte. Örneğin ölüm yıldönümünde *Türksolu*'nun bir kapağını Avcıoğlu'na ayırdılar[9] ve de yayınevilerinden çıkan bir kitapta Avcıoğlu'nun *Yön* ve *Devrim* yazılarını bir araya getirdiler (Avcıoğlu, 2006).

Kolaylıkla faşizan bir dili benimseyebilen bu grup için Avcıoğlu Atatürkçülüğü, milliyetçiliği ve sosyalizmi devrimci bir ideolojik çerçevede birleştiren "güçlü bir ideolojik silah" ve "Türk Solu'nun devrim yapma kararlılığının adıdır" (Kahramanoğlu, 2006). *Türksolu* için Avcıoğlu'nun en çekici gelen yanı demokrasiye karşı şüpheci tavrıdır. Yeni dönemde Avcıoğlu'nun "cici demokrasi" terimini "komprador demokrasi" ile ikame etmeyi öneren gruba göre parlamenter rejim sadece emperyalizmin işbirlikçisi konumunda değildir, aynı zamanda bölücüdür de. Böyle bir ortamda silahlı kuvvetler Misak-ı Milli'nin tek savunucusu olarak belirir. Bu nedenle emperyalist saldırının bir unsuru da halkı ordudan, solu da milliyetçilikten koparma çabasıdır. Bu tehdit ortamında *Türksolu* ordunun güçsüzleştirilmesini engellemeyi ve tam tersine siyaset kurumunu güçsüzleştirerek ordunun aldığı tavrın güçlenmesini sağlamayı kendisine misyon edinmektedir.

SONUÇ YERİNE

Bitirirken bir kez daha Bauman'ın "yasa koyucu" entelektüel tipolojisinin gün-

demden düşmesini ve onun yerine "yorumcu" entelektüellerin öne çıkmasını olumlu bir gelişme olarak görmediğini hatırlamak gerekiyor. Bu bağlamda Avcıoğlu'nun gündemden düşüşünü bizâtihi olumlu bir süreç olarak görmemek de mümkün. Avcıoğlu'nun artık Türkiye'nin entelektüel gündeminde yer almayan bir düşünce insanı olmasını "yasa koyucu" entelektüellerden "yorumcu" entelektüellere geçişin farklı niteliklerini düşünmek için bir fırsat olarak değerlendirildiğinde, şu iki noktaya işaret edilebilir. Birincisi, "yorumcu" entelektüellerin yükselişiyle iktisata ve iktisadi somut sorunlara yönelik ilginin azaldığı gözlenmektedir. Bir bakıma neo-liberalizmin iktisadi alanın siyasetten bağımsız olduğuna dair savı o denli bir hegemonik durumdaki, kendisini muhalif olarak tanımlayan düşünce insanlarını dahi etkisi altına almış gözüküyor (Yalman, 2002). Bir bakıma muhalif entelektüeller ne kadar farklı alanlarda düşünce üretiminde bulunurlarsa bulunsunlar, iktisadı uzmanlara bırakılması gereken bir alan olarak değerlendiriyorlar ve en iyi ihtimalle bu alanı muhalif iktisatçılara bırakıyorlar. Örneğin Avcıoğlu *Türkiye'nin Düzeni*'nde nüfus artış projeksiyonlarını tartışmış, bu projeksiyonlar çerçevesinde kaç kişiye yeni istihdam olanağı sağlanması gerektiğini, gizli işsizliğin hacmini ve tarım sektörünün özel konumu gibi somut soruların üstüne gitmiş, dönemin planlama anlayışının bu somut sorunlara ne derece çözüm üretebileceğini tartışmıştır. Acaba bu türden bir tavır entelektüeli fazlasıyla teknik tartışmaların içine çeken bir tutum mudur? Avcıoğlu'na yöneltilmesi gereken eleştiri düşünce üretiminin teknik düzeyi değil, kendisinin mutlaka doğrudan iktidar olmasını isteyecek derecede iktidara bağlı olmasıdır.

İkincisi, "yorumcu" tarzın rağbet bulması, "en iyi toplumsal düzeni seçmeye yönelmeyi" (Bauman, 2003: 12) eski tarz bir düşünme biçimine sokmuş, gözden düşürmüştür. Bauman'ın olumsuz olarak nitelediği bu süreci David Harvey (2001) "sosyal adaletin postmodern ölümü" olarak adlandırır. "İlerici" siyasetin giderek çokkültürcülük, toplumsal cinsiyet ya da cemaatçilik gibi özel konulara yoğunlaştığı yeni dönemde, "evrensellik" şüphe ve korku uyandıran bir sözcüğe dönüşmüştür. Evrensel doğruların ekonomi-politik eylemi yönlendirebileceğine dair inanç, evrensel doğruların modernizmin totalleştirici ve aynılaştırıcı mirası olarak görülmesi nedeniyle gerilemiştir. Bunun bedeli Harvey'in ifadesiyle "tüm normatif adalet ilkelerinden" mahrum kalmaktır.

Devlet kapitalizmini savunan seçkinci duruşu ve "ulusal iyi" anlayışı benimsemesiyle Avcıoğlu, adaleti ancak belirli bir ölçüye kadar önemsemiştir. Zaten temsilde adaleti önemsememiş olması da bununla bağlantılıdır. Modernleşme kuramı çerçevesinde sosyal bilimciler demokrasinin iktisadi gelişmeye kıyasla ikincil olduğunu zimnen kabul ederlerken (İnsel, 1993: 199), Avcıoğlu bunu alenen dile getirmiştir. Belki de onun düşüncesinin en iyi özeti kendisinin "sosyalizm, tek kelimeyle, sosyal adalet içinde hızlı kalkınma metodudur" (Avcıoğlu, 1962d) cümlesidir. Toplumsal devrim tahayyülü millîleştirmeler ve kapsamlı ekonomik düzenlemelerle sınırlı olan ve iktisadi alan dışındaki tahakküm ilişkilerini neredeyse hiç sorgulamayan yaklaşımıyla Avcıoğlu, sol politik tavrı bir kalkınma tercihine indirgemiştir.

Fakat Avcıoğlu'nu değerlendirirken, onun yukarıda tartışılan fikirlerinin çoğunun dönemin uluslararası konjonk-

türünde bir karşılığı olduğunu da unutmamak gerekiyor. *Yön*'ün yayımlandığı yıllarda 1955'te toplanan Bandung Konferansı'nın ruhu farklı coğrafyalarda hissediliyor, farklı ülkelerde insanlar ulusal kalkınma için kapitalist olmayan yöntemleri zorluyorlardı. İkinci Dünya Savaşı sonrası süreçte pek çok farklı ülkede (pratiklerde farklılıklar olsa da) "toprak reformu" diye adlandırılan uygulamalara gidilmişti. Latin Amerika ülkelerinden Angola'ya, farklı bağlamlarda deneyimlenen devrim süreçlerinin heyecanını Türkiye'den de duymak mümkündü. Üstelik daha yakın coğrafyalarda, ülkelerin siyasî rejimleri orduların yönetime el koymasıyla değişiyordu. *Yön* sayfalarında bu gelişmeleri yakından izleyen Avcıoğlu'nun pozisyonu böylesine bir uluslararası konjonktürden de güç alıyordu. Arap Sosyalizmi'ni önemseyen Avcıoğlu, özellikle Mısır'da "halk kitlelerinden çok büyük bir tazyik gelmediği halde" (Avcıoğlu, 1962e) sosyalizme yönelen Nâsır'a bakarak Türkiye'de de benzer bir sürecin mümkün olduğunu düşünüyordu. Son dönemde Avcıoğlu'nun adını pek anmadan demokrasi dışı müdahale beklentileri üzerinden siyaset yapanlarsa, günümüzün uluslararası konjonktüründen kopuk görünümdeler. ❐

DİPNOTLAR

1 Avcıoğlu'nu neredeyse bilinçli bir tabu yıkıcı olarak görmek mümkün. Avcıoğlu'nun *Yön*'ün gündemine aldığı tabulardan biri de "Kürt Meselesi"ydi. Cumhuriyet dönemi boyunca uygulananları, "bir etnik grubun, dili ve kültürü unutturularak, hâkim etnik grupla tam kaynaştırılması"nı hedefleyen, "mutlak bir entegrasyon" siyaseti olarak niteleyen Avcıoğlu'na göre hayli sert metodlarla uygulanan bu siyaset başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Avcıoğlu ayrıca etnik yönü de olan bir meselenin, sadece ekonomik ve sınıfsal açıdan alınacak tedbirlerle çözülemeyeceğini de savunur. Bkz. Avcıoğlu, 1966e.

2 Avcıoğlu'nun TİP eleştirileri bağlamında TİP'lilerin verdikleri yanıtlar için bkz. Yetkin, 1970.

3 ATÜT'ün Oryantalizmle ilişkisi bağlamında bkz. Turner, 2001; ayrıca bkz. Rodinson, 1978: 70-81.

4 Bu yaklaşımın en klasik hali için Barkan'ın ilk kez 1956'da yayımlanan "Türkiye'de 'Servaj' Var mıydı?" başlıklı makalesine bakılabilir: Barkan, 1980: 717-727.

5 Bu yorumun *Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma*'da Küçükömer tarafından benimsendiğini de belirtmek gerek; bkz. Küçükömer, 1969: 66 ve devamı.

6 Avcıoğlu da sık sık, ordudan ülke yönetiminde "olumlu" roller üstlenmesini beklemenin mantığını, Batı Avrupa ordularının tersine, Türkiye'de yoksul gençlerin subay olmasıyla açıklar. Örneğin Avcıoğlu, 1962e. Yakın dönemde aynı fikri Attilâ İlhan da sıklıkla savunmuştur.

7 Aybar'ın "ceberrut devlet" yaklaşımına ilişkin bir tartışma için Sevgi Adak'la birlikte kaleme aldığımız bu ciltteki "Mehmet Ali Aybar" yazısına bakılabilir.

8 Örneğin, "Önce Bir 'Yön' Bulabilmek!..", *Cumhuriyet*, 1 Mart 1999, "...Radikal, Fakat 'İnsani' Bir Sosyalizm!..", *Cumhuriyet*, 8 Mart 1999. Bu iki yazı için bkz. Özdemir, 2000: 336-344.

9 "Avcıoğlu'nun Mezarı Başında: Türkiye'nin düzeni ve devrim", *Türksolu*, sayı 16, 4 Kasım 2002.

Kıvılcımlı Söyleminin Uğrakları: Tarih, Gelenek ve "Kutsal İhtilalcilik"

NECMİ ERDOĞAN

"SUSUŞ KUMKUMASI"

Doktor Hikmet Kıvılcımlı'nın fikriyatı, Vatan Partisi'nden TSİP'e, *Çağdaş Yol*'dan *Teori ve Politika*'ya kadar çeşitli parti, hareket veya grupları etkilemiş ve Türkiye solunun tarihinde "Doktorcular" hep varolmuşsa bile, esas olarak nev'i şahsına münhasır olarak kalmış ve sol üzerinde ciddi bir etki yaratmamıştır. Bu durumun çok çeşitli sebepleri olduğunu düşünebiliriz. Bunlar arasında, 1960'lar solunun "eski tüfek sosyalistler" ile ilişkisinin zayıf olması ve bu ilişkinin esasen Mihri Belli üzerinden kurulması, Doktor'un silahlı mücadeleye girişilmesine ve Sovyetik-Maocu kutuplaşmasına karşı konum alması, "Ordu Kılıcını Attı" başlıklı yazısına atfedilen 12 Mart'ı selamlama tavrı ve "vurucu güç" analizi ve kimi önemli metinlerinin zamanında –ve hatta bugün bile– pek bilinmemesi veya yayınlanmamış olması gibi konjonktürel, arızi veya kısmi sebepleri sayabiliriz. En az bunlar kadar önemli görünen bir başka sebep ise, Türkiye radikal-sosyalist solunun içinde geliştiği aydınlanmacı, laik, sosyal mühendislikçi siyasal iklimin ve onun büyük kısmına hâkim olan kitabi-metinsel ortodoksinin Doktor'un fikriyatını –onun ve takipçilerinin Marx'tan alarak sık sık kullandığı deyişle "susuş kumkuması"na boğması değilse de– baştan ötelemiş veya kendine kapatmış olmasıdır. Bu öteleme, Türkiye devrimci hareketinin tarihi açısından semptomatiktir ve bu tarih içinde Doktor'un fikriyatı Althusserci bir deyişle "yokluğuyla vardır". Bu yüzden de, Kürkçü'nün vurguladığı gibi, "Türkiye üzerine teori yapan insanlar Doktor'la hesaplaşmadıkça teorik vicdanlarını rahat hissedemezler".[1]

Kıvılcımlı'nın tarih tezi üstüne ilk kapsamlı eleştiriyi yapan Belge (1975: 58), "Hikmet Kıvılcımlı'nın bundan sonraki sosyalist harekette yararlı olacak bir şeyi kalmamıştır" diyor ve ondan miras kalan şeyin tezi, teorisi ve programı değil, mücadele azmi, dogmatizme ve papağanlığa karşı tavrı, Türkiye'nin özgül koşullarını değerlendirme çabası ve partili olma gereğine inancı olduğunu savunuyor. Ancak, Ünsal'ın (1998: 109) da belirttiği üzere, "azim" ve "inanç"ın tek sahibi Kıvılcımlı değildir ve tarih tezi bir kenara bırakıldığında Kıvılcımlı'dan geriye ayırt edici bir şey kaldığını söylemek zordur. Belge'nin yargısında, Kıvılcımlı eleştirisini yayınladığı dönemde Doktor'un –burada da atıfta bulunacağımız– kimi eserlerinin yayınlanmamış veya bilinmiyor olmasının rolü de olabilir. Bununla birlikte, onun yargısının aksine, Kıvılcımlı söyleminin basitçe benimsenmesi düşünülemez de olsa, günümüz Türkiye solunun hem kendi tarihini çözümlemesi, hem de siyasal söylemini-pratiğini yeniden inşa etmesi açısından önemli ipuçları sunduğunu söyleyebiliriz. Elbette bugünden bakıldığında, Kıvılcımlı'nın teorik-politik problematiğinin (sözgelimi tarih tezinin) bize bir "anahtar" sunduğunu düşünmek mümkün değil. Ancak, Kıvılcımlı'nın problematiğinin dışından veya ötesinden konuşmak onun ortaya attığı sorularla yüzleşmemeyi gerektirmez. "Soruların sorusu" olarak her problematiğin kendi sorularını soracağı aşikârdır. Ancak, yeni soruların eski soruları basitçe bir kenara itmeyip aşması da gerekir. Kıvılcımlı'nın mirasıyla ilgili so-

nın, onun "vurucu güç" (ordu) gibi analizleri için geçerli olmasa da, başka analizlerinin ve bu analizlerin üstünde yükseldiği yerlilik ve evrenselliği buluşturma problematiğinin yüzleşilmeden ötelenmiş olmasıdır. Burada, devrim stratejisinden Bergson felsefesine, Kürt sorunundan toplumsal cinsiyete kadar çok çeşitli konuları kapsayan[2] ve böyle kısa ve sınırları dar bir yazıda tüketilmesi mümkün olmayan Kıvılcımlı söyleminin Türkiye toplumunun tarihsel-kültürel geleneği ile ilgili kimi uğraklarını ele almakla yetineceğiz.

TARİHİ YENİDEN YAZMAK: TARİH TEZİ VE OSMANLI TARİHİNİN MADDESİ

Kıvılcımlı'nın (1974a) geliştirdiği tarih tezi, onun hakkındaki değerlendirmelerde sıkça atıfta bulunulmasına ve çoğu zaman "Marksizmden sapan" kavram ve önermelere sahip olmakla eleştirilmesine rağmen, Belge'nin 1975'te yayınlanmış eleştirisinden başka bütünlüklü bir eleştiriye - bilebildiğimiz kadarıyla - konu edilmedi. Bir otodidakt olarak Kıvılcımlı'nın tarih tezinin, Belge'nin vurguladığı üzere, hem çevresinde kendisi kadar okuyan az insan bulduğu ve hem de yürüttüğü analiz açısından gerek Türkiye'de, gerekse de dünyada zengin bir literatür bulunmadığı için ciddi zayıflıklar taşıdığı aşikârdır. Bir o kadar aşikâr olan şey de, Kıvılcımlı'nınki ile aynı düzlemde değilse de, aynı çapta ve ayarda bir Osmanlı veya İslâm analizinin Türkiye solunda nadiren yapılmış olduğudur. Dolayısıyla, Doktor, Kürkçü'nün de vurguladığı gibi, teorik planda "hep kendi kendisiyle tartışan bir insan olarak kaldı."[3] Kıvılcımlı'nın tarih tezinin kapsamlı bir tartışması bu yazının ve yazarının entelektüel donanımının sınırlarını fazlasıyla aşıyor. Yine de, Kıvılcımlı'nın tarihyazımı ile ilgili ve tartışmamız açısından önemli görünen birkaç noktaya dikkat çekmeye çalışalım.

Engels, Morgan, Toynbee gibi figürlerin analizlerinden esinlenen Kıvılcımlı, barbarlık ve medeniyet, "tarihsel devrim" ve "sosyal devrim" gibi kavram çiftlerinden hareketle, ilkel komünal kan örgütünden devlet örgütüne, ilkel sosyalizmden sınıflı topluma geçişi tarih tezinin odağına oturtur. İlginç bir şekilde, Belge'nin Kıvılcımlı eleştirisinde tarih tezi üstündeki Toynbee etkisi tartışılmakla birlikte, İbn Haldun etkisine değinilmez. Oysa Kıvılcımlı "İslâm medeniyetinin Aristoteles'i",[4] "kadim çağın Müslüman Marx'ı" (1989: 28) ve "İslâm Marx'ı" (1965: 60) olarak nitelediği İbn Haldun'u uzun uzadıya tartışır. Dahası tarih tezi ve özellikle de ilk Osmanlılar analizi İbn Haldun'dan fazlasıyla etkilenmiştir. (Ki İbn Haldun-Kıvılcımlı hattının da Hassan'ın (2001) Osmanlı toplumu analizinde önemli bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz.) Kıvılcımlı (1999), Kuran'ı tartışırken de, "Biz tarihsel maddeciler 600 yıl sonra, İbn-i Haldun'u bir adım öteye götüremez miyiz?" diye sorar. Hatta İbn Haldun için, "Allah'ı bilimin önüne mistik bir engel olarak koymadan toplumun gidiş kanunlarına eğilerek yorum kapısını kapayan İslâm tarihlerini şiddetle eleştirmiş ve önemli kanunlara ulaşmıştır. 500 yıl önceden Marksizmi ve Darvinizmi müjdeleyen görüşler öne sürdüğü halde Allah (Din) bayrağı altında döğüşmeyi becermiştir... Çok büyük ibrettir... Bir de ateizmi, tanrı tanımazlığı maddeci poz diye kullananlara bakıla!.." der ki, kendi İslâm analizini de benzer –ama bu defa Marksizm bayrağı altında– bir eksene oturttuğunu düşündürür.

Bir TKP'li olarak Kıvılcımlı, bize şaşırtıcı gelebilecek bir şekilde, sınıf arkadaşı olan F. Kerim Gökay'ın kurduğu Fetih Derneği'ne katılmakta beis görmez ve İstanbul'un fethinin 500. yılında "Fetih ve Medeniyet" başlıklı bir tebliğ sunar ki bu metin, onun tarihi yeniden vazmasının yayınlanmış ilk işaretlerinden birini oluşturur: "Osmanlı erlerinin yüzyılları aşan güçlerinin sırrı'nı "demokrat ruh kerameti"nde bulan Doktor'a göre, "Demokrasiyi biz kaybetmişiz. Batılılar bulmuş. Şimdi havatta kaybettiğimizi kitapta araştır-

makla ömür törpülüyoruz. Çünkü demokrasi, ilk Osmanlılarda süslü bir laf değil, basitçe yaşanan bir hayattı" (Kıvılcımlı, tarihsiz: 40). Kıvılcımlı için "Osmanlı tarihinin maddesi"nin altında yatan "ruh" toplumsal sınıf bölünmelerini ve üretim araçları üzerinde özel mülkiyeti tanımayan eşit kankardeşliğinde temelleniyordu. "Atalarımız" ilkel sosyalist idiler ve zengin-efendilerin özel mülkiyetli topraklarını fethedip –"Mülk Tanrınındır" diyen "ilk Müslüman uluları" gibi– sosyalistçe dağıtmışlardı (Kıvılcımlı, 2000a: 14). İlk Osmanlılar "'askercil demokrasi'nin elverdiği ölçüde her zaman halkla birlikte ve halk için 'fiysebiylilah' (tanrı uğruna) savaşan ilkel komüna yiğitleriydiler" (Kıvılcımlı 2000a: 99-100). Müslümanlığın ilk günlerine has "temiz insan demokrasisini" ve "Toprak Mülkiyet Sosyal adalet prensiplerini" kendilerine bayrak edinmişlerdi (Kıvılcımlı, 1965: 183). "Ülkücü Müslüman rönesansı" olarak Osmanlılık, soysuz özel mülkiyeti toplum mülkiyetine çevirmesi sayesinde kitleleri yanına çekmişti (Kıvılcımlı, 2000a: 234). Kıvılcımlı'ya göre, Osmanlı'daki tımar sistemi (dirlik düzeni) ve miri toprak rejimi özel mülkiyeti hiçe saydığı için, "ilkel de olsa bir sosyalizm gelenek-göreneği"dir. Zira ilk Osmanlılar, toprak üzerinde özel mülkiyeti bilmeyen göçebe gelenekleri ile "Hulefây'ı Râşidîn" çağında kurulmuş düzenin ilkelerini birleştirmişlerdi (1965: 184; 2000a: 237). Zaten "beytül mal'i müslimin" mülkiyeti de kolektivizme işaret etmektedir (2000a: 248). Bu perspektiften, Osmanlı dirlik düzeninin ruhunu "demokratik sosyal adalet" oluşturuyordu ve Osmanlı, bu düzen sınıfları kaldırdığı için yükselebilmişti. İlk dirlikçiler veya tımarlı sipahiler "aza kanaat eden, gözü toprakta olmayan millet fedaisi bir halk memuru 'şövalye' – İlb"ler idiler. Ne var ki, kesim düzeninin yerleşmesi ile birlikte, dirlik düzeninin "ülkücü, sapına kadar Müslüman gaziler"i derebeyleşmeye başlamışlardı.

Kıvılcımlı, ilk bakışta çelişkili görünebilecek bir şekilde, bir yandan Hulefây'ı Râşidîn çağına özgü bir "İslâm sosyalizmi"nden söz ederken, öte yandan da Osmanlı toplumunda sınıf oluşumunu İslâm'a bağlar: "Müslümanlık, Türk toplumunda, o zamana dek yaşayan sınıfsız toplum davranış ve düşüncelerini, sosyal sınıflı toplum davranış ve düşüncelerine doğru değiştirdi. İlkel Sosyalizm çağı olarak sosyal sınıfları bulunmayan Türk toplumunun yazılmamış kuralları: KANKARDEŞLİĞİ ANAYASASI idi. İslâmlıkla birlikte, o yazılmamış Türk Töresi'nin yerine, sosyal sınıf münasebetlerini haklı çıkarıp düzenleyen yazılı Dogma'lar, Nas'lar geçti" (Kıvılcımlı, 1994: 71). Ancak, İslâm'ın hem sosyalizme ve kolektivizme işaret etmesi, hem de sınıf oluşumu sürecinde rol oynaması Kıvılcımlı söylemi açısından çelişki oluşturmaz. Çünkü Kıvılcımlı, tarih tezinden hareketle okuduğu İslâm tarihini barbarlıktan medeniyete ve ilkel komünal kan örgütünden devlet örgütüne çelişkili bir geçiş süreci olarak düşünür. Benzer bir çelişkili geçiş Osmanlı tarihinin maddesinde de yeniden cisimleşecektir. Zira Kıvılcımlı, "eşit kankardeşliği"ni her iki tarihsel uğrakta da hem korunan, hem de yadsınan "ruh" olarak görür.

Kıvılcımlı'nın tarih tezinin ve özel olarak da Osmanlı tarihi hakkındaki argümanlarının özcülük gibi teorik sorunlarla malul olduğu, hele hele günümüz toplumsal tarih literatürü düşünüldüğünde "zayıf" kaldığı düşünülebilir. Sözgelimi, barbarlık-medeniyet analizinde barbarlığın Beige'nin iddia ettiği üzere Hegelci bir idealist diyalektik ekseninde formüle edildiğini düşünmek mümkün. Ancak, Kıvılcımlı'nın özellikle Osmanlı tarihinin maddesi ve ruhu hakkındaki analizine bakıldığında, barbarlığın hep kendine dönen bir öz olarak kurulduğunu söylemek de zor. Bu noktada, Deleuze ve Guattari'nin (1988) hiç de Hegelci olmayan göçebebilim analizindeki "göçebe savaş makinesi" ile "devlet makinesi" kavramlaştırmaları ile Kıvılcımlı'nın analizi arasında ilginç



Kıvılcımlı her anlamda özgünlüğüyle öne çıkan bir sosyalistti. Hem sürekli olarak partili-örgütlü mücadeleye verdiği önem hem de kendi kuşağının pekçok üyesinden farklı olarak derdini anlatmak için inşa ettiği dil onu farklılaştırıyordu. Tarih üzerine tezleri ve özellikle Yol *dizisinde ele aldığı konular, o sıralarda üzerinde susulan noktalara işaret etmeleri bakımından dikkate değerdir.*

bir ortak zemin bulabiliriz. Her iki durumda da sorun, devlet formasyonu ve bu formasyonda "göçebe"nin yersizyurtsuzlaştırıcı ve yeniden yerliyurtlulaştırıcı rolü etrafında düğümlenir. İlginç olan, Deleuze ve Guattari'nin analizinde de, Kıvılcımlı'ninki ile aynı ağırlıkta olmasa da, İbn Haldun'un temel bir referans noktası olmasıdır. Dikkate değer bir nokta, Kıvılcımlı'nın Osmanlı analizinde –Hassan'ın (2001) da altını çizdiği– şu vurguda kendini gösterir: "Osmanlı için Devlet, ta İbn Haldun'dan, daha doğrusu Hazret'i Muhammed'den beri: *Toplum* demektir. Devlet-Osmanlılığı: bir *Payitaht*, bir de *Memleket* biçiminde iki ayrı dünya'dır. Bu ayırımı yapmakta Osmanlı'nın suçu yoktur. Antika Tarihte, Büyük Devletler ve İmparatorluklar kurabilmiş olan yıldız KENT'ler onu icat etmişlerdir. Kent dünyayı fethedince: Kendisini *Başkent-Payitaht* yapmış fethedilen yerleri de *Kuyrukkent - Memleket* saymıştır... Çevrelerine bağladıkları bütün ülkeler ve insanlar, toptan: *Memleket* olmuştu. Memlekette herkes Payitahta bakacaktı. Devlet o idi. *'Sınıf'*lar orada varlıklarını tartışabilirlerdi. Memleketin ne *Sınıflaşmak*, ne *Sınıflar Savaşı* gütmek haddi değildi. O hak *Devletli*'lerindi. Bu böyle gelmişti, böyle gidecekti. Osmanlı o *çığırı* açmamış, o çığıra girmişti... Nasıl olur? Sosyal Sınıflar dışında Devlet olur mu? Olmaz. Ama, ya Osmanlı'da görüldüğü gibi, Sosyal Sınıflar kurulup keskin sınırlar edinmeden önce *Devlet* kurulduysa? Ve *Memleket* bu *Devletleşme* kemikleşmesi sırasındaki Fütuhatla biçimlenmişse?" İlginç bir şekilde, Deleuze ve Guattari de (1988), Marx'ın Asyatik formasyon analizini tartışırken –Çatal Höyük'e de atıfta bulunarak– evrimciliğe karşı benzer bir iddiada bulunurlar: "Kenti gitgide ilerleyen bir şekilde yaratan kır değildir; kırı yaratan kenttir. Devlet bir üretim tarzını önvarsaymaz; tam tersine üretimi bir 'tarz' yapan devlettir." Bu noktaya dikkat çekerken, basitçe Kıvılcımlı'nın Deleuzecü bir okumasını önermiyoruz. Elbette ki "tarih tezi" ile "göçebebilim", Kıvılcımlı'nın "barbarlık"ı ile Deleuze'ün "göçebe makinesi" bir ve aynı teorik bağlama oturmuyor: Kıvılcımlı'nın kapitalizme özgü "gö-

çebe vektörleri" layıkıyla analiz edebildiğini de söyleyemeyiz. Yine de, ikisinin beraber okunması Türkiye toplumsal tarihini düşünürken verimli olabilir.

Öte yandan, Kıvılcımlı'nın tarih tezinin en çok dikkat çeken ve eleştirilen yönlerinden biri, "klasik Marksizm"de söz konusu olmayan bir şekilde, "gelenek-görenekler"i ve "kolektif aksiyon"u (zor ve şiddet anlamıyla gücü) "üretici güçler"in birer parçası saymasıdır (1974a: 47-8). Burada böyle bir tartışma yapmayacak olmakla birlikte, Kıvılcımlı'nın bir yandan "iradeciliğe" nesnel-toplumsal bir yer açtığını, diğer yandan da kendinden sonraki (neo-)Marksist literatürün siyasal-kültürel yapıların "özerkliği", "özgül ritmi" ve "tarihsel etkililiği"ne yaptığı vurguyu kendince formüle etmeye çalıştığını düşünebiliriz. Bununla ilişkili sayılabilecek bir başka nokta, Belge'nin (1975: 57), Kıvılcımlı'ya yönelttiği –deyim yerindeyse– "sınıftan kaçış" eleştirisidir: "Türkiye'de sınıf yaklaşımı henüz belirli çizgiler kazanmadığı, zengin-fakir ayrımına dayanan popülist yaklaşımlar ya da hatta bayağı 'servet düşmanlığı' zamanında sosyalizm sanılabildiği için, 'halk çocuğu/aydın' ayrımları, 'Anadolulu/İstanbullu' ayrımları hâlâ geçerli olabildiği için, bu muğlak 'barbar/medeni' kutuplaşması hazır ideolojik kalıplarda kolay nüfuz etme imkânları bulabilmiştir". Kıvılcımlı'nın medeni ve barbar kategorilerinin bir özcülük ve idealizm ile malul olduğunu söylesek bile, Marksist sınıf analizini bilen ve Türkiye'yi de bu perspektifle analiz etmeye girişen Kıvılcımlı'nın neden bu "Marksist olmayan" kategorilere ısrarla başvurduğu üzerinde düşünmeye değer. Bu açıdan, Kıvılcımlı'nın "elinin altında bulunan" teorik problematiğin sınırlarını çelişkilerle de olsa zorlayarak, sınıf oluşumunda ve tarihsel süreçlerde gelenek göreneklerin özgül rolünü ve etkililiğini kavramaya çalıştığını düşünebiliriz. Ayrıca ele alınması gereken bir konu olmakla birlikte, Kıvılcımlı'nın analizi –Hassan'ın (2001) da işaret ettiği üzere– Osmanlı devlet formasyonu ve Türkiye toplumsal tarihinde sınıf oluşum süreçleri hakkında bugün bile önemli ipuçları sağlayabilir. Kıvılcımlı'nın toplumsal tarih ile ilgili eserlerine böyle analitik bir önem atfetmesek bile, sosyalist bir siyasal perspektiften doğru "tarihi yeniden yazmak" üzere –bilebildiğimiz kadarıyla ilk– kapsamlı ve sistematik girişim olmaları kendi başına önemlidir. Zira Kıvılcımlı'nın bu sol tarihyazımının temel kaygısı, aşağıda tartışacağımız üzere, Türkiye solunu tarihsel bir kökene dayandırmak ve tarihsel-kültürel geleneği icat etmektir.

Kıvılcımlı'nın söyleminde çok çeşitli çelişkiler bulabiliriz. Bunlardan en dikkat çekici olanlardan biri, yine onun "üretici güçler" arasında saydığı "tarihi gelenek göreneğimiz"e yaklaşımında ortaya çıkar. Söz konusu geleneğin bir yönü, eşit kan kardeşliğine dayalı ilkel sosyalizm mirasının izlerini hâlâ barındıran popüler dinsel kültürel gelenektir. Diğer bir yönü ise, Türkiye'ye –ve diğer eski Osmanlı topraklarına– özgü olan devlet sınıflarının devleti kurtarmaya çalışmasının oluşturduğu "devrimci gelenek"tir. Nitekim Kıvılcımlı'ya göre, Türkiye devriminin "orijinalitesi", bu devlet sınıflarının "özgüç" olan işçi sınıfı ve "yedek güç" olan köylülüğün yanında bir "vurucu güç" olarak ortaya çıkmasında yatar. Doktor'un en çok tartışılan edimleri olan 27 Mayısçılarla ilişki kurmaya çalışması, "İkinci Kuvayımilliyeciliğimiz" programı ekseninde yeni bir anayasa taslağı sunması ve 12 Mart'ı "Ordu kılıcını attı" diye karşılaması gibi edimler, geleneğin bu ikinci yönüne atfettiği anlam çerçevesinde düşünülmedir. Ancak, Kızıltan'ın da (2006: 74-5) vurguladığı gibi, gerek *Yön* bağlamındaki "devletçiliğimiz" eleştirisi, gerekse de hem 27 Mayıs ve hem de 12 Mart sonrasında orduyla ilgili yazdığı kimi yazılarda kurum içi gerilimlere ve sınıfsal dinamiklere işaret etmiş olması hesaba katılırsa, Kıvılcımlı söyleminin "dirlikçi devlet sınıfları"

geleneğini olumlamak ile bu geleneğin aldığı modern biçimi eleştirmek hattında bir gerilim taşıdığı görülür. Geleneğin sözünü ettiğimiz diğer yönü ile kurduğu ilişki de hesaba katıldığında, Kıvılcımlı söyleminin –Türkiye solunun konumu tartışılırken karikatürize edilmiş bir Küçükömer yorumuyla yakın zamanlarda sıkça başvurulan– "Batıcı-modernist-laik bürokrat cephesi" ile "Doğucu-gelenekçi-İslâmi halk cephesi" gibi bir ikiliğin ilk tarafına yerleştirilmesi pek mümkün veya sorunsuz görünmemektedir. Hülasa, Kıvılcımlı söylemini "kuvayımillivecilik" ve "vurucu güç" gibi uğrakları nedeniyle "sol Kemalizm"in basit bir türevine indirgemek, hem içerdiği iki vektör arasındaki gerilimleri ve çelişkileri görmezden gelmek, hem de gelenekçi İslâmi addedilen "çevre"nin kültürel geleneğini sosyalizme eklemleme çabasını yok saymak olacaktır.

EYÜP SULTAN'DA BİR KOMÜNİST DERVİŞ

Doktor'un Vatan Partisi Genel Başkanı olarak, 1957 seçim kampanyası sırasında Eyüp Sultan meydanında yaptığı konuşma (Kıvılcımlı, 2003), Türkiye solunun tarihindeki en ilginç metinlerden biri olmakla birlikte hâlâ hakkıyla tahlil edilmiş değildir. Topu topu 150-200 kişilik (üstelik önemli bir kısmı da polis olan!) bir kalabalığın dinlediği Eyüp Sultan konuşması, Türkiye solunun tarihinde herhangi bir anlamda kritik bir rol oynamamıştır. Sola hâkim olmuş veya ola gelmiş eğilimleri göstermek gibi bir önemi de yoktur. Aksine, ayrıksıdır ve hatta ana damara göre sapkındır. Asıl önemi de bu ayrıksılığında, yani Türkiye solu içinde ciddi, kalıcı bir eğilimin bir parçası olmamış olmasında yatar. Kıvılcımlı'nın bu konuşmasını ilginç kılan, bu konuşmadan dolayı –Türkiye solunda ilk ve tek olarak– "dini siyasete alet ettiği" iddiasıyla yargılanmış olması değildir. Çünkü Kıvılcımlı'nın asıl yaptığı şey, İslâmi bir takım referanslara araçsal veya retorik atıflarda bulunmanın da ötesinde, kendini İslâm geleneğinin içine yerleştirmek, İslâm'ı sahiplenmek ve sosyalizmi İslâmi bir dille kurmaktır. Bu niteliğiyle, 1960'larda *Yön* ve *Türk Solu* gibi dergilerde, Garaudy'nin de etkisiyle yürütülen sosyalizm-İslâm ilişkisi tartışmasını hem önceler, hem de İslâmi geleneği söylemine vukufla eklemlemesi açısından ayrılır (Krş. Hatemi, 1988).

Doktor, söylem analizini fazlasıyla hak eden bu konuşmada, özel, kapalı bir dil veya jargondan kaçınan bir lügatçe kullanmıştır. "Frenkçe" ve "uydurук Türkçe" "züppeliklerine" karşı geliştirmeye çalıştığı –ve fakat Belge'nin (1975: 45) de belirttiği gibi nihayetinde kendisine özgü, bireysel bir dil üretmekten öteye gidemeyen– dil siyasetinin vazettiği şekilde, sosyalist bir siyasal söylemde görülebilecek birçok terimi kullanmamış ve bundan da özenle kaçınmıştır. Konuşmanın grameri basit, karmaşık olmayan cümle yapılarına dayalıdır; morfolojisi ise, tarihsel gelenekten günün sorunlarına, Hz. Ömer adaletinden DP iktidarına doğru bir akış sergiler. Yaklaşık olarak 7.500 sözcükten oluşan metin varsayılmış bir diyalog olarak kurulmuştur ve 150'yi aşkın irili ufaklı soru cümlesi içerir. Bu sorular ise, doğrudan dinleyicilere sorulan ve onları konuşmaya katılmaya davet eden sorulardır. Kıvılcımlı, bu soruları, seslendiği "vatandaşları"nın verebilecekleri cevapları varsayarak kendi kendine cevaplandırır. Söz gelimi: "Cami: Hepinizin bildiği gibi, toplayıcı demektir, vatandaşlarım. Ve Müslümanların tatil günü de vaktiyle 'Cuma' günü idi, vatandaşlarım. Bu ne demektir? Bir an düşünelim: Cuma, toplanma günü demektir. Nerede toplanıyoruz? Toplayıcı olan Cami de... Niçin toplanıyoruz, vatandaşlarım? Hak için, değil mi?... İşte o büyük ve necip dava, bugün dünyada insanlığın anca anca henüz bulabildiği, henüz güçlükle çalışabildiği Demokrasi dediğimiz gâvurca lakırdının ta kendisidir" (Kıvılcımlı, 2003: 15).

Doktor, böylece, teorik metinlerinde uzun uzadıya tartıştığı bir tezini, büyük bir maharetle, birkaç cümlede "halkın diliyle" anlatmış olur. Doktor'un buradaki söylemi, başka açılardan ciddi bir şekilde farklı olmakla birlikte, Demirel söylemi ile benzerlik içindedir. Zira her ikisi de, halkın "aklıselimi" ile rezonansa girerek, içeriden ikna edici bir siyasal dil tutturmaya çalışır. Kıvılcımlı, Cuma ile demokrasi denen "gâvurca lakırdı" arasında özdeşlik kurarak ve –Ecevit'in "hak-severlik" bağlamında 1970'lerde yaptığına benzer şekilde– çokanlamlı olan "Hak" sözcüğünü çokvurgulu bir şekilde telaffuz ederek halkın dinsel geleneğine sahip çıkar. Böylece, kendi davasını "o büyük ve necip dava"yla aynı çizgiye yerleştirir. Her ikisi de "Hak davası"dır zira.

Aslında Kıvılcımlı (2003: 13) konuşmasının daha ilk cümlesiyle –en azından bugün bizim bakış açımızdan bakıldığında– şaşırtır: "Bugün, Müslüman İstanbul'umuzun, İstanbul'dan önce Müslüman olan Eyüp bölgesinde Vatan Partisi'nin sesini duyurmaya geldik." Bundan sonrasında, İslâmi ilkeler ile sosyalizmin ilkelerini birbirine telif etmeye girişir. "Vatan Partisi İŞ ve İŞÇİ partisidir" diyen Kıvılcımlı, bunu söyler söylemez "elinde olmayarak" Müslümanlığın büyük bir hikmetini, "Kıyamete kadar yaşıyacakmış gibi çalış, yarın ölecekmiş gibi ibadet et" sözünü hatırlar. İbadeti "HAK önünde konuşmak, halk önünde hakkı teslim etmek" olarak tanımlayarak, Vatan Partisi'nin "hak ve çalışmak" ilkeleri üzerine kurulduğunu söyler. Nitekim, Vatan Partisi programı da "mukaddes cihad ilânı" ile başlar: "Bütün memleket radyoları ve bekçileri, sabah, akşam ezanlarından sonra, şehir ve köy meydanlarında şu büyük millî gerçeği her gün haykıracaklar: 'Tarlada, fabrikada, karada, denizde, havada çalışmak: masa başında; salonda, sarayda oturmaktan çok daha üstün şereflidir!..' 'İnsan için, işten gayrısı yalandır!'" Doktor, "Allah rızası için vatandaşlarım" diye başladığı cümlelerle, seçimin çocuk oyuncağı değil, "çoluk çocuğumuzun rızkı olduğu" ve "ciddiyetsizlik yapmamamız" gerektiği gibi uyarılarda bulunur; "Allah rızası için" soru sorar ve "vatandaşlara" yine "Allah rızası için kendiniz gibi insanlara (oy) verin" diye seslenir. Dahası, "mübarek ezani Muhammedi"nin okunmaya başlaması nedeniyle "HAK davamızın konuşulması"na ara verdiğini söyler ve hemen ardından "Ne zaman mübarek bir camiin; mübarek bir mescidin önünde bulunsa[m], daima, Hulefây'ı Râşidîn zamanındaki vatandaşların siyasî hayatlarının" gözünün önüne geldiğini ekler (Kıvılcımlı, 2003: 15-6). Kıvılcımlı'nın bundan sonra Hz. Ömer hakkında anlattığı kıssa ve o kıssadan hisse çıkarması, cami kürsüsünde konuşan vaizlerin vaazlarını hatırlatır. Ancak, Kıvılcımlı'nın Hz. Ömer ve diğer Hulefây'ı Râşidîn yorumu elbette ki ortodoks İslâmi yorumlardan radikal olarak farklıdır.

Eyüp Sultan konuşması, sosyalist söylemin tarihinde ayrıksı olmakla birlikte, Kıvılcımlı külliyatı içinde ayrıksı durmaz. Zira Kıvılcımlı'nın İslâm ile kurduğu ilişki seçim meydanında oy avcılığı yapmak için başvurulan bir retoriğin veya "popülist pragratizm"in fazlasıyla ötesine geçer. Sözgelimi, "*Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi*" (1974b) ve "*Allah-Peygamber-Kitap*" (1999) da Kuran ayetlerine atıfla başlar. Seminerlerinde ise, "din elbette, hele bizim dinimiz, Müslüman dini devrimci, ilerici, gerçekten halkçı bir dindir. Onu bile Finans-Kapital elimizden almaya çalışmıştır. Ve almış gibi gözüküyor hatta..." der (Kıvılcımlı, 2000b: 73). Eyüp Sultan konuşması, "*Allah-Peygamber-Kitap*", "*Dinin Türk Toplumuna Etkileri*" ve "*Osmanlı Tarihinin Maddesi*" gibi metinlerle bir arada düşünüldüğünde, bütün Kıvılcımlı külliyatının temel bir derdinin özeti gibidir. Doktor, İslâm, Osmanlı tarihinin maddesi ve modern Türkiye'yi bir arada düşünür ve Hz. Muhammed'e atıfla der ki: "Biz ondan yüzlerce yıl sonra bile

onun kadar tarafsız laik olabiliyor muyuz? Ne gezer! Sağlar, koyu bir İslâm tapıncı ve Nihilizmiyle ve bir o kadar da bezirgân ikiyüzlülüğüyle kudurup kudurtulurken; sollar da ateist afur tafurları ve tafralarıyla konunun üzerinden atlayıp geçiyorlar veya geçtiklerini sanıyorlar. Oysa İslâm Türkiye'dir, Türkiye İslâm'dır. Ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin toprak ekonomisi olsun-köylülüğü olsun oradan çıkagelir ve başkalaşır durur" (Kıvılcımlı, 1999). İlk Müslüman ulularını "ne mutlu gerçek Müslümanım diyene" diyerek selamlayan Kıvılcımlı (2000a: 14) Kuran'ın surelerini tarihsel maddeci bir perspektiften tek tek "tefsir" etmeye girişir ve İslâm tarihinde "kutsal ihtilalcilik" olarak nitelediği bir damar bulur. Ona göre, "Hz. Muhammed rejimi antik çağın kent komünasından sınıflı topluma geçiş zincirinin son halkası olmaklığı hesabıyla müthiş birikim ve sentezlere sahiptir". Kıvılcımlı, "işin aslına, yani Kurancasına" bakıldığında İslâm'ın sosyalizme dek vardığı kanısındadır. Ona göre, toprağın ortak mülkiyeti teoride İslâmlığa aykırı olamaz; hatta "Hz. Muhammed'in temsil ettiği ilk İslâmlık ve Şeriat" fethedilen toprakları ve hatta taşınır ganimetleri Müslümanlar arasında ortaklaşa benimseme ilkesine göre düzenlemiştir. Enfal Suresi'nin "Ganimet Tanrı'nın ve Peygamberindir" ayetine atıfta bulunan Kıvılcımlı, böylece ganimetin bütünüyle Allah'a adandığı, "yani *ortak Müslüman mülkü* yapıldığını" söyler. "Kuran ortada" diyerek de, "gözü kararmış vurguncu, derebeği ezgici olmıyan" Müslümanları bu ayeti "bir, bir daha namuslıca okuyup anlamaya" davet eder (2000a: 240-1).

Ancak Kıvılcımlı ilk İslâmlığı düpedüz idealize de etmez. Çünkü ona göre İslâm "ilkel sosyalizmi hem kaldırmak, hem sürdürmek gibi çelişkili bir sistem kurma doktrinidir" ve "nesnel olarak ilkel komünayı kaldırırken, öznel olarak ilkel komünanın yazılı olmayan anayasasını bir kerteye dek yazılı biçime sokmaya çalışır". Yine Enfal Suresi'nin ganimetin "beşte biri Allah'ındır" diyen bir başka ayetini hatırlatarak, bir ayette ilân edilen hükmün bir başka ayette "rötuş edilmesi"nin bu çelişkili gerçekliğin kutsal metinde bulduğu yankı olduğunu düşünür (2000a: 242-3). Zira İslâm, bir yandan Arap toplumunun barbarlıktan medeniyete, ilkel komünadan sınıflı topluma geçişini sağlarken, bir yandan da ilkel komünanın sosyalist gelenek göreneklerini yaşatmaya çalışmıştır: "Medeniyet 'tefeci-bezirgân sermaye'nin 'veledi zinası'yken, Kuran'daki en yalın kılınç 'Mekki' surelerin hepsinde boyuna 'riba'nın (tefeciliğin) en ağır günah sayılması bundandır. Bu ekonomi temeli üzerinde zekât gibi, sadaka gibi, fitre gibi, beşte bir 'Müslümanların mal evine pay' gibi, dula-yetime-yolcuya resmen yardım gibi, hatta hacılık gibi ve daha yüzlerce başka üstyapı farzları-vâcipleri-sünnetleri-helâlleri-haramları (tabuları) hep o yitirileceği sezilen ilkel komünanın yaşatılması için konulmuş önlemlerdir" (2000a: 243).



Kıvılcımlı kendi inşa ettiği dilin sınırlarına ve handikaplarına kendini esir etmese bile, bu dil zamanla onun etrafıyla sınırlı hale geldi. Halkın anlayacağı dilden değil, basbayağı halklaştırılmış bir dilden hareket ediyor, tartışmalarını, öfkesini ve anlatmak istediklerini bu dile döküyordu.

İlk Osmanlıları "ilkel komüna yiğitleri" olarak tanımlayan Kıvılcımlı, ilkel komünal kan örgütünün aldığı kurumsal biçimler arasında "at sırtında devlet", "açık çadır" gibi şeylerin yanı sıra, namaz, oruç, cami ve cumayı da sayar. Kıvılcımlı'ya göre, bir tören olarak namaz "şahın (devlet başkanının) da, gedanın (dilencinin) de, efendinin de, kölenin de en ön saftayan yana-eşitçe yer alıp kutsal törende bir hizaya gelmesidir." "Sınıf, zenginlik, rütbe ayırdı bilmeksizin bir hizada boy göstermek" olarak da "sosyal sınıflı toplum vurguncusunun" pek göze alamayacağı bir "demokrasi"dir. Bu toplumun şöleni ise oruçtur ve ilkesi, "yemek çevresinde bütün Müslümanların bir askercil demokrasi demir disiplinine uyarak hep birden (şah-geda-efendi-köle) gündüz aç ve susuz kalıp, gece İftar-Sahur şölenine katılmasıdır" (2000a: 100). Araplar ile Türklerin ilk toplum yapısının namaz ve oruç açısından tıpatıp uygun düştüğünü düşünen Kıvılcımlı, Osmanlı toplumunun "ilkel komünizm gelenek göreneğinin kılına dokundurmamaya sonuna dek önem verdiğini" savunur. Ona göre, ilkel komünanın armağanı olan ilk Osmanlı demokrasisi, namaz biçiminde organize edilmişti. Kıvılcımlı namaza böyle bir rol atfederken, sonradan ezbere yatıp kalkma şeklinde soysuzlaştırıldığını ve onun "asıl kutsal anlamının" "herkesin, bu arada devlet başkanıyla halkın birbirlerini karşılıklı olarak yoklaması" olduğunu belirtir. Böyle bir perspektiften, Cuma namazı ise, özellikle "cemaat (komünite) halinde kılınan" bir namaz olarak, "devlet başkanının bizzat Müslümanlara o hafta içinde geçenler üzerinde hesap vermesi"ni içeriyordu. Kıvılcımlı'ya göre okunan "hutbe" sonradan soysuzlaştırılmış ve "Arapça bir tekerleme övgü"ve dönüştürülmüş olsa da, aslında devlet başkanının halk önünde hesap vermesine işaret ediyordu.

Kıvılcımlı, Türkiye halkının "bu dünyayı değil, ahireti (öbür dünyayı) özlediğini" ve "yaşama çabası dururken, beş vakit namazlarında, cennete kavuşmanın hasretini tespih gibi çektiğini" söylüyor. Tam da bu ahiret inancı Kıvılcımlı'nın söyleminde bir bakıma Batı'daki halk hareketlerinde görülen mileneryanizmin (binyılcılığın) karşılığı gibi görünüyor: "Neresidir o 'ahiret'? Zengin, fakir, sultan, dilenci, ağa, köylü, herkesin anadan doğduğu gibi eşit olduğu bir ülkücü yaşantı evrenidir. Bu evrenin düzeni, İslâm toprak ekonomisindeki dirlik anayasa veren şeriatça kurulmuştur. Bunu aklından çıkaramıyor köylümüz. Şu dünyada bulamadığı 'mahşer' devrimini ve 'mizan' sosyal adaletini başka dünyada olsun aramak zorunda kalıyor" (2000a: 247). Böylesi bir bakıştan, finans kapital de "içimizdeki şeytan" olarak görünür: "Rüzgâr eken Finans-Kapital tekelcileri ile omuzdaşları Tefeci-Bezirgân soyguncuları, hiç beklemedikleri yerlerinden fırtına ile biçilecekterdir. Modern toplum firavunların, nemrutların kan içinde batan antika 'Ahiret' düzeni değildir. Her gün geveledikleri 'Mizan günü' onlara şahdamarlarından ve kursaklarından daha yakındır. İşsizlik ve pahalılık işkencesi ateşinde yanan çoluk çocuğu ile halk, onlardan sokak ortasında resmen genç öldürtmenin hesabını da yaman soracaktır."[5] Kıvılcımlı, "kadın sosyal 'sınıfımız'"ı tartışırken bile, "gericilik"e karşı "İslâmlığın kutsal ihtilalciliği"ni vurgular. Kıvılcımlı'nın gericilik eleştirisi, finans kapitalin oyuncağı olmanın yanı sıra, "Hulefây'ı Râşidîn geleneğini çamura boğmak" üzerinde de odaklanır: "Muhammed Dini, kendi çağı için veryüzünün en devrimci, en ihtilalci hareketidir. Ama tarihin önüne geçilmez çarkları altında ezilerek geri kaldığı için, her İstibdat, hele Finans-Kapital zorbalığı, İslâmlığı bir 'Gericilik' mekanizması gibi gösterip kullanmayı pek becerir. Ve Müslüman kılığı sayılan Softa ve Derviş biçimliler, 'Gericiliğin' anadan doğma sözcüsü ve yetkilisi durumuna kolayca getirilebilirler... Derviş Vahdeti, öylesi softalardandır. İslâmlığın kutsal ihtilalciliği ile en

ulak ilişki bilmez. Tam tersine, Müslümanlığın Hulefây'ı Râşidîn çağında bıraktırılmış bütün devrimci prensiplerini ve geleneklerini tersine çevirmenin usta demagogudur. Muhammed'in ruhaniyetini derebeğivari karşı-devrimciliğe âlet eden uluslararası Finans-Kapitalin sistemlice yetiştirilmiş kurnaz uşağıdır."[6]

Mahşeri tahayyülde devrimci bir özlemin izlerini bulan böyle bir perspektifin Cumhuriyet Türkiyesi'nde İslâm ve laiklik tartışmalarının odağında yer alan İmam Hatiplere ilişkin yaklaşımı da, Alayoğlu'nun (2003) dikkat çektiği üzere, oldukça farklıdır. Kıvılcımlı'ya göre, antikomünizmle özdeşleştirilen İmam-Hatipli "dünyasından geçmiş yılgın fakir köylünün, işçi sınıfı içine yuvarlanan, yaşamak isteyen yavrusudur" ve Batı'daki "İşçi Papazları" gibi, Türkiye'de de "Marksizmi tartışan" İmam-Hatipli gençler yetişiyor ve yetişecektir: "[İmam-Hatipliler] Bir gün 'Mülk Tanrınındır' diyen, Tefeciliği (Rıbâ'yı) birinci haram sayan Kuran'ı Kerim'i dikkatle okuyup anlıyacaktır. Yavaş yavaş: Finans–Kapital ile Tefeci–Bezirgânlığın vurguncu iratçılık, faizcilik (Rıbâ) olduğunu öğrendi mi, gençler ve işçilerle arasına kan sokmuş soyguncuların canavar yüzlerine Allah'ın emriyle tükürecektir."[7] Kıvılcımlı (1999), Al-i İmran Suresi'ni incelerken de, "Allah'ı da olabildiğince tanınmaz hale getirip 'Komoniz' düşmanı yapan" din bezirgânlarına karşı, İmam-Hatip'lerde Marksizmi de tartışan "fakir-fukara İslâm çocukları"nın kendilerini maşa olarak kullanan elleri bir gün yakacaklarını söyler. Otuz beş yıl sonra geriye dönüp bakıldığında, Kıvılcımlı'nın İmam-Hatiplere ilişkin bu umudunun "ham hayal" olduğu düşünülebilir elbette. Ancak bu sözler, bugün bize bir tarihsel zorunluluk olarak gerçekleşmiş (veya gerçekleşmemiş) gibi görünen şeylerin bir nebze de olsa olumsal bir tarafı da olduğunu hatırlatıyor. Kıvılcımlı'yı orijinal kılan şeylerden biri de, geliştirmeye çalıştığı devrim stratejisinde "fakir-fukara İslâm çocukları"nı insiyaki bir şekilde dışlamak yerine, dâhil etmeyi öngörmesidir. Bu çocuklar, Kıvılcımlı söyleminin "kutsal ihtilalci" uğrağının failleri gibi tasavvur edilirler.

İslâm'ın bir politik-ideolojik öğe olarak Kıvılcımlı söylemine eklemlenmesi, yalnızca Kıvılcımlı'nın yazılı metinlerinde kendini göstermez. Zira Doktor'un gündelik hayat pratiklerinde de İslâmî ritüeller en azından kısmen yer bulur. Sözgelimi Kundakçı'nın (2005: 153) anlattıklarından, bizzat Doktor'un okuttuğu söylentisi doğru olmasa bile, Vatan Partili tutukluların (Mümin Kökrek ve Osman Kamucu) Sultanahmet Cezaevi'nde defalarca diğer koğuşlara giderek mevlit okuduklarını anlıyoruz. Kundakçı'nın söylediklerine göre, "[Kamucu] sık sık ilahiler okurdu, Kuran'dan ayetler okuyarak bir konuyu anlatırdı. Hepimiz ağzımızı açarak dinlerdik Osman Kamucu'yu. Bana da birkaç ayet öğretmiştir. Yani din aleyhtarlığı, Kemalist laisizm gibi bir tavır içinde hiç değildik." Dahası Doktor bayramlaşmaları da "çok ciddiye alırmış": Erkenden kalkıp en temiz elbisesini giyer, yakasına kırmızı bir gül takar ve sabah saat 7'de bayramlaşmaya hazır olurmuş. Nitekim Zihni Anadol da (1994: 209), Doktor'un bayram kutlaması karşısında herkesin şaşırdığını, onun ise bunu "bir yenilenme, bir işkenceden, sıkıntıdan yıkanıp arınma" olarak gördüğünü söylüyor. Benzer şekilde, Doktor, Reşat Fuat Baraner'in cenaze namazını kılar (Kundakçı, 2005: 146) ve hatta Rasih Nuri İleri'nin[8] anlattığına göre, safa girmek istemeyen arkadaşlarına "Bırakın bu küçük burjuva radikalizmini. Bizim geleneğimiz ölülerimizin ardından musalla taşı karşısında safla durmaktır" diyerek onları da namaza durdurur.

Kıvılcımlı'nın İslâmî referansları "bir istismar olarak değil, bir reçete olarak değil, gerçekten o sözlerin doğruluğuna kendisi inandığı için" kullandığını belirten Kundakçı (2005: 152-4), Doktor'un "yaşantısının böyle olduğunu", diğer komünistlerden çok farklı, "bohem" olma-

yan bir hayat yaşadığını söylüyor. Bir bakıma, Doktor'un devrimciliğinde dervişane bir yön vardır. Zira Korcan'ın (1994: 196) belirttiği gibi, "derviş dedelerimizin hayranı"dır ve onlar gibi "ıh demeden" çile doldurmuştur. Nitekim *Yol Anıları*'nda (1998: 23), kaçak ve hasta olduğu son döneminde koruyucusu olan delikanlıya "Biz dervişiz, yavrum... Çile doldurmak vız gelir bize" der ve kendisini "yaban illerde Veysel Karani"ye benzetir. İlginçtir ki, Kıvılcımlı –Kundakçı ve Göksu'nun (2006: 107-17) anlattıkları üzere– Türk muhafazakârlığının önemli bir figürü olan ve "gerçek, ama gerçek komünistlerin Peygamber sofrasında yeri vardır" dediği rivayet edilen Nurettin Topçu ile de görüşür ve *Sosyalist* gazetesinde Topçu'nun bir konferansı "haber yapılır". Bu buluşma, her ikisi de kendi cenahlarından "İslâm" ve "sosyalizm" ile bağ kuran istisnai figürlerin istisnai bir buluşmasıdır; ama Doktor'un dervişane çilesi ile "millet mistiği"nin "mukaddes azab"ı arasındaki bağ tesadüfî olmasa gerektir.

Kıvılcımlı'nın dinsellik vurgusunun teorik-politik arka planında "bilincin hayatın oldukça gerisinden geldiği" argümanının yattığını söyleyebiliriz: "Büyü fal-kehanet-burç din ve benzeri bilinç simgeleri gibi duran ifadelerimiz, tarihsel determinizmin belirli toplumsal gelişim aşamalarını yansıttığı gibi, aynı zamanda, bilinçaltımızda bu simgeleri yorumları söyleten determinizmlerin etkilerini barındırır. Bu etkiler, yaşanan toplum biçimlerine göre durmaksızın bilinç yüzeyine çıkmak ve kendilerini ifade etmek için fırsat kollarlar... Toplum kendisini üretirken ister istemez hayatın yorumlanışını da yeniden ve yeniden üretmek zorunda kalır. Ama bu üretiş gerçek bir bilinç olamadıkça, daima bilinçlere çıkarılması gereken determinizmin bilinçaltı etkileri sürer" (Kıvılcımlı, 1999). Çelişkili de olsa, Kıvılcımlı'nın söylemi teleolojik ve indirgemeci bir perspektiften uzak durmanın ipuçlarını verir. "Bilincin geriden gelmesi" ve "bilinçaltı etkiler" vurguları, Kıvılcımlı'nın tarihsel-kültürel dinamiklerin etkililiğini anlama ve gösterme çabasının nedenini ortaya koyar. Bu açıdan, Kıvılcımlı'nın İslâm ve Osmanlı geleneğine dönerek tarihi yeniden yazmasının, tarihte saklı kalan "kültürel artığı" ortaya çıkarmaya matuf olduğunu düşünebiliriz: "Halkın niçin bugün de, hâlâ namaza o denli önem verdiği bir bulmaca-bilmece değildir. Halk namazda, ilkel komüna kankardeşliğinin biçimce olsun insanlar arasında yürürlükte kalmasını ister." "Cennet"te de geride bırakılmış olan ilkel sosyalizmin eşit kardeşliğine duyulan "dinmez bir nostalji" bulan Kıvılcımlı (1994: 170), halkın kültürel bilinçdışında gömülü bulunan, –Bloch'un terimleriyle– "artık" veya "henüz" bilincinde olunmayan ütopik özlemi bulup çıkarmak ister gibidir. Hülasa, Doktor'un külliyatını *Umut İlkesi*'nden doğru okumak da mümkündür.

İLKEL SOSYALİZM, GELENEĞİN İCADI VE SOL

Hobsbawm'ın (1983: 13) işaret ettiği üzere, devrimci hareketler de dâhil çok çeşitli siyasal hareketler "halkın geçmişi"ne, popüler kültürel geleneklere, sembollere, anlatılara, kahramanlara başvurarak kendilerine bir tarihsel köken bulmuşlar ve yaratmak istedikleri "yeni insan"ı –Gramsci'nin terimleriyle "yeni kolektif iradeyi"– bu kökende temellendirmişlerdir. Popüler-kültürel geleneklerin seçilerek, ayıklanarak, işlenerek ve yeni bir bağlamda yeni bir söylemsel komplekse yerleştirilerek icat edilmesi, bir hegemonik pratik olarak, ideolojik-politik söylemlerin –yine Gramsci'nin terimleriyle– "ortak duyu"yla rezonansını hedefler. Bu anlamıyla geleneğin icadı, Türkiye'de, tek parti dönemi Kemalizminden ülkücü ve İslâmcı hareketlere kadar çeşitli ideolojik-politik söylemlerde söz konusu olmuştur. Sosyal demokrasi ve sosyalist ha-



Türkiye sosyalist hareketinde İslam üzerine Kıvılcımlı kadar kafa yormuş çok az insana rastlanır. Kimi zaman dini dönüştürmeye çalışıyormuş görüntüsü verse de, dinle ilgisini ancak Latin Amerika'daki örneklerle karşılaştırmak sözkonusu olabilir. Kiliseye mazlumların hesabını soran devrimci rahiplere benzer şekilde Kıvılcımlı da halka dindeki eşitliğe sahip çıkması için ve bunu eşit bir mesafeden yaparak seslenir.

reket düşünüldüğünde ise, bunun örnekleri arasında "demokratik sol"un kaynağı olarak "Türk İslâm tasavvufu" ve Türk halkının "toplumcu, eşitlikçi, dayanışmacı, demokratik değerleri" (Ecevit), "Türk halkının tarihsel direniş geleneği"nin ikonları olarak Şeyh Bedreddin, Pir Sultan Abdal ve Köroğlu gibi figürler, "halk sektörü"nün kaynağı veya "ekonomik sosyalizm" olarak "imece", semah, halay, "bacılık", "delikanlılık" ve "dervişanelik" gibi çeşitli folk kültürel biçimler, anlatılar ve değerler sayılabilir.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Kıvılcımlı'nın tarihi "yeniden yazmasının" ardındaki temel saik Türkiye solunu tarihsel bir kökene dayandırmak ve popüler kültürel geleneğe bağlamaktır. Nitekim, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*'ne (2000a: 15-16) yazdığı önsöz bu kaygıyı açıkça ortaya koyar:

Düpedüz Burjuva Sosyalizmi görevini yerine getiriyor. 'Türk Milleti'nin, anadan doğma sosyalizm düşmanı olduğunu ispatlamak için onun başka silahı yoktur. Asıl maskeli haydut, açık burjuva ideolojisinden çok, burjuva sosyalizmidir ki, Türkiye halkının gelenek göreneklerini sosyalizme aykırı göstermekte başarı kazanabilir. Burjuva sosyalizminden de daha kancık ve tehlikeli olan 'susuş kumkuması', 'küçük burjuva sosyalizmi'nin keskin, çok 'Bilimsel', olağanüstü 'devrimci' kalleşlikleridir. Bu küçük burjuva sosyalizmi, Osmanlı Tarihinin Maddesini ve Ruhunu: 'Ortaçağ şövalye ruhuna körü körüne hayranlık' gibi gösterme hokkabazlığıyla, kendisine Marks'ı da yalancı şahit göstermek sabotajını yapıyor. Bu sabotaj için, köstebek yuvalarından kaçarak, her delikten bir kapma 'proletarya sosyalizmi' bayrağı uzatmaktan da sıkılmıyor. O zaman ne oluyor? Bir yığın genç enerjiler, küçük burjuva bilmişliklerini abartarak, birbirleriyle alafranga sosyalizm düellosu yaparak yırtınıyor, parçalanıyorlar. İşçinin, köylünün anlamadığı soğanlı sarımsaklı 'slogan' atmasyonlarıyla hareketi yığınlara yabancılaştırıyor. Değil milletin tarih

derinliklerinden kalma gelenek göreneklerinden yararlanmak, kırk yıllık en namuslu yakın hareket biçim ve parolalarımızı, Frenkçe'ye çevirip, sözde Öztürkçeyle makyajlayarak örtbas edebileceğini umuyor.

Temel bir derdi "Türkiye halkının ilericiliğe ve sosyalizme düşman olduğu" tezlerine karşı tezler formüle etmek olan Kıvılcımlı (2000a: 248), sosyalist hareketi "yığınlara yaklaştırmanın" imkânını ararken, halkın tarihsel-kültürel geleneğinde sosyalist bir damar bularak bu geleneği yeniden icat eder. Halk deyişlerinde ve dildeki sözcüklerde bile sosyalist bir gelenek keşfeder (Kıvılcımlı, 1974b). Ana kaynak ise, "Horasan erlerinin Orta Asya'dan getirdiği eşit, hür, demokrat kan kardeşliği düzeni"dir. Bu açıdan, Kıvılcımlı söyleminin Ecevit söylemiyle paralellikleri –daha doğrusu, Ecevit söyleminin Kıvılcımlı'nınkine yaklaşması– dikkate değerdir. Ecevit'in "demokratik sol" için bulduğu kaynaklar, Kıvılcımlı için sosyalizmin kaynaklarıdır: İmece ekonomik sosyalizme, "Şamanizm ile harmanlanmış Müslümanlık" ise kültürel sosyalizme işaret eder. Kıvılcımlı'ya (1980: 5-6) göre, Türk köylüsü "paşa babasının dadı-matmazelinden" yabancı dil öğrenmemiş olduğu için "sosyalizm" sözcüğünden hiç mi hiç anlamasa ve balık gibi içinde yaşadığı şeyin ne olduğunu bilmese de "kendine göre düpedüz bir sosyalizmi" yaşar. Kıvılcımlı (1980: 56-71), yine Ecevit söylemindeki yüceltilmiş halk imgesine benzer bir şekilde, eşit kankardeşliğini hâlâ yaşatan bu insanların "yalan ve hırsızlık bilmediklerini", "kişisel girişkenliği soysuzlaştırmayıp" "elbirliği ile kardeşçe kalkınmanın yolunu tuttuklarını", "sonsuz bir çalışma aşkıyla" yaşadıklarını vb. söyler.

Bununla birlikte, Kıvılcımlı'nın söyleminde, kimi muhafazakâr veya sol popülist söylemlerde olduğu gibi münhasıran romantik bir halk veya köylü imgesi kurulmaz. Kıvılcımlı (2005: 125), "aşağı tabakaya yukarıdan bakmaya alışmış burjuva aydınlarının böbürlenişini bir yana atmak" ve "kitlenin yaratıcı teşebbüsüne inanmak" gerektiğini düşünse de, "yüksek ilan-ı aşklar etmenin kitleye inanmak demek olmadığı" ve platonik kitle âşıklarının "hayatın dili olan kitlenin dilini anlamayarak çarçabuk şaşıp bezeceği" uyarısında da bulunur. Kıvılcımlı külliyatında halk imgesinin karmaşıklığının en önemli işaretlerinden biri 1968-1971 yılları arasında yazdığı ve ilk kez 1978'de yayınlanan "Kadın Sosyal 'Sınıfımız'" yazısında görülür.[9] Dönemi açısından Türkiye solu içinde "kadın sorunu"na ilişkin yazılmış belki de en önemli ve çarpıcı metin olan bu yazı "sayılmayanlar" olarak kadınlığın *potentia*'sına (kurucu gücüne) atıfla biter: "Kadının Modern toplumdaki 'Hiç'liği, tıpkı Antika toplumdaki Köleliğin 'Hiç'liğine benzer. Kadın, madem sosyal gelişkinin 'Hiç'e indirdiği gerçekliktir, bu 'Hiç'liğin diyalektik tepkisi önüne geçilmez bir güç olmaktan geri kalamaz. Kadını, erkekler tahakkümü ve saltanatı istediği denli 'Hiçe' saysın, onun kritik 'Hepliğe' varan momentleri toplumda kaçınılmaz olabilir. O tepki, bütün yasak edilmiş güçler gibi, yeraltında, gizli, sağır, derinden derine işleyen bir güçtür." Türk köyünde "ilkel sosyalist" gelenek keşfeden Doktor, kadınlığı tartışırken "gerçekliği kendi adıyla çağırmaktan çekinmeyelim" diyerek, köy kadınını köylülüğün "sömürge halkı" olarak niteler: "Köyün ilkel öntarih ekonomisinde egemen üst sınıf: Babahanlığın bütün olumlu yanlarını yitirmiş Köylü erkekleri'dir; alt sınıfı ne denli yumuşatılırsa yumuşatılsın, bir sosyal kast kadar donmuş ve sertleşmiş olduğu için 'sınıf' adını alabilecek ayrılıkta Köy Kadınları Sınıfı'dır." Dolayısıyla, köy her ne kadar ilkel sosyalist geleneği hâlâ yaşatıyorsa da, toplumsal cinsiyet açısından geleneğin "bütün olumlu yanları" yitirilmiştir. Bu bakıma, tarihsel-kültürel gelenekler, Kıvılcımlı söyleminde tayin edici uğraklar olarak ortaya çıkmakla birlik-

te, seçici bir şekilde, tali ve hatta kalıntısal olanlarının yeniden öne çıkarılması ve yeniden telaffuz edilmesi yoluyla yeniden eklemlenir (Krş. Gramsci, 1971: 195).

Öte yandan, Kıvılcımlı için ilkel göçebe sosyalizmi "modern nükleer bilim önünde kadim simyagerlik kadar geri ve olumsuz" kalır (1980: 80). Türk köyü, hem Kıvılcımlı'nın ele aldığı Karaözü örneğinde olduğu üzere "40 yıldır özlemle avunduklarımızı gerçekleştirmiş"tir ve hem de "nükleer dev gücü mavallarla uyuşturulmuş" bir haldedir. "Sosyal nükleer bilim"in onun "atom çekirdeğini" bulup çözerek, enerjisini açığa çıkarması gerekmektedir. Dolayısıyla, sosyalizmin varlığı/yokluğu diyalektiği Kıvılcımlı'nın halk ve tarihsel-kültürel gelenek ile kurduğu ilişkinin odağında yer alır. Betimleyici bir sözce olarak "işte orada"dır, "vardır"; edimsel bir sözce olarak ise eksiktir, açığa çıkarılmayı ve gerçekleştirilmeyi beklemektedir.

Kıvılcımlı, Türkiye solunun tarihinde "İslâm sorununa" ilişkin kapsamlı bir siyasal analiz geliştirmeye çalışmış olan tek figürdür. Kıvılcımlı'nın dinsellikle kurduğu teorik ve politik pratik ilişki, 1970'ler solunda, Alevilik ile kurulan bağlardan –az da olsa örnekleri görüldüğü üzere– "icabında" Cuma namazı için camiye gitmeye veya camisiz köye cami yapmaya kadar uzanan bir çizgi boyunca, büyük ölçüde "teorize edilmeden", kendiliğinden bir şekilde tezahür etmiştir. Türkiye solu, özellikle 1970'lerde belirginleştiği üzere, Alevi-Bektaşi geleneğine özgü kültürel motifler, imgeler ve ritüeller ile sosyalizm arasında neredeyse bir eşdeğerlik zinciri kurmuştur. Alevi-Bektaşi geleneğinin sosyalizm ile aynı "öz"e sahip olduğuna ilişkin ilk siyasal tahlillerinden biri de yine Kıvılcımlı'ya (1980) aittir. Hatta sonrası için değilse de, 1960'lar ve 1970'ler itibariyle bu ilişkinin kendiliğinden gelişen bir pratik olmanın ötesinde "teorize" edilmesinin ilk örneklerinden biridir bu metin. Ancak, Türkiye solunun tarihinin bütünü düşünüldüğünde, sosyalist siyasal söylem ile Alevilik arasındaki eklemlenme açısından Kıvılcımlı'nın çok özel bir konumu olduğunu söyleyemeyiz. Türkiye'nin "orijinallikleri" ile meşgul olan Kıvılcımlı söyleminin bu açıdan "orijinalliği" ise, Sünni İslâm ile kurduğu veya kurmaya teşebbüs ettiği bağda yatar. Bu açıdan, Kıvılcımlı'nın, Latin Amerika'da kurtuluş teolojisi ile Marksizm arasında kurulan ilişkiye benzer bir ilişkiyi Türkiye'de İslâm ile devrimci hareket arasında kurmaya niyet ettiğini söyleyebiliriz. Ancak onun bu girişimi akim kalmış ve solda kayda değer bir yankı bulmamıştır. Laçiner'in (2004) deyişiyle, İslâm felsefesi ve Batıni/tasavvuf geleneğinin "sosyalist dünya/insan kavrayışıyla anlamlı bir rezonansa" girmesi gerçekleşmemiş bir potansiyel olarak kalmıştır. Bunu söylerken, Türkiye solunun Sünni Müslümanlıkla ilişki kur(a)mamasının, Laçiner'in (2004: 470) de vurguladığı üzere, Sünniliğin sosyalizme karşı –Şiilik ile karşılaştırılamayacak ölçüde– katı ve adeta refleksif bir düşmanlık geliştirmesiyle ve Sünni İslâm'ın Türkiye'deki tarihiyle yakından ilgili olduğunu akılda tutmalıyız. Ancak, yine Laçiner'in (2004: 475) 1990'ların İslâmi hareketi bağlamında belirttiği gibi, sosyalist hareketin "Batıni/eşitlikçi tasavvuf geleneğinin izlerini aramak" veya "küllerini yeniden canlandırmak" gibi bir ihtiyacı duymamasının nedenleri arasında Alevilik ve Kemalizm ile ilişkilerinin yanı sıra, "formel kavrama, anlamlandırma tarzının" dini zihniyete veya Sünni akaidin empoze ettiği alışkanlıklara özgü olmayıp sosyalist düşünüşe de sızmış olmasını saymak gerekir. Sonuç olarak, Kıvılcımlı, İslâm ile kurduğu ilişki bakımından, İslâmcılığı Ali Şeriati gibi bir figür çıkar(a)mamış bir ülkenin "Marksist Ali Şeriati'si" gibidir. Bu bağlamda, 1970'lerdeki Türkiye solunun yine 1970'lerdeki İran solu ile karşılaştırılması, başka açılardan olduğu kadar, dinsellikle ilişkiler açısından da önemli çıkarımlar sunabilir (Krş. Behrooz, 2006).

Dünya solunun bugün sahip olduğu teorik-politik miras ve birikim ve ayrıca geç kapitalizmin karmaşık özgüllükleri karşısında Kıvılcımlı'nın "orijinal tezlerinin" bir siyasal sistematik olarak çoktan hükümsüz kaldığı düşünülebilir. Ancak, tekil öğeleri veya uğrakları bir tarafa bırakılırsa, Kıvılcımlı fikriyatının bize öğrettiği asıl şey, yoğun bir yerlilik/yerellik kaygısı ve vurgusunu sancılı bir şekilde de olsa evrenselcilik ile telif etmenin, Türkiye'nin özgüllükleri ile dünya solunun/Marksizmin teorik sorunlarını aynı zeminde ve iç içe düşünmenin nasıl verimli olabileceğidir. Bu anlamda, Marx nasıl geç sosyal teoride bir hayalet olarak dolaşmaya devam ediyorsa, Kıvılcımlı da Türkiye devrimci/sosyalist hareketinin söyleminde "var yok" bir hayalet olarak dolaşıyor. Solun hegemonik bir dil ve pratik üretmesinin can alıcı bir yönü "geleneğin muhafazakârların tekelinden çıkarılması" ise, Doktor Hikmet Kıvılcımlı'nın bize söyleyeceği çok şey var hâlâ. Tabii Doktor'un zamanından beri köprünün altından çok sular aktığını, sermaye mantığı ile muhafazakârlığın pek de mutsuz olmayan evliliğinin geleneğin anlamını sabitleme mücadelesinde epey yol almış olmasının işimizi daha da zorlaştırdığını bilerek. ❏

DİPNOTLAR

1 Bkz. Ertuğrul Kürkçü ile söyleşi. *Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*, Alaz Yayıncılık, İstanbul 1994 içinde. s. 166.

2 Burada konumuz olmamakla birlikte, Kıvılcımlı'nın sonradan "susmayı" tercih ettiği bir sorun olsa da, daha 1930'ların ilk yarısında, Kürt sorunu hakkında "Türk solu"nun ürettiği gelmiş geçmiş en önemli ve ufuk açıcı metinlerden birini yazdığını ve TKP Merkez Komitesine sunduğunu hatırlatmış olalım: "*İhtiyat Kuvvet: Milliyet (Şark)*" (http://www.kivilcimli.org/eserler/sark.html).

3 A.g.y., s. 154.

4 "Kadı İsrailoğlu Simavnalı Şeyh Bedreddin", *Sosyalist*, 20 Ocak 1966.

5 "Ve Millet Cinayetlerin Hesabını Soracaktır!." *Sosyalist*, 5 Ocak 1971.

6 "Kadın Sosyal 'Sınıfımız'", http://www.kivilcimli.org/eserler/kadin.html.

7 "Ve Millet Cinayetlerin Hesabını Soracaktır!" *Sosyalist*, 5 Ocak 1971.

8 *Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*, Alaz Yayıncılık, İstanbul 1994 içindeki söyleşisi, s. 183

9 "Kadın Sosyal 'Sınıfımız'", http://www.kivilcimli.org/eserler/kadin.html.

Yakın Tarihimizde Siyaset, İdeoloji ve Bilim

TANER TİMUR

20. yüzyılın başlarında bilim ile siyasetin ilişkileri üzerinde düşünen Max Weber, Batılı toplumlarda gelişen iş bölümüne işaretle, "artık hiç kimse, tam bir uzmanlaşmaya dayanmadan bilim alanında yetkin bir şeyler yaptığından emin olamaz," diyordu.[1] Bilim artık kolektif bir ürün haline gelmiş, bilimsel araştırmanın daha çok kişisel çabalara dayandığı eski çağlar, alimlerin "özel laboratuar"lara sahip olduğu Aydınlanma yüzyılı geride kalmıştı. Böyle olunca elbette ki siyasal iktidarın müdahaleleri de artacak, hatta bilim ve teknolojinin modern devletlerde bir politik ve ideolojik araç haline geldiği iddia edilecekti.[2]

Weber, modernleşmeyi toplum yönetiminde "rasyonelleşme" ve "büyülerin sona ermesi" olarak betimlemiştir ve ona göre Antik Yunan'da "kavram"ın, Rönesans'ta da "tecrübe"nin keşfedilmesi bilim tarihinde iki büyük dönemin temel taşlarını oluşturdular. Modern bilim, Batı'da, iş bölümünün hızla gelişmesi ile mitlerin, putların, resmî dinlerin, ayin ve ibadetlerin "büyülerini" kaybettiği (*Entzauberung*) ve toplumun "seküler"leştiği bir ortamda doğmuştu ve serbestçe gelişebilmesi için de siyasal müdahalelerin dışında kalmalıydı.

Aslında, Weber'in bilimsel gelişmede saptadığı iki ana dönem, sadece tarihî bir farklılaşmayı dile getirmiyordu, aynı zamanda coğrafi ve eşzamanlı bir ayrışmayı da gözlerimizin önüne seriyordu. "Değerler" alanını "olgular" alanından titizlikle ayıran sosyolog, bu konuda Alman ve Fransız kültür ortamlarını örnek olarak vermiş ve şunu söylemiştir: "Alman kültürü ile Fransız kültürü arasındaki farkı *bilimsel olarak* nasıl saptayacağımızı hiç bilmiyorum (vurgu Weber'in)."[3] Bilimsel gerçeklerle kültürel değerler birbirinden ayrılınca, artık siyasetçinin bilime müdahalesi de kabul edilemez bir olgu haline gelecekti. Hatta bilim adamının kendisi bile bilim yapan kurumlarda siyasal görüşlerini ve "değer hükümlerini" bir yana bırakıp (*Wertfreiheit*), sadece nedensellik ilişkileriyle uğraşmalıydı.

Değerler ve kültürler arasındaki farklar çağdaş bilimleri sınıflamaya çalışan epistemologları yakından ilgilendiren bir konu olmuştur. Ne var ki çağdaş toplumlardaki bilim anlayışları arasındaki farklar, ulusal kültür ve değer farklarına indirgenemez. Bunları da belirleyen sosyo-ekonomik gelişme düzeyleri, bireylerin "bilimsel gerçek" anlayışını belirleyen öğelerden biri, hatta bunların en önemlisidir. Weber bunu yadsımamakla beraber, daha çok öznelci (sübjektivist) ve "değer" odaklı bir

kuram geliştirmiştir. Böylece, göreselci düşünüre göre, toplumsal yaşamda "gerçekler" farklı kültürlere göre değişen, öznel bir biçimde kurgulanmış "değer"lere dayanır ve bu bağlamda "bilimsel gerçekler" de kültürlere göre farklılaşan değerlerin dışında bir anlam taşımazlar. Bu demektir ki Batı uygarlığının yaratmış olduğu "bilimsel gerçek"leri, başka kültürlerin aradığı "gerçek"lerle karşılaştıramayız; bunlar aynı şey değildir. "(Batılı bilimsel) gerçeğin bir değeri olduğuna inanmayanlara," diyor ünlü sosyolog, "bilimimizin araçlarıyla bir şey arz edemeyiz; çünkü bilimsel gerçek bir doğa verisi değildir, bazı uygarlıkların ürünüdür."[4] Aynı bağlamda, Weber, bakışını Çin ve İslâm uygarlıklarına çevirerek şunları söylemiştir: "Çin ve İslâm ülkelerinde bizim üniversitelerimizle ya da hiç olmazsa yüksek okullarımızla az çok benzerlik gösteren her türlü yüksek öğretim kurumuna rastlayabiliriz; fakat rasyonel, sistematik ve uzmanlaşmış bir bilimsel araştırma ile yetkin bir *uzmanlar heyeti* bizdeki belirleyici öneme yaklaşan bir derecede başka hiçbir yerde mevcut olmadılar (vurgu Weber'in)."[5] İşte yüz yıl kadar önce, Weber'in farklı uygarlıklarda bilim anlayışı ve bilimsel gerçekler konusunu irdelerken saptadığı noktalar bunlardır ve bunları iki cümlede şöyle özetleyebiliriz: 1) Çağdaş bilim Batı uygarlığının ürünüdür ve bilimsel gerçekler ancak Batı uygarlığında "değer" haline gelmişlerdir; 2) Bilim *olması gerekenle* değil, *olanla* uğraşır ve bu niteliğiyle de siyasal müdahalelerin dışında kalmalıdır.

İlginçtir ki, Weber'den elli yıl önce de Marx aynı konuda çözümlemeler yapmış ve o da Weber gibi Almanya'yı bilim açısından komşularıyla karşılaştırmıştı. Fakat tarihî maddeciliğin kurucusunun perspektifi Weber'inkinden çok farklıdır.

Marx da eşitsiz gelişmelerin harmanlandığı bir dünyaya "göreselci" bir pencereden bakar ve farklı gelişme düzeyindeki toplumsal formasyonların ancak farklı "kuram"larla açıklanabileceğini ileri sürer. Bunun en çarpıcı örneğini de kendi ülkesine, Almanya'ya, İngiltere'den iktisat ilminin "ithali" konusunda vermiştir.

Bu nasıl olmuştur?

18. yüzyılda İngiltere ve Fransa'ya göre kapitalist gelişmede geri kalmış olan Almanya'nın üniversitelerinde iktisadi konular, "kameral bilimler" denilen idari, mali ve ahlâki bilgiler çerçevesinde öğretiliyordu. Marx, "bilgi salatası" diyerek alay ettiği *kameral* öğretinin yerini daha sonra "iktisat ilmi"nin nasıl aldığını *Kapital*'de şu cümlelerle anlatmıştır: "Almanya'da bugüne kadar ekonomi politik, (kapitalizm gelişmediği için) yabancı bir ilim olarak kaldı. Orada canlı bir zeminden yoksundu. İngiltere ve Fransa'dan mamul bir madde gibi ithal edildi; onu öğreten Alman profesörlerin kendileri de öğrenci kaldılar ve kendilerine ait olmayan bir realitenin teorik ifadesi, ellerinde, küçük burjuva evrenlerinden ve ters yönden yorumladıkları bir avuç dogmaya dönüştü."[6]

Kuşkusuz, Marx'ın, bilimi de tarihsel süreç içinde açıklayan bu gözlemleri, tüm 19. ve 20. yüzyıllar boyunca sömürge ve yarı sömürge dünyasında Batılıların kurdukları ve "Batı bilimi" öğreten üniversitelerin (18. yüzyıl Almanya'sından çok daha çarpıcı boyutlardaki) bilim-ideoloji ikilemini de çok iyi sergiliyorlar. Fakat Marx'ta bu saptama, olguları gözlemek ve açıklamakla yetinen bilim adamının spekülatif düşünceleri anlamına gelmiyordu. Daha düşünce hayatının ilk yıllarında Feuerbach'ı "insan etkinliğinin nesnel etkinlik (praksis) olduğunu kavrayamamakla" eleştiren ve insan düşüncesi için gerçeklere ulaşma sorununun *teorik* değil *pratik* bir sorun olduğunu söyleyen Marx, kuşkusuz, bilim-siyaset ilişkilerine de Weber'den çok farklı bir şekilde bakıyor ve bilimi toplumsal dönüşümün bir aracı olarak görüyordu. Bu demektir ki, Weber, Batılı olmayan toplumlara, 'bunlar farklı değerlere sahipler, bu yüzden Batı'nın bi-



Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devreden Batılılaşma-modernleşme sürecinde, bilim bir gereklilik olarak tarif edilmesine karşı pragmatik bir tarzla alımlandı. Yalnızca maddi gelişmeyi hedefleyen, toplumsal devrimlerle bilimsel devrimler arasındaki ilişkiyi hesaba katmayan bu bakış açısı modernleşme ile ilişkisini de maddi düzeyde ele aldı.

limsel gerçeklerini anlamıyorlar!" diye bakarken, Marksist perspektifte bu bakış "dünyayı değiştirmeye" yönelik, pratik (devrimci) bir bakıştır.[7]

Çağımızda bilim kritiği (epistemoloji) tartışmaları, elbette ki burada çok genel düzeyde değindiğim Marx ve Weber'in görüşlerinden ibaret değildir. Hatta, günümüzde söz konusu tartışmalarda bu iki düşünürün adları artık en ön planda da bulunmuyorlar. Ne var ki, en sık rastlanan şekillerde, örneğin Canguilhem, Althusser, Foucault, Bourdieu, Gadamer, Habermas vb. gibi düşünürlerin çalışmalarında karşılaştığımız epistemoloji tartışmaları, ilhamını şu veya bu ölçüde Marx ya da Weber'den alıyorlar. Bu yüzden, Türkiye'de, yakın tarihimizde ilmin gelişmesini ve siyasetle ilişkisini irdelerken, çözümlemelerini alt-yapı (Marx) ve üst-yapı (Weber) düzeylerinde yaptıkları için bir ölçüde antinomik nitelik taşıyan Marx ve Weber'in öğretilerini gözden uzak tutmamamız gerekecektir.[8]

OSMANLI BİLİMİNDEN BATI BİLİMİNE

Siyasal tarihimizi, çoğu kez kesin bir kopukluk şeklinde algıladığımız saltanat-Cumhuriyet ikilemi çerçevesinde düşünüyoruz. Fakat bu ayrımın zihniyet yapıları ve bilim anlayışı açısından da kesin bir kopuşu ifade ettiğini söyleyebilir miyiz? Ve de medreseden Darülfünun'a geçişimizi bu kopukluğun örgütsel ifadesi sayabilir miyiz?

Osmanlı devletinde ilk darülfünun hazırlıklarına 1840'larda başlandığı, hatta bir İtalyan mimarın da darülfünun binasını yapmakla görevlendirildiği anımsanırsa, bu konuda daha çok bir evrimden söz edebileceğimiz açıktır. Oysa bu evrimin gelişen iş bölümü ve artan üretim güçleri, yani iç dinamikler sayesinde olduğunu iddia etmek güç görünüyor. Bizde çağdaş bilim anlayışının gelişmesinde karşılaşılan engeller, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlılarda bir sanayi devrimine zemin oluşturacak "ulus-devlet" yapısını kur-

İsmail Beşikçi

MURAT ÇELİKKAN

"Bu ülkede Kürtler de var," dediği için, üstelik bunu bir sosyolog olarak söylediği için yaşamının 18 yılını cezaevinde geçirmiş bir aydın. Yapıtları hâlâ "sakıncalı" kabul edilen bir bilim insanı. Yazıları, röportajları ve konuşmaları nedeniyle hakkında hâlâ Genelkurmay Başkanlığı'nın suç duyurusunda bulunduğu, bağımsız yargının savcılarının da hakkında dava açtığı ve kovuşturma yürüttüğü "sakıncalı" biri.

İsmail Beşikçi, 36 kitabı, çok sayıda makalesi olan bir araştırmacı, teorisyen, bilim insanı, sosyolog ve siyasetçi. Hakkında kapsamlı bir biyografi yok, yapıtları üstüne kayda değer bir eleştiri veya inceleme de. İsmail Beşikçi, kuşkusuz derin ve geniş kapsamlı bir çalışmayı hak ediyor. Ancak ilk kitabını yayımlayıp, ilk tezlerini ileri sürdüğünden bu yana geçen 38 yıl boyunca, Beşikçi ve görüşleri "sakıncalı" yaftasından kurtulamamış olacak ki, "özgür üniversite"de de bir çalışmanın konusu olamamış. Devletin, Beşikçi konusunda ortaya koyduğu örnek, üniversite mensuplarını da bilim ve ifade özgürlüğü açısından kısıtlamış, belirlemiş. 1969 yılından bu yana "Kürtler", "Kürdistan", "Türkiye'de bilim ve resmi ideoloji", "Ortadoğu" hakkında çalışmalar yapmış bir bilim insanının yapıtlarını mutlaka yazıldıkları dönem çerçevesi içinde değerlendirmek gerekiyor. Beşikçi, siyaset ve akademi dünyasında '90'lardan sonra yükselen "etnisite" konusunda henüz bugünkü akademik birikim olmadan yazmaya başlamış. Kemalizmle erken hesaplaşmasını bugün yine de genel bir modernite yaklaşımı çerçevesinde okumak mümkün.

Örneğin Kemalist hareket kendini antiemperyalist, antisömürgeci olarak değerlendiriyor. ...Kemalist hareketin İngilizlerle mücadelesinin özü, antiemperyalist değildir. Çünkü her iki tarafın da isteği Musul ve Kerkük'ün kendilerinde kalmasıdır. Kürdistan *üzerinde yürütülen bir mücadele vardır.* Kürdistan*'dan daha fazla pay koparmanın mücadelesi. Bu mücadelenin antiemperyalist bir içeriği*

maktaki güçlüklerin türevi olmuştur. Bu bakımdan bizde de bilim anlayışının iki döneminden söz etsek bile bunların, başlangıçta, Weber'in vurguladığı dönemler (*kavramsal* bilimden *tecrübi* bilime geçiş) olduğunu söylemek mümkün değildir.

Osmanlılar, Ortaçağ İslâm geleneği çerçevesinde ilimleri akli ve naklî bilimler olarak ikiye ayırıyorlardı. Ne var ki hikmet ve felsefe gibi akla dayanan ilimler de, Abbasi devrinin eski Yunan düşüncesiyle diyalog kuran kültür devriminden sonra donmuş ve onlar da "naklî ilimler" şekline dönüşmüştü. Bu ilimler Osmanlı devletinde yüzyıllar boyunca büyük ustaların tefsiri ve tefsirlerin tefsiri şeklinde, korporatif usta-çırak ilişkileri içinde öğretilmiştir.

17. yüzyılın büyük âlimi Kâtip Çelebi dev eseri *Keşfü'z-Zunûn*'da üç yüz kadar ilim sayar ve bunları anlatan on beş bin kadar esere gönderme yapar.[9] Bunlar günümüzde daha çok tarihî değer taşıyorlar ve yaşadıkları ölçüde de, çok az istisna

yoktur. (Yeni Aşama Röportajı, 1987/*Kendini Keşfeden Ulus Kürtler*)

Beşikçi ve yapıtları hakkında kapsamlı çalışmaların yapılmamış olmasını neye borçluyuz? Muhalif sol kesimlerin de Kemalizm etkisiyle, bu "tehlikeli" konulara giren aydına sıcak bakmamasına mı? "Enternasyonalizm" düsturunun ulusal mücadelelere uygulamada çoğunlukla baskın çıkmış olmasına mı? Böylesi bir çalışma için kaçınılmaz olan bazı alıntıların, hâlâ "suç" kabul edilmesi olasılığına mı? Ya da yazdığı hemen her kitap yasaklanmış, bu yapıtlarının bedelini yıllarca cezaevinde geçirmiş bir insanın resmî ideoloji tarafından "sakıncalı" bulunup, unutturulmasına teslim olmamızda mı? Neden ne olursa olsun, Beşikçi'nin yalnızlığı, görmezden gelinmesi, ne sosyalizm ne de demokrasi mücadelesi içinde bir türlü yeterince hatırlanmaması sonucunu doğurmuş. Söz konusu olan Kemalist ideolojinin çok erken bir eleştirisine girmiş, bugün hâlâ nesnel bir yaklaşımla ele alamadığımız Kürt sorununa "uluslararası sömürge *Kurdistan*" diye erken isim koyanlarından biri olmuş, bu süre içinde güncel gelişmeleri takip etmekle kalmayıp, eleştirileri ve tespitlerini açıklıkla yapmayı sürdürmüş biri.



İsmail Beşikçi araştırma ve yazılarından dolayı mahkeme ve tutukluluklarla yer etti zihinlerde. Türkiye'de bu cesamette bir örneğine ancak DTCF tasfiyesinde rastladığımız yargılamalar 80'ler ve 90'larda da devam etti.

İsmail Beşikçi, en azından bilimsel özgürlük ve ifade özgürlüğü açısından bugün Türkiye'de bir efsane kabul edilmesi gereken bir isim. Yazdığı söz konusu 36 kitaptan 32'si yasaklanmış bir bilim insanı. Hayat hikâyesinden hem Türkiye demokrasi, bilim ve ifade özgürlüğü tarihini izlemek, hem de Kürt

dışında, çağdışı zihniyet kalıplarını besliyorlar.[10] Bu zihniyet yapısı, 19. yüzyılın ortalarından itibaren, kapitalist üretim biçimi içinde oluşan ve özgür tartışmaya zemin teşkil eden bir ortamın ("sivil toplumun") oluşmasıyla değil, uluslararası ilişkiler sarmalında biçimlenen "Doğu Sorunu"na gündelik ve pragmatik çözümler arayan bir yönetici zümrenin çabalarıyla değişmeye başlamıştır.

Böyle bir değişim süreci sağlıklı sayılabilir mi?

Bu değişim sürecinin hiç de sağlıklı sayılamayacağı son dönem Osmanlı aydınlarının da bilincinde oldukları bir husustu. Örneğin, İkinci Meşrutiyet dönemindeki "skolastik zihniyet" tartışmalarını ve bazı düşünürlerin bu konuda söylediklerini bugün de ilgiyle okuyabiliriz. Bunlardan Yusuf Akçura bu skolastik tartışmalarına katılarak, aslında, Osmanlıların "*Garplılaşma*" dedikleri sürecin anormalliğini eleştirmişti. Düşünüre göre, bu süreçle birlikte, nasıl eskiden medreseliler

meselesi açısından onu tamamen ayrı bir yere koymak mümkün. Bu yazı her ikisini de yapma iddiasında değil. Sadece Beşikçi'nin tanınması, unutulmaması, özgünlüğü ve öncülüğü konusunda bir hatırlatma çabası....

HAYATI VE CEZAEVLERİ SÜRECİ

Çorum'un İskilip ilçesinde bakkallık yapan bir babanın dördüncü çocuğu olarak dünyaya geldi (1939) İsmail Beşikçi. Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi (1962). Askerlik görevini Bitlis ve Hakkâri'de tamamladı (1962-1964). *Bîrnebûn Dergisi*'nin kendisiyle yaptığı bir röportajda, Kürtlerle ilk tanışıklığı, ilk karşılaşmasının 1960'larda, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "tahsil içi staj" çerçevesinde olduğunu anlatıyor. 1961 yılı yaz aylarında, Elazığ'a gittiğini, Keban, Karakoçan, Palu, Baden, Baskil gibi ilçelerde çalıştığını, Kürtlerle ilgili ilk böyle karşılaştığını açıklıyor. Bu süre içinde, sorunlarını anlatmak için ilçeye gelen köylülerin kaymakamlarla tercüman aracılığıyla konuştuklarını fark ettiğini belirtiyor. "İlçelerde kaymakamlara olayın boyutunu sordum, bana 'bu tür işlerin üzerinde durma, daha çok gençsin,' diyorlardı. Kaldığımız sürenin sonunda bizden rapor isteniyordu. Ben yazdığım raporda, karşılaştığım bu sorunun incelenmesi gerektiğini yazmıştım. Dönüşte hocalarla konuştum, onlar da 'böyle şeylerle ilgilenme,' diyorlardı... O sıralar SBF'de *Türkiye'nin Toplumsal ve Etnik Yapısı* diye bir ders vardı. Fakat hocalar, Kürt lafını ağza almıyorlar, sadece Türk halkından, Türk toplumundan söz ediyorlardı. Kürtlerden söz etmenin de tehlikeli olduğunu vurguluyorlardı. Bu vurgulamadan hemen sonra, Kürtlerin aslının Türk olduğunu, Kürtçe diye bir dil olmadığını belirtiyorlardı. ... Tercümanlar, inkârlar, yasaklar, tehditler düşüncemi alt üst ediyordu. "

> *...60'lı yılların sonunda DTCF Profesörler Heyeti tarafından hazırlanmış gizli bir rapor elime geçti. Rapora göre 'Doğu sorununun çözümü için, devletin, Doğu'daki halkın Türk olduğunu, dillerinin Türkçe'den başka bir dil olmadığını anlatması gerekir,' deniyordu. Bunun için, 'üniversiteler ve basın da dahil bütün kurum ve kuruluşlar bu yönde yazılar yazmalıdır,' direktifi veriliyordu. Rapor, Başbakanlığın isteği üzerine hazırlanıyor...* (Yeni Aşama Röportajı, 1987/*Kendini Keşfeden Ulus Kürtler*)

Fakülteyi bitirdikten çok kısa bir süre sonra, kaymakamlık stajı yaptığını, As-

ve ulema Arap-İslâm klasiklerine ve onları yorumlayan ustalara körü körüne bağlı kalmışlarsa, şimdi de mektepliler ve "*münevverler*" Batılı kaynaklara aynı şekilde, eleştirel espriden yoksun bir biçimde yaklaşmaya başlamışlardı. Kısaca, eskiden "İmam-ı Ali'den, Muhiddin-i Arabî'den, Hafız veya Sadi'den bir formül alırlar ve ona istinaden muhakemelerini yürütürler(di). Yeni muharrirlerimizde ise yine aynı esaret (vardı). Fakat bu defa Şark imam ve müellifleri yerine Garp muharrirleri, feylesofları kaim oldu. Bu sefer muhakemelerimizin senedi Rousseau, Spencer, Buchner, Demoulins, hatta Gustave Le Bon oldu."[11] Yusuf Akçura'dan bu satırları nakleden Muallim Cevdet'in şu yorumu da, sanırız, tamamlayıcı ve aydınlatıcı olacaktır: "Şimdiye kadar yüksek dereceli adamlarımızdan hiç kimse, bizim garptan malumat çalan muharrir ve müelliflerimizin de ekseriya filan ve falan feylesofun, filan kitabın, filan mezhebin bilâtahkik (incelenmeden) tellalı olma-

kerliği Bitlis'te yaptığını; 1963 yılında, yaz aylarında, Başkale, Yüksekova, Şemdinli yörelerinde bulunduğunu, bu sırada da sınırda, Mele Mustafa Barzani önderliğinde, Irak'a karşı ayaklanan Kürtlerin hareketi sırasında, silahlı Kürtlerle de karşılaştığını belirtiyor.

1960'lı yılların Kürtler açısından şöyle bir önemi var: Barzani'nin Moskova'dan dönmesi. Güney Kürdistan'da yeni bir süreç başlatıyor. Buradaki kımıldanma, Türkiye'deki Kürtleri de şu ya da bu biçimde etkiliyor. İşte 'bu kıpırdanmaların önüne nasıl geçebiliriz?' düşüncesi ağalıkla, şeyhlikle mücadele edilmesi gerektiği kanısına varmalarına neden olmuş. SBF'deki hocaların varmış olduğu bu kanı bence yanlış algılamanın sonucu. Çünkü, yani onlara göre Kürtler kıpırdanıyorsa, ulusal haklardan söz ediyorsa, bunun arkasında ağalar var. Çözümü de ağaların etkinliğini kırmakta, toprak reformu yapmakta görüyorlar. (Yeni Aşama Röportajı, 1987/*Kendini Keşfeden Ulus Kürtler*)

Beşikçi, Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde sosyoloji asistanlığına kabul edilerek 1964-1970 yılları arasında bu üniversitede çalıştı. Remzi İnanç, bir röportajında bu dönemle ilgili şu bilgileri veriyor: "Erzurum'da Atatürk Üniversitesi'nde görevli asistan İsmail Beşikçi, o sıra yayımladığı incelemesi ve derslerinde anlattığı konular nedeniyle idarî soruşturmaya uğramıştır (1968)." Bir yıl sonra doktora tezi *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar/Göçebe Alikan Aşireti* yayımlanır (Doğan Y., 1969). Beşikçi ilk ve son kez bu kitabının kapağında Dr. unvanını kullanmıştır.

Bu yıllar, aynı zamanda birçoğunu Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) düzenlediği, bazıları ise yine TİP tarafından desteklenen fakat öncülüğünü Kürt genç ve aydınlarının yürüttüğü Doğu Mitingleri'nin başladığı yıllar. İlk miting 16 Eylül 1967'de Diyarbakır'da yapılıyor. Daha çok doğu-batı eşitsizliğinin eleştirildiği, karakol yerine yatırım taleplerinin dile getirildiği mitingler, Kürt kimliğinin tanınması ve Kürt haklarıyla ilgili talepler de içeriyor, Cumhuriyet tarihinde ilk kez kitle gösterileriyle Kürt istemleri dile getirilmiş oluyor. Diyarbakır Mitingi'ni, 24 Eylül 1967'de Silvan, 1 Ekim'de Siverek, 8 Ekim'de Batman, 15 Ekim'de Tunceli, 22 Ekim'de Ağrı mitingi izliyor. Yine Kürt gençlerince 19 Kasım'da Ankara'da bir Doğu Mitingi düzenleniyor. Beşikçi, bu mitinglerin bir kısmına katılıyor ve Doğu Mitingleriyle ilgili bir çalışma yapıyor.

sından ileri gidemediğini, bu kadar açık iddia ve işaret edememişti."[12]

Yusuf Akçura ve Muallim Cevdet, yukarıda aktardığımız gözlemlerinde, aslında Weber'in söylediğinden farklı olarak, "Doğulu" bir kültürün ürünü olan yeni Osmanlı "münevver"lerinin "Batılı" düşünceyi ve bilimi bir "değer" yaptıklarına, hatta kutsal bir değer yaptıklarına işaret ediyorlar. Fakat buna rağmen Osmanlı toplumuna o dönemde "çağdaş bilim"in girdiğini söyleyebilir miyiz? Bunu zaten o toplumda Batılı düşünceleri yüceltenler de söylemiyorlar ve durumu yeni bir skolastik zihniyetin oluşumu çerçevesinde tartışıyorlar.

O halde bu durumu nasıl değerlendireceğiz?

Sanıyorum ki, burada, Marx'ın Almanya'ya 18. yüzyılda iktisat ilminin "ithali" konusunda söylediklerini anımsayarak, konuya daha sağlıklı bir biçimde yaklaşabilir ve durumu şöyle betimleyebiliriz: Osmanlı toplumunun Batılı bilimi benim-

Doğu Mitingleri'nin Analizi (1967). İşte soruşturmaya uğrayan çalışması bu.

1969 yılında *Doğu Anadolu'nun Düzeni- Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller* isimli çalışmasını yayımlıyor. Bu kitap Atatürk Üniversitesi'ndeki öğretim görevine son verilmesine neden oluyor (1970). Danıştay'ın yürütmenin durdurulması kararı da ilgililerce uygulanmıyor. Ankara'ya dönüyor. Beşikçi, kitabı ve hakkındaki idari soruşturma nedeniyle işsiz olarak Ankara'ya döndüğünde bir yıllık evli.

1971 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne kabul edildi Beşikçi. Ne var ki, bir süre sonra Atatürk Üniversitesi profesörlerinin ihbarı üzerine, Diyarbakır Sıkıyönetim Komutanlığı tarafından tutuklandı. Gerekçe *Doğu Anadolu'nun Düzeni* adlı kitabıyla, *Ant* dergisinde yayımlanan bir makalesi ve derslerinde anlattığı konulardır. Bu, İsmail Beşikçi'nin cezaeviyle ilk tanışmasıdır.

1974 affıyla cezaevinden çıktı, ancak Ankara Üniversitesi'ne yeniden kabul edilmedi. Çalışmalarını bağımsız olarak sürdürdü. Kürt ve Türk tarihi ve sosyolojisi üzerine üç kitaplık bir dizi yayımladı: *Bilim Yöntemi, Türkiye'deki Uygulama- 1: Kürtlerin Mecburi İskânı* (1977); *Bilim Yöntemi, Türkiye'deki Uygulama 2 Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi ve Kürt Sorunu* (1978); *Bilim Yöntemi, Türkiye'de ki Uygulama 3 Cumhuriyet Halk Fırkasının Tüzüğü ve Kürt Sorunu* (1978). Bu kitapları nedeniyle açılan davalar sonucunda 1979-1981 yıllarını da cezaevinde geçirdi. Serbest kaldıktan iki ay sonra, İsviçre Yazarlar Birliği Başkanı'na yazdığı bir mektup nedeniyle "Türkiye'nin yurtdışındaki itibarını sarstığı" gerekçesiyle 10 yıla mahkûm oldu ve 1987 yılına kadar cezaevinde kaldı. 1990 Mart ayında tekrar cezaevine girdi ve Temmuz 1990'da çıktı. 1991 Mart ayında tekrar tutuklandı, aynı yıl Nisan ayında tahliye oldu. 1991 Temmuz ayında tekrar cezaevine girdi, Ekim 1991'de çıkmasına karşın daha önce 1979 yılında ceza aldığı *Bilim Yöntemi, Türkiye'de ki Uygulama 1 Kürtlerin Mecburi İskânı* adlı kitabı nedeniyle tekrar tutuklandı.

Gerisini Remzi İnanç'tan dinleyelim:

1993'ün Kasım ayı başlarında ailesini ziyaret için İskilip'te iken, o günkü Hürriyet *gazetesinin iç sayfalarından birinde, fazla dikkat edilmezse görülmeyecek küçük bir haber yer almıştır: Beşikçi'nin cezası onaylandı. O sıra bu haberi okuyanlardan Beşikçi'nin ilçede olduğunu bilen hemşehrilerinden birkaçı, vakit geçirme-*

semede karşılaştığı sorunlar "değer" planındaki zıtlıklardan çok, bu zıtlıkları da büyük ölçüde yaratan farklı maddi gelişme düzeylerinden kaynaklanıyordu. Bu bakımdan o dönemde asıl çözümlenmesi (ve değiştirilmesi) gereken şey de bu farklı sosyo-ekonomik düzey ve Avrupa ile (bu farklılığı yeniden üreten) ilişki şeklimiz idi.

Son dönem Osmanlı aydınları, içinde bulundukları farklılığı "gerilik" olarak algılıyorlardı ve bu gerilikten kurtulmak için Batı bilim ve teknolojisini benimsemek gerektiğini de artık medrese hocaları bile yadsımıyordu. Fakat, görebildiğim kadarıyla, sorunun kökenini en iyi kavrayan ve ifade edenlerden biri Ahmet Mithat Efendi olmuştur. Gerçekten de 19. yüzyılda Osmanlı devletinin Batı ile kurduğu yarı kolonyal ilişkilerin yarattığı eziklik duyguları ve kompleksler içinde, bir kısım aydınlar şanlı geçmişe eğilir ve modellerini orada buldukları İslâm kahramanlarında (Selahaddin Eyyubi, Cela-

den C. Savcılığı'na ihbarda bulunur. 'Cezası onaylanmış bir adam nasıl olur da serbest dolaşır?'

Önce savcılık fazla önemsemez, ama ihbarın ardı arkası kesilmeyince, Beşikçi gözaltına alınır. Böylelikle doğup büyüdüğü İskilip'te de, bir rastlantı sonucu iki hafta tutukluluk yaşar.

On beş gün sonra gönderildiği Ankara Kapalı Merkez Cezaevi'nde konukluğu uzun sürer; 1996 Şubatı'nda İstanbul Metris Cezaevi'ne, aynı yılın sonunda da Bursa Cezaevi'ne gönderilir. İsmail Beşikçi, çıkarılan basın affı kapsamında, 15 Eylül 1999'da şartlı olarak salıverilir. 1999 yılında yapılan sınırlı yasal düzenleme sonucu tahliye olduğunda hakkında toplam 100 yıl hapis ve 10 milyar lira para cezası verilmişti.

Bugün ne doğduğu İskilip ile ilgili web sitelerinin birinde ne de 1964 yılında çalışmaya başlayarak, altı yıl öğretim görevlisi olduğu ve doktorasını tamamladığı Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin sitelerinde adına rastlanmıyor. Yani hâlâ "sakıncalı".

Beşikçi, ilk tutuklandığı 1971 ile son tahliye edildiği 1999 arasındaki 28 yılın 18'ini içeride geçirdi. Eşi Leman Hanım (emekli öğretmen) on sekiz yıl mahpus yolu gözledi. Beşikçi, bütün bu cezaevi sürecini ülkesinin Doğu ve Güneydoğu bölgeleri üzerinde yaptığı sosyolojik araştırma ve tespitler nedeniyle yaşadı.

ÇALIŞMA KOŞULLARI

İsmail Beşikçi'nin 1991 yılında Yurt Kitap Yayın tarafından yayımlanan *Başkaldırının Koşulları* adlı kitabı, Cumhuriyet savcılarının İsmail Beşikçi hakkındaki iddialarından ve Beşikçi'nin DGM savcılarına verdiği yanıtlardan oluşuyor. Beşikçi'nin bu hesaplaşma yazıları tutuklu bulunduğu Ankara Merkez Kapalı Cezaevi'nde kaleme alınmış.

Yine Yurt Yayınları tarafından 1991 yılında yayımlanan *Ortadoğu'da Devlet Terörü* adlı kitabında yer alan "Sömürgeler Kararanamelerle Yönetilir" adlı çalışması yayımlanmak üzere gazeteye gönderilmiş, ancak matbaa sahipleri "eğer bu yazıda ısrar ederseniz gazetenizi basmam," diyerek yayımlanmamıştır. Yine bu kitapta yayımlanan "Kürt Kadınlarının Gerillaya Katılmasının Anlamı" adlı çalışması 430 sayılı kanun hükmündeki kararname nedeniyle çok eksik olarak ve yanlışlarla yayımlandı.

Aslına bakılırsa bu bilgiler mutlaka eksik. Cezaevi tarihlerini toparlamakta bile çok zorlandım. Çünkü Kürtlerle ilgili kitaplar ve araştırmaların yazarı

leddin Harzemşah, Tarık bin Ziyad vb.) ararken, Ahmet Mithat Efendi çok daha gerçekçi bir tablo çizmişti.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlı devleti, ileri Batı ülkelerinden birkaç yüz yıl geri kalmıştı ve bu yüzden uygulanacak kalkınma politikası da Batı'daki liberal doktrinler değil, XIV. Louis'nin ünlü maliye nazırı Colbert'in ve onu izleyen fizyokratların (Mithat Efendi defalarca Dr. Quesnay'ın adını anar) politikası olmalıydı. Bu konuda açılan tartışmada, bir müderrisin kendisine "Colbert zamanının çoktan geçtiğini" söylemesi üzerine Mithat Efendi "güldüğünü" söyler ve şunları ekler: "Bizim için Colbert zamanının, geçmek şöyle dursun, henüz hulûl bile etmemiş (başlamamış) olduğunu anladım."[13]

Aslında âlimimiz, bunu daha yıllarca önce, "ekonomi politik fennini tederrüs eder (öğretir) ve Adam Smith'in yeni kaidesini öğrenir iken", bu durumun öğrencilerde "âcib (şaşırtıcı) ve garib fikirler

Türk kökenli İsmail Beşikçi hakkında yayımlanmış bir biyografi çalışması yok. Kitaplarından ve verdiği röportajlardan da kendi hakkında konuşmayı fazla sevmeyen bir insan olduğu anlaşılıyor. İnternet sayesinde 1987 yılında Nobel Barış Ödülü adayları arasında olduğunu öğreniyorum. Yattığı yılları ve verilen cezaları sıralamaya çalıştım ancak bu tarihten sonrası için bulduğum bir başka kovuşturmadan bahsetmeden geçemeyeceğim: "Genelkurmay Başkanlığı'nın yaptığı suç duyurusu ile Bakırköy Cumhuriyet Başsavcılığı, Sosyolog İsmail Beşikçi hakkında, 'halkı kin ve düşmanlığa tahrik ettiği' iddiasıyla dava açtı." Tarih 2007. Bu haberden de anlaşılıyor ki, devlet de Genelkurmay da İsmail Beşikçi'nin peşini bırakmaya niyetli değil.

Beşikçi, Esmer dergisinin Aralık 2005 sayısında yayımlanan "Konuşmadık, Bastırdık" başlıklı yazısı nedeniyle mahkemelik olmuş bu sefer. Gerekçe: Beşikçi'nin yazısındaki "...Ama Kürt çocukları her gün 'Türküm, doğruyum, çalışkanım... Varlığım Türk varlığına armağan olsun..' diye ant içiyor. Bu ant, Kürtlerin yaşadığı alanlarda Türk egemenlik sisteminin ayrılmaz bir parçası olmuş..." ifadelerinde suç unsuru olduğu ileri sürülmüş ve 'Basın yoluyla halkın kin ve düşmanlığa tahrik edildiği' iddia edilen davada Beşikçi hakkında, 18 aydan 4.5 yıla kadar hapis cezası istenmiş.

ULUSLARARASI SÖMÜRGE VE KÜRT HALKI

Beşikçi açısından Kürt sorunu, *Kürdistan* ve ulusal kurtuluş tezleri erken oluşmuş tezlerdir. "Kürt sorunu azınlık sorunu değildir. Kürt sorunu, *Kürdistan*'ın ve Kürt ulusunun İngiliz ve Fransız emperyalizminin Kemalistlerle, Arap ve Fars monarşileriyle yaptığı işbirliği sonucu bölünmesi, parçalanması ve paylaşılması ve Kürt ulusunun bağımsız devlet kurma hakkının gasp edilmesiyle ilgili bir sorundur. Sorunun emperyalizmle ve sömürgecilikle ilgili cephesi kısaca budur." (*ARD* televizyonuna yazılı yanıtlar 1990/*Kendini Keşfeden Ulus Kürtler*)

Bu emperyalist paylaşımın bir sonucu sömürge niteliği bile taşımayan *Kürdistan* ise, bir diğer sonuç da bu sürecin Kürt halkı ve Kürt aydınlarına etkisidir.

Sorunun ikinci cephesi Kürdistan*'la, Kürt ulusuyla ilgilidir..... Tarihin belli bir döneminde böl-yönet politikasının hedefi olan bir ulus, çok büyük bir darbe yemiş demektir.. Böl-yönet politikası ulusun beynini dağıtmakta-*

yarattığına" tanık olduğu zaman anlamıştır. Ne var ki resmî öğretim, olması gerekenin tam tersinedir. Ve Mithat Efendi burukluk içinde sorar: "Bunca kütübhâneler dolusu hakâyıktan (hakikatlerden) sarf-ı nazar edip de bir Mekteb-i Mülkiye'de, bir Mekteb-i Hukuk'ta tedris olunan birkaç yüz sahifeli ekonominin, yalnız Adam Smith usûlünden ibaret bulunan ve elyevm kendi memleketlerince de kabul olunmamış ve tatbik edilmemiş ilme mi esir olalım?"[14]

İkinci Meşrutiyet yıllarının fikir hayatı, elbette ki bilim zihniyeti-skolastik zihniyet tartışmalarından ibaret kalmadı. Bilim dünyasında yaşanan bunca eziklikten sonra, bu arada Darülfünun'a dönüşmüş olan ilim kurumlarının siyasal iktidara karşı kendilerini nasıl savunabilecekleri, bunun için nasıl bir örgütlenme biçiminin gerekli olduğu da tartışılan konular arasındaydı. Bu tartışmalar meyvelerini ancak Mütareke'de verdiler ve Türkiye'de ilk "üniversite özerkliği" 1919'da İstanbul



Beşikçi, ilk çalışması Doğu Anadolu'nun Düzeni*'nden itibaren akademya içerisinde ve devlet gözünde bir anlamda "yasaklanmıştı". Yıllarca sadece iktisadi düzensizlikler ve yetersizliklerden ibaret görülen "Doğu Sorunu"nun Kürt yüzünü göstermek tehlikeli addedilmişti.*

dır, iskeletini parçalamaktadır. Böyle darbe yiyen bir ulus, bir daha kendini toparlayamamaktadır. Leş gibi yerde serili kalmaktadır... (agk.)

Beşikçi, Kürtlerin bu "yere serili hali", Türk ve Kürt aydınlarının tutumu hakkında 1990 tarihinde *Deng*'de yayımlanan bir söyleşisinde şunları eklemektedir: "Türk aydınının Kürt sorununa bakışı olumsuzdur. Türk aydınının Kürt sorununa daha demokratik bir pencereden bakmasını sağlayacak tek güç, Kürtlerin kendi toplumlarına, Kürt toplumuna ilişkin çabalarıdır. Günümüze kadar Türk aydınları, Türk solcuları, Kürt hareketlerini hep, 'milliyetçi' hareketler olarak değerlendirmişlerdir. 'Milliyetçi' kavramını bir saptamadan çok bir suçlama, bir aşağılama aracı olarak kullanmışlardır... 'Şeyh Said ayaklanması milliyetçi bir hareket değildir, İngiliz emperyalizminin kışkırtmasıdır,' derken de, '1960'lı, 1970'li

Darülfünunu'na kazandırılan statü ile gerçekleşti.

TOPLUM BİLİMLERİNİN SINIFSAL DAYANAKLARI VE DEVLET

Osmanlı devletinde bilim özgürlüğünün işlev ve öneminin Abdülhamit rejimine tepki oluşturan Meşrutiyet yıllarında anlaşılmış olmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Asıl sorgulanması gereken husus, bu dönemde Osmanlı coğrafyasında gerçek bir özgürlüğe zemin oluşturacak toplumsal güçlerin oluşup oluşmadığı konusunda yatıyor. Başka bir deyişle bu özgürlük hangi güçlere *dayanacak*, hangi güçlere karşı *korunacaktır*? Bu konuda yine Batı ile bir karşılaştırma yapmadan ve Batı'daki gelişmenin özgül yönlerini anımsamadan Osmanlı toplumundaki gelişmeleri anlamaya imkân bulunmadığını sanıyorum.

Batı'da insan ve toplum bilimleri, sınıf çelişkilerinin motor rolü oynadığı bir evrim içinde, yükselen kapitalizmi rasyonel-

ve 1980'li yıllarda Kürt hareketleri enternasyonalist, devrimci hareketler değildir, milliyetçi hareketlerdir,' derken de bu temel düşünce egemendir."

Böyle bir suçlama karşısında Kürt aydınlarının, devrimcilerinin düşünceleri, tavır ve davranışları ise ilginçtir. Bu tür suçlamalarla karşı karşıya kalmak istemeyen Kürtler de, düşüncelerini, tavır ve davranışlarını, Kürt halkının gelişen demokratik özlemlerine ve isteklerine göre planlamadılar. Bundan çekindiler. Böylece Türk solundan gelebilecek oklardan korunmaya çalıştılar.

Kendi yaklaşımı ve durduğu noktayı ise bu soruna ilişkin yaklaşımlarının temelini oluşturan bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "Ben bu konularda çok farklı şeyler düşünüyorum. Kürtlerde eksik olan sosyalist düşünce, sosyalist tavır ve davranış değildir... Kürtlerde eksik olan millî duygudur. Kürtlerde millî duygu eksikliği vardır. Güçlü millî duyguları olmayan bir ulus sağlıklı devrimciler üretemez...."

İLK KURŞUN TEORİSİ

'90'lı yıllara gelindiğinde Beşikçi artık dikkatini PKK hareketine yöneltmiştir. 1992 yılında bu konuda bir kitabı yayımlanır. Beşikçi, İsmail ((1992), *PKK Üzerine Düşünceler Özgürlüğün Bedeli*, Melsa Yayınları. Kitabının önsözünde şunları söylemektedir: "12 Mart 1990-25 Temmuz 1990 tarihleri arasında İstanbul Sağmalcılar Cezaevi'nde kaldım. 20 Mart 1991-14 Nisan 1991; 1 Ağustos 1991-31 Ekim 1991; 25 Kasım 1991-28 Kasım 1991 tarihleri arasında da, Ankara'da Merkez Cezaevi'nde tutuldum. Bu süreler içinde, PKK mensubu pek çok arkadaşla tanıştım... Konuşmalar ve tartışmalarla PKK'yı daha yakından tanıma olanağı buldum... PKK hakkında bildiklerim daha çok bana anlatılanlar kadardır; gerek PKK'nın yayın organlarından, gerek başka siyasal akımların yayın organlarından öğrenebildiklerim kadardır... Bu süreçte *Serxwebun* dergisi adına bir röportaj da yapıldı."

İşte o röportajda, PKK hareketi hakkındaki görüşlerini şöyle ifade eder:

15 Ağustos 1984 atılımını... İlk kurşun olarak değerlendirmek mümkündür. İlk kurşunu sıkmış bir halkın geriletilmesi pek kolay değildir. Zira ilk kurşun çok büyük birikimlerin, çok büyük çalışmaların, çabaların sonucunda meydana gelmektedir. Ayrıca

leştiren ve meşru kılan güçlerle bu sistemin yarattığı sömürü mekanizmalarını ve yabancılaşmaları ortadan kaldırmak isteyen güçler arasındaki çatışma zemininde, antagonik bir yapı içinde doğdu. Kapitalizmin liberal çağında burjuvazinin bu konuda öncü ve devrimci bir işlev gördüğü bugün genellikle kabul edilen bir husustur. Ne var ki Fransız Devrimi'ni hemen izleyen yıllardan itibaren kapitalizmin yarattığı yeni tip bir yoksulluk (pauper, pauperism, proleterya) olgusu ile birlikte, sınıfsal dayanağı farklı olan bir toplumsal bilim anlayışı da ortaya çıkmıştı. Bu gelişmeye işaret eden Britanyalı bir toplum bilimci, E. J. Yeo, daha 1820'lerde "bazı işçi sınıfı ve orta sınıf gruplarında" üniversiteye olan inancın sarsıldığını ve "toplum bilimlerinin tüm dallarının kültür derneklerinde, sosyal hareketlerde; gazete, dergi ve kitaplarda ve benzeri bir sürü *akademi dışı* kurumlarda" üretildiğini ve iletildiğini not etmiştir.[15] Aynı yazar, egemen akıma ters düşen bu eğilimi "aşağıdan yukarıya sosyal bilimler"

kendisi de çok büyük olanaklar, yeni yeni olanaklar hazırlamaktadır. Devrimci hareketi büyütmektedir, genişletmektedir, derinleştirmektedir. Gerillalar bu süreç içinde hem kendilerini hem de bağrında hareket ettikleri toplumu hızla değiştirmektedirler. Kadın, siyasal mücadeleye girmekte, silahlı mücadelede aktif olarak yer almaktadır. Kadının, siyasal mücadelede, gerilla mücadelesinde aktif olarak yer alması toplumun geleneksel değerlerini hızla çözmekte; daha modern, evrensel değerlerin oluşumuna hizmet etmektedir. Namus kavramının içeriği değişmektedir. Yurt için, ulus için, hakaret görmeden onurlu yaşamak için mücadele etmenin de namus gereği olduğu anlayışı yaygınlaşmaktadır. Gerilla şimdiye kadar Kürtlerde çok az görülen, eksik görülen millî duyguları, yurtseverlik duygularını da çoğaltmaktadır... genç kuşaklar, 15-20 yaş çağlarındaki gençler kesin olarak gerillaya yandaştırlar... Türk sömürgeciliğine karşı ilk kurşun sıkılmıştır. Kürt ulusunun diriliş mücadelesi elbette sürecektir. Derinleşerek, yaygınlaşarak...

Aşiret yapıları çözülmektedir. Toprak ağalığı sisteminde aşınmalar meydana gelmektedir. Bu tür geri ve gerici kurumlar ancak devletin, Kemalist ideolojinin desteği ve teşviki sayesinde ayakta tutulmaya çalışılmaktadır. Gerillaya yardımcı olan, gerillaya destek olan yurtsever toprak sahiplerinin yanında korucu olan ve bu ağa ile mücadele eden topraksız köylüler de vardır... fakat korucu olan topraksız köylü, toprak sahibi ağaya karşı, toprak sahibi olduğu için mücadele yürütememektedir. Yurtsever olduğu için, ulusal değerler taşıdığı için mücadele etmektedir... Gerillanın köylüleri iyice sarıp sarmaladığı anlaşılmaktadır... PKK ile birlikte Kürt hareketlerinin önderliğinin sınıfsal yapısında ve genel olarak Kürt hareketlerinin sınıfsal yapısında çok önemli bir değişiklik olmuştur. PKK işçilerin, yoksul köylülerin, devrimci değerlerle donanmış küçük burjuvaların, gençlerin, aydınların hareketidir. Bu özellikleriyle Kürdistan çapında önemli bir dönüşüme de işaret etmektedir.

Ancak PKK, 'İlk Kurşun Teorisi' ve ulusal mücadeleye odaklanması bakımından Beşikçi nezdinde kazandığı önem ve itibarı yıllar içinde koruyamaz. 2006 yılında *Dara Cibran* söyleşisinde Kürt hareketi ve süreç hakkında

olarak nitelemekte ve İngiltere'de özellikle J. Owen'in 1831'de kurduğu "*Yeni Toplum Bilimi Öğretimi İçin Kurum*"u bu hareketin önemli bir simgesi olarak göstermektedir.[16] Gerçekten de 19. yüzyılın başlarından itibaren Batı Avrupa'da sınıfsal hareketlerle sosyal bilimleri birbirini besleyen ve yansıtan iki etkinlik olarak görme eğilimi, günümüzde hayli yaygınlaşmıştır. Napolyon savaşlarının hemen ertesindeki dönemde "işçi sınıfı basınında ekonomi politiğe karşı değişen tutumu" inceleyen N. W. Thompson, 1816-1834 arasında "işçiler arasında klasik doktrinlerden farklı ve onlara karşı bir işçi sınıfı ekonomi politiğinin ortaya çıkarıldığını" saptamıştır. Başlangıçta antientelektüalist eğilimler taşıyan bu akım içinde bazı kuramcılar da, 1830'larda, "kötü ve övücü bir şekilde kullanılan" klasik doktrinleri bu yönlerinden temizlemek ve onları işçi sınıfının durumunu düzeltmek için kullanmak istemişlerdi.[17]

Ütopyacı sosyalizmden tarihî maddeciliğe giden bu gelişme[18] son yüzyıl içinde

genel değerlendirmeleri değişmese de giderek çok daha eleştirel bir pozisyon aldığını görüyoruz:

Bir zamanlar PKK'nin doğruları ifade ettiğini düşünüyordum. Güney Kürdistan'a ilişkin gelişmelerde, PKK'den ayrılmalar sürecinde, PKK haberlerinin doğru olduğunu düşünüyordum. Günümüzde ise, örneğin, Güney Kürdistan'la ilgili olarak Kürdistan Demokrat Partisi'nin veya Kürdistan Yurtseverler Birliği'nin anlatımlarına kulak vermek veya PKK'den ayrılanların gerekçelerini de dinlemek, değerlendirmek bir gereklilikir diye düşünüyorum. Abdullah Öcalan'ın yakalanıp Türkiye'ye getirilmesi, İmralı savunmaları bu algılamada önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Son yıllarda PKK durmadan 'barış'tan söz etmektedir. Bu "barış"ı neden öbür Kürt örgütleriyle veya kendisinden ayrılanlarla yapmıyor? Bu, ciddi olarak irdelenmesi gereken bir durumdur.

"İlk Kurşun" teorisinde ısrarlıyım. Yerine ve zamanına göre bir savunma da ilk kurşun olarak algılanabilir. Örneğin 12 Mart rejiminde Diyarbakır'da Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) savunması böyle algılanabilir. Ama 15-16 Ağustos 1984 atılımının daha farklı bir içeriği vardır. Sizlerin de başka türlü düşündüğünüzü sanmıyorum. Bu açıklama 1984 için geçerlidir. Abdullah Öcalan'ın yakalanıp İmralı'ya getirilmesine kadarki zaman dilimi için geçerlidir. Haziran 2004'te yeni başlayan mücadele için, yani ateşkesin sona erdirilmesi dönemi için geçerli değildir. Bu yeni durum İmralı'dan verilen bir talimatla gerçekleştirilmiştir. İmralı ise devletin çok yoğun bir denetimi altındadır. Savaş talimatı hangi koşullar içinde, hangi beklentilerle, böyle bir denetim altında, Kandil Dağı'na ulaştırılabilmiştir?

Yine 2006 yılında Bilgi Üniversitesi'nde Helsinki Yurttaşlar Derneği'nin düzenlediği ve kendisinin de konuşmacılarından olduğu Kürt Konferansı sonrasında *Milliyet* gazetesinden Derya Sazak'a verdiği bir söyleşide şunları söylemektedir:

• Öcalan, İmralı'ya girdikten sonra görüşleri değişti, artık "Dönemini kapattı" diye mi düşünüyorsunuz?

– Devletin elindeki bir adamdır. Devletin denetimi altındadır.

• Rahat konuşamıyor mu?

– Çok konuşuyor da işte konuştuğu zaman ancak devleti konuşabilir.

Batı'da (ve onun etkisiyle dünyada) tüm teori ve pratik uygulamalara damgasını vurmuştur. J. Habermas'ın kamusal alan (*Öffentlichkeit*) ve yaşam dünyası (*Lebenswelt*) kavramlarıyla incelediği ve 19. yüzyılın son çeyreğine kadar uzattığı bu dönem, Osmanlı devletinde nasıl yaşanmıştır? İşte Osmanlı devletinin Cumhuriyet'e de miras bıraktığı tüm gerilik ve anomalilerin kaynağı bu soruda yatmaktadır.

Yineleyelim: Osmanlı devletinde Batı bilimi iç dinamiklerle doğmamış, Batı'dan ithal edilmiştir. Böyle olunca, özgül toplumsal dayanaklardan yoksun bir bilim çabası da bilimsel kavramların çoğu kez farklı içeriklerle, skolastik biçimde kullanılmalarına yol açmıştır. Türkiye ancak kapitalistleşme sürecinde ilerledikçe bilimsel kavramlar daha reel içeriklere kavuşacaklar, (küresel kapitalizm anlamında) "evrensel" ilimle aramızdaki şizoid kopukluk azalacak, hatta giderek ortadan kalkacaktır. Bunun elbette Türkiye'de "gerçek bilim"in yerleşmesi anlamını taşıyacağını iddia etmiyorum. Daha

Çünkü devletin denetimi altındadır. Bunu kendimden biliyorum, 1985'te cezaevinden bir arkadaşıma mektup yazmıştım. Kürt sorunu konusunda. O mektubu bana iade ettiler ve dediler ki, "Sen cezaevinde de suç işliyorsun. Disiplin kovuşturması açacağız." Böyle bir durum, işte çok masum bir şey söylüyorsunuz, Kürtler diye... Ama Öcalan, örneğin "Savaş ilan ediyor"! "Devlet adım atmadı," diyor, "tekrar silaha başvurun." Bu kadar denetim altında bunu nasıl söyleyebilir? Demek ki, devletin de böyle bir istemi var. Kürt hareketiyle ilgili öneriler, dışarıdaki insanlar tarafından dile getirilmeli. İmralı tarafından değil. Kürtler adına ne tür siyaset yapılacaksa, dışarıdaki unsurlar var, Demokratik Toplum hareketi var, onlar fikir üretmeli. İmralı söylemi söz konusu olmamalı.

Beşikçi'nin yaklaşımındaki bu değişimi, PKK önderliğinin yakalanmış olması kadar, bu hareketin yıllar içinde "uluslararası sömürge Kürdistan"ın kurtuluşu ve kuruluşu konusunda çizgisindeki farklılıkta da aramak mümkün.

Beşikçi *Cibran* söyleşisinde "demokratik Cumhuriyet" tezini de eleştirmekten geri durmuyor:



Kürt sorunu alevlendikçe Beşikçi daha fazla göze battı. Araştırmalarını ciddiye almak, sorunun kökenlerine dair ne dediğine kulak kabartmak yerine, aldığı cezalar ağırlaştı.

Bu bakımdan Kemalizmin demokrasi anlayışıyla bağdaştığı söylenemez. Çağdaş demokrasilerde resmî ideolojiye dayalı bir siyasal toplumsal ve kültürel model geçerli değildir. "Demokratik Cumhuriyet" tezi de Kürt sorununun algılanması, kavranılması ve çözümü konusunda temel oluşturabilecek bir tez değildir. *Çünkü bu tez devletin demokratik olmasını, demokratikleşmesini, demokratikle-*

önce de işaret ettiğim gibi, "gerçek bilim"in ne olduğu, tekil ya da çoğul yapıda mı bulunduğu, çağdaş bilimin ideolojik nitelikte olup olmadığı günümüzde de hararetle tartışılan konular arasındadır. Bununla beraber bu konuda, üzerinde herkesin anlaşabileceği ortak bir nokta bulunuyor ki o da şudur: Bilim uğruna yapılan tüm çabalar ilke olarak "gerçeği bulma" idealine dayanmış ve bu çabaların olmazsa olmaz şartı da tam bir düşünce özgürlüğü olmuştur. Bu demektir ki bilimsel çabalar, sadece üniversite özerkliği ve akademik özgürlükler çerçevesinde yürütülebilecek etkinlikler değildir. Daha genel planda bir özgürlük ortamı olmadan, bunu garanti altına alan sosyal ve kurumsal yapılar oluşmadan gerçek anlamıyla bilimsel çalışmalar da yapılamaz. Bu durumda bir ülkede bilimsel gelişme sadece bilim yapanların çabalarının ve kavgalarının ürünü olamaz. Bunun için tüm demokratik güçlerin seferber olmaları ve özgürlüğü kısıtlayan tüm engelleri ortadan kaldırmaya çalışmaları gerekir.

şen devletin Kürtlere de bazı haklar vereceğini varsayıyor. Devlet ise demokratikleşmemekte ısrarlıdır.

Kürtler hakkında nereden nereye geldiğimiz konusunu da yine anılan Kürt Konferansı sonrasında şöyle özetlemekte:

Resmî görüşün bazı uygulamaları var, onlardan arınabilmek önemli. Geçmişte Kürtlerin varlığı inkâr edildi. Reformların çoğu da hayata geçmedi. 1991'de Süleyman Demirel "Kürt realitesini tanıyoruz," Mesut Yılmaz, "AB'nin yolu Diyarbakır'dan geçer," dedi. Son olarak Erdoğan "Devletin de geçmişte hataları olmuştur," dedi. Bunlar önemli. Ancak bu sözlerin arkasında durulmuyor... Üniversite ortamında çözümlerin tartışılması elbette önemli. Ancak buradaki tartışmaların içeriğine bakarak, devlet önemli bir adım atacak diyemeyiz herhalde.

Aslına bakılırsa 2005 yılında *Rızgari*'nin internet sayfasında yayımlanan bir söyleşisinde de Kürt Meselesi'nin çözümü konusunda fazla iyimser olmadığının izlerini sürüyoruz. Beşikçi, '70'li yılları bugünle karşılaştırdığında iki türlü tepki verebileceğini; birincisinin olumlu bir tepki olduğunu, örneğin "70'lerde Kürtler ve Kürtçe inkâr ediliyordu, yok sayılıyordu. Günümüzde Kürtler kendilerini fiilen kabul ettirdiler. Bugün, artık, Kürtçe dergiler, gazeteler, kitaplar yayımlanıyor," diyebileceğini belirtiyor. Olumsuz tepki olarak da, son 20-25 yıl içinde, çok yoğun, fedakâr bir mücadele yürütüldüğünü, ancak böyle bir mücadeleye rağmen kazanımların çok az olduğuna vurgu yapıyor.

Yıllarını düşündüklerini ifade etmek için yoğun bir mücadeleyle geçirmiş bir insanın kime dokunacaksa dokunsun eleştirilerini sakınmasını beklemek abes olur. "Barış", "çözüm" sözcüklerinin sık telaffuz edildiği bir ortamda Beşikçi, yine *Dara Cibran* söyleşisinde Kürt ve Türk aydınları ve siyasal hareketler ararsında da tartışma yaratmış bir konuda sorulan bir soru karşısında görüşlerini şöyle ifade ediyor:

• *Hikmet Fidan'ın öldürülmesinden sonra bunu kınadınız ve "bu cinayetin adı konmalıdır," dediniz. Hikmet Fidan öldürülen ilk muhalif değildi. Bu olayda gösterilen duyarlılık daha önce neden gösterilemedi?*

İsmail Beşikçi: Bu tür cinayetlere karşı her zaman duyarlı olunmalıdır. Daha öncekilerde bu duyarlılık gös-

Türkiye'de Cumhuriyet tarihimizde bilimsel çalışmalara set çeken engeller neler olmuştur? Ve bunlara karşı hangi güçler, hangi ilkeler çerçevesinde kavga vermişlerdir?

BİRİNCİ PERDE: ÖZERK ÜNİVERSİTE'DEN 1933 REFORMUNA...

Tarihimizde üniversite özerkliği kavramı ilk kez Meşrutiyet yıllarında ortaya atılmış ve ilk özerk üniversite de ancak Mütareke'den sonra, 21 Ekim 1919 tarihli *Osmanlı Darülfünunu Nizamnamesi* ile gerçekleştirilmişti. Fakat kendisi özgür olmayan bir ülkenin, üniversitesi de özgür olamayacağına göre bu girişim devamlı ve başarılı olamamıştır.[19]

Kemalist dönemde üniversite konusunda en önemli gelişme kuşkusuz 1933 Üniversite Reformu oldu. Tüm tarihimizde en radikal reformların yapıldığı yıllarda üniversiteye sıranın hayli geç gelmiş olması şaşırtıcı görünebilir. Öyle sanıyo-

-terilmediyse bu bir eksikliktir. Bugünlerdeyse, (Şubat 2006 ortaları) Kürdistan Yurtsever Demokrat Parti (PWD-K) Kurucu ve Koordinasyonu Kurulu Üyesi Kani Yılmaz'ın ve aynı partinin üyesi Serdar Kaya'nın Süleymaniye yakınlarında öldürüldüğü haberi geldi. Failler yine PKK'yi işaret ediyor. 25 yıla yakın bir süreden beri PKK içinde olan, daha sonra görüş ayrılığı nedeniyle örgütten ayrılıp PWD kurucuları arasında yer alan bir kişinin bu şekilde öldürülmesi Kürtlerin yaşadığı büyük bir dramdır. PKK en çok "barış"tan söz ediyor. Devletten "barış" talep ediyor. Kendisinden ayrılanlarla ve öbür Kürt örgütleriyle barışı gerçekleştiremeyenler, aradıkları "barış"a hiçbir zaman ulaşamazlar...

SON SÖZ YERİNE

Beşikçi için erken doğmuş bir aydın denebilir mi? 20 bilemediniz 30 yıl sonra doğmuş; yaptıklarını, söylediklerini böyle bir rötarla gerçekleştirmiş olsaydı, toplum bilimci olarak bambaşka bir hayatı olur muydu? Belki yanlış düşünüyorum. Tersini kuralım; doğduğu zamandan 20 ya da 30 yıl önce doğsaydı da, belki yine aynı konulara ilgi duyacak, benzer araştırmalar yapacak ve bunların sonucunda İstiklal Mahkemesi'nce idamla cezalandırılacaktı. Herhalde, hangi dönemde yaşarsa yaşasın, tarih boyunca resmi ideoloji karşıtı düşünceleri dile getirmiş ve bunun sonuçlarını bazen yaşamlarıyla, bazen hapisle, bazen de hayatları için düşüncelerini reddederek büyük bedel ödemiş insanlardan biri olacaktı. Güncel gelişmeleri takip edip yeni değerlendirmeler yapmakla birlikte temel tezlerinden vazgeçmemiş, görüşlerini bu tezler üzerine inşa etmiş, yıllardır savunduğu Kürtlerin özgürlüğü adına Kürtlerin önemli bir kısmından farklı düşündüğünü dile getirmekten de çekinmeyen bir bilim insanından ya da lügat anlamıyla bir aydından söz ediyoruz. Ne devletin resmî ideolojisine karşı çıkmak, ne de siyasallaşmış bir toplumun yaklaşımlarını eleştirmek veya aykırı düşüncelerini ifade etmekten çekinmiş biri o... "Düşünce suçlarına" ilişkin görüşlerini okuyunca bu tutumunu daha iyi anlamak mümkün:

İnsanlar iradelerini kullanarak hırsızlık yapmayabilirler, cinayete teşebbüs etmeyebilirler, dolandırıcılık yapmayabilirler, rüşvet almayabilirler... Bütün bunlar insanların iradelerini kul-

rum ki bizzat reformun yapılış şekli ve zamanı bir ölçüde bu gecikmenin açıklamasını da içeriyor.

Cumhuriyet Üniversitesi dönemin tüm devrimci atılımları gibi devrimci bir yöntemle kuruldu. 31 Mayıs 1933'te kabul edilen 2252 sayılı kanunla Darülfünun kapatılıyor ve 1 Ağustos 1933'te tekrar açılan kurum artık yepyeni bir kimlikle ortaya çıkıyordu.[20] Dönemin Milli Eğitim Bakanı Reşit Galip, Cumhuriyet'in bu yeni ürününü kamu oyuna şu sözlerle sunmuştu: "Bugün kuruluşu başlayan İstanbul Üniversitesi'nin dünkü İstanbul Darülfünunu ile hiçbir münasebeti yoktur. Üniversite yeni bir müessesedir. Ananesi kendi ile başlayacaktır."[21]

Aslında 1933 reformuna götüren tartışmalar Cumhuriyet'in ilânından birkaç yıl sonra başlamış, ilk işaret de 1925 yılında Darülfünun'u ziyaret eden Milli Eğitim Bakanı'ndan gelmişti: "Dar'ülfünunumuz bazen gizli bazen aşikâr memleketin üzerinde hâlâ mevcut olan hurafe ve dalâlet

lanarak gerçekleşmesini önleyebileceği suçlardır. Halbuki düşünce böyle değildir. İnsanların iradelerini kullanarak düşünmekten kaçınmaları şeklinde bir psikolojik süreç söz konusu olamaz. Zira düşünce, insan varlığının en temel boyutudur... Öte yandan düşüncenin azı, birazı vs. olmaz. Düşünce sınırsızdır. O halde, düşünceyi yasaklayan Türk siyasal sistemi karşısında, benim gibi bazı kişiler sürekli olarak suçlu durumundadırlar, potansiyel suçlu durumundadırlar. Çünkü düşünce her zaman açıklanacaktır. Açıklanan düşüncelerin suç kabul edilmesi bizleri sürekli suçlu, sürekli sanık konumunda tutmaktadır... Bilimsel düşüncelerden, bu düşüncelerin açıklanmasından taviz verilmesi mümkün değildir. Devletin bu düşünceleri boğma, ezme yolundaki tavır ve davranışı da belli olduğuna göre sonuç ne olacaktır? Düşüncelerin devlet terörü de dahil her türlü terör kullanarak boğulmaya çalışıldığı bir yerde çağdaşlıktan, uygarlıktan dem vurulamaz... Öte yandan ceza hukukunun 'ıslah' olarak bilinen bir kurumu var. Cezanın amacının ıslah olduğu söylenir... 'ıslah' kurumunun bizim olayımızdaki rolü nedir? ... Tarafların, yani bizim ve devletin düşüncesinin ve eyleminin içeriğinin, böylesine net bir şekilde ortada durduğu bir ortamda böyle bir kurumun çalışması mümkün müdür? (*Başkaldırının Koşulları*, Yurt Kitap Yayın, 1991, Ankara, s. 50)

Türkiye devletinin de, hiçbir devletin de Beşikçi gibi düşündüklerini ifade etmekten çekinmeyenleri "ıslah" edemeyeceği ortada. Yıllarca hapse mahkûm etseler de, sokak ortasında kurşunlatsalar da, toplum tarafından "sakıncalı" kabul edilmesine yol açsalar da Beşikçi ve onun gibiler hep olacak. Devletin, devletlerin böyle bakması, böyle yapması "normal"! Peki ya toplum? Beşikçi hakkında bir biyografi, onun nereden bakarsanız bakın "çarpıcı" ve "ilginç" olduğu kesin olan yaşamı hakkında bir çalışma niye yok? Yapıtları hakkında kaleme alınmış çalışmalar nerede? Bağımsız sosyologlar, sadece bilim ve ifade özgürlüğü adına, *Doğu Anadolu'nun Düzeni* araştırmasını aynı çerçevede bugün yeniden yapmayı düşünmezler mi? Bu kadar mı "sakıncalı"? Türkiye'de düşünce ve ifade özgürlüğünün önündeki yasakların timsali olmuş, yaşamını bu yasaklara feda etmiş İsmail Beşikçi adına konmuş bir ifade özgürlüğü ödülünü, bir gün görebilir miyiz? ❑

kuvvetlerine karşı inkılap fikirlerinin bir mücadele cihazıdır... Kanunlarla yıkılan müesseseler hakikatte yıkılmamıştır. Kanunlarla teessüs eden (kurulan) müesseseler hakikatte tesis edilmemiştir. Müesseseler kalplerin içinde ne vakit yıkılırsa o vakit tamamen yıkılmıştır; kalplerde ne vakit istinatgâh (dayanak) bulursa o zaman tesis edilmiştir... Cumhuriyeti kuranlar cumhuriyetçiyi yetiştirmeyi sizden bekliyor."[22] Oysa bu temenniler kolaylıkla gerçekleşemezlerdi. Çünkü, Fuat Köprülü'nün belirttiği gibi, "(zamanın) iktisadî şerâiti (koşulları) altında gençlerimizin ilim yoluna atılmaları hemen hemen imkânsızdı." Ve "(mevcut) zihniyet ve usullerle yapacağımız şey, nihayet '*mütercimlik ve nakilcilik*' derecesini geçmeyecekti." Kısaca "Türkiye'de yeni bir ilim hayatı yaratmak sadece bir Darülfünun meselesi değil, onun çok fevkinde, bir memleket meselesi (idi)."[23] Bu ise daha da geniş bir perspektifte evrenselci bir davranışı gerektiriyordu. 1930'lara girilirken, Eğitim

Bakanı Cemal Hüsnü (Taray), "bilimin vatanı olmadığını çoktan beri biliyoruz," demişti, "artık istiyoruz ki vatanımızın da bilimi olsun."[24] Üniversite ile ilgili yoğun tartışmalar 1930'ların başlarında bu espri içinde başladı.

İlginçtir ki bunalım yıllarında Kemalist rejimi daha radikal bir devletçiliğe yöneltmek isteyen *Kadro* dergisi yazarları da farklı düşünmüyorlardı ve onlar da okların Darülfünun'a çevirmişlerdi. *Kadro*culara göre Darülfünun *Devrim*'i anlayamamış, onun gerisinde kalmış[25] ve bütün bu dönemde "İnkılabın kuruluş ve yaratış davalarını işleyen, reel olan, orijinal olan bir tek eser, bir tek broşür, hatta bir tek sahife vermemişti."[26] İşte 1933 Reformu bu koşullarda İsviçreli Profesör Malche'ye havale edildi ve yine bu koşullarda Nazi Almanyası'ndan kaçan çok sayıda bilim adamı "tam zamanında gelen hayret verici ve büyük bir yardım"[27] olarak yeni üniversitenin kadrolarını doldurdular.

Prof. Malche, raporunda, "Darülfünun meselesi esas itibariyle Türkiye'nin fikri, manevi, hatta içtimai istikbali meselesidir."[28] diyor ve yeni kurulacak üniversiteyi eski Darülfünun geleneğinden iki temel noktada ayırıyordu: Bunlardan birincisi, yeni kuruluşun "*özerklik*" ilkesini reddeden, devletçi ve devrimci bir temel üzerinde kurulması; ikincisi ise, üniversite kadrolarının, devrimci yöntemin başka bir uygulaması olan köklü bir tasfiye sonucu oluşturulmasıydı.

Prof. Malche, Darülfünun'un özerk statüsünü küçümsemekte herhalde haklıydı. Öyle sanıyorum ki, o dönemin önde gelen eğitimcilerinden İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "Meşrutiyet'in verdiği muhtariyeti Cumhuriyet alamaz!"[29] şeklindeki isyanına rağmen, o günkü koşullarda üniversite özerkliği lonca tipi bir çıkar birliğinin zırhı olmaktan öteye bir anlam taşıyamazdı. Ne var ki yönetici kadroların devrim anlayışları da pek açık ve tutarlı değildi. Batı Avrupa'da faşizan milliyetçiliklerin yükselişi Türkiye'yi de etkilemiş ve devrimci kadrolarda İtalya ve Almanya'ya sempati duyan sesler yükselmeye başlamıştı. Hatta Kemalist devrimcileri yeterince radikal bulmayan *Kadro* dergisinde bile bu yönde yazılar çıkıyordu. Örneğin, tam da Hitler'in Almanya'da iktidara geldiği yıl, *Kadro* dergisinde devrimci bir "darülfünun"un özerk olamayacağı savunulduktan sonra şu söyleniyordu: "Rusya, İtalya ve Almanya'da darülfünunların liberal devirdeki istiklâlleri kalmadığı gibi ilimdeki hareket noktalarını da liberal görüşler teşkil etmiyor(du)" ve Avrupa'da "liberalizm tam bir hezimet ve tasfiye halinde(ydi)."[30]



YÖK'ün iki mimarı. YÖK, üniversitelerin özerkliğini kati bir biçimde sona erdirdi. 12 Eylül'ün teknisyen ve uzman yetiştirmek amacına da hizmet eden uygulamalarıyla bugün de varlığını kalıcıymışcasına sürdürüyor.

Aslında Prof. Malche de "devrimci" bir yöntemden söz etmişti, fakat raporunu liberal burjuva felsefesiyle kaleme alan İsviçreli profesör elbette ki "devrim"den

çok farklı bir şey anlıyordu. Prof. Malche için Türkiye'de devrim ancak bir zihniyet devrimi olabilirdi ve bunun öncüsü de üniversite olmalıydı. "Meselenin merkezi," diyordu Malche, skolastik zihniyeti hedef alarak, "ilimleri artık sabit olup, nakli ile muvazzaf (görevli) bulunulan vahdetler (bütünlükler) şeklinde değil, lâkin melekâtı dimağiyeyi (beyin yeteneklerini) vücuda getirici usuller tarzında telâkki eylemektir."[31] Öyle görünüyor ki Malche'nin bu görüşlerini Atatürk de paylaşıyordu ve raporu okuduktan sonra "hakikatlere istinat etmek lâzımdır" cümlesinin altını çizmiş ve yabancı ilim adamlarının da "bütün medeni alemdeki fikri, ilmi mektep faaliyetleri hakkında en son ve en yeni ihtisaslardan istifade için çağrıldıklarını" vurgulamıştı.[32]

1933 Üniversite Reformu konusundaki bu açıklamalarımızdan nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Bu köklü reform ülkede gerçek bir bilimsel ilerlemeye, bir zihniyet devrimine yol açmış mıdır?

Kuşkusuz bu reform, bir kısmı dünya çapında ünlü olan Alman bilim adamlarının da katkılarıyla, Türkiye'de bilimsel yöntem ve esprinin gelişmesinde önemli bir adım olmuştur. Ne var ki, daha önceki sayfalarda anlatmaya çalıştığımız gibi, Batı'da bilim, yüzyılların ürünü olan bir ortamda gelişme olanağı bulmuştu. Buna karşılık Sanayi Devrimi sürecince dinî dogmaların sarsıldığı, skolastik zihniyetin kırıldığı, "büyülerin bozulduğu" bu gelişme Türkiye'de yaşanmış mıydı? Yarı feodal üretim ilişkilerini henüz tasfiye edememiş, nüfusun % 80'i kırk bin kadar köye dağılmış ve bu köylerin de 3/4'ü nüfusu beş yüzden az ve yol kavşaklarından uzak yerleşme birimleri olan bir ülkede çağdaş bilim zihniyetinin yerleşmesi elbette kolay değildi. Nitekim rejimin desteğine, aydınlanmacı elitlerin tüm çabalarına rağmen bu konuda alınan yol göz kamaştırıcı olmaktan uzak oldu.

1933'te Türkiye'ye sığınan Alman âlimlerden Ord. Prof. Philipp Schwartz, 1952'de Türkiye'den ayrılırken verdiği raporda epeyce acı gözlemlerde bulunmuştu. 1933 Reformu'nun bekleneni vermediğini belirten Schwartz, bunun nedeninin de birçok Türk aydınındaki "yetersizlik duygusu ve bunun sonucu olarak böbürlenmek, başarılı olanları çekememek" gibi hislerle hareket etmek olduğunu ve aynı nedenlerle "bilimsel çalışmaya değil, mevki ve makamlara önem (verildiğini)" ifade etmiştir.[33] Genelleştirilmesi zor olan, fakat belli bir gerçeklik payı da içeren bu tablo, kısmen Osmanlı zihniyeti kalıntılarıyla kısmen de dönemin dünyayı felakete götüren talihsiz koşullarıyla açıklanabilir. 1945'te yeni bir dünya düzeninin kurulmasına başlanırken Avrupa'da ırkçı-totaliter rejimler arkalarında insanlık tarihinin en kanlı sahifelerini bırakarak yok olmuşlardı.

1945'te demokrasilerin zaferi dünyada yeni bir dönemi başlatırken Türkiye'de de özgürlük rüzgârları esmeye başlamış, o günlerin deyimiyle "46 Ruhu" canlanmıştı. Çok partili hayata geçişe ve iktidar değişikliğine yol açan gelişmeler Türkiye'de bilim zihniyeti ve üniversitelerle ilgili neler getirdi?

BİLİM, MİLLİYETÇİLİK VE İSLÂMCILIK: "46 RUHU"NDAN YÖK'E...

1933 Reformu'ndan sonra Türkiye'de üniversitelerle ilgili en önemli gelişme İkinci Dünya Savaşı sonrasında ülkenin çok partili hayata geçmesiyle ortaya çıktı. 13 Haziran 1946'da kabul edilen 4936 sayılı kanunla, 1933'te kurulan üniversite sistemi yerini farklı bir örgütlenme modeline bırakıyordu. Ve temel değişiklik de, niteliğini ve sınırlarını yeni koşullar bağlamında düşünmemiz gereken "*özerklik*" kavramında odaklanıyordu.

4936 sayılı kanunun gerekçesinde şu ilginç tespiti okuyoruz: "Üniversitelerin yönetim şekilleri için umumi bir sistem

olmamakla ve değişik memleketlerin üniversitelerinin yönetimleri tarihî, millî, ekonomik hatta dinî ve mezhebi sebeplerden dolayı farklı şekiller göstermekle beraber, aralarında esaslı benzerlikler ve müşterek temeller vardır. Bu müşterek temellerden başlıcası üniversitelerin bilimsel, yönetsel özerklikleri olması, organlarını seçme yetkisine malik bulunmalarıdır."[34] Aynı bağlamda, dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel de 4936 sayılı kanunu Meclis'e sunarken "Üniversitelerin özerkliği bir oluşun, erginliğin ifadesi olduğu vakit kıymetlidir," demişti, "onun içindir ki 1933 Kanunu Darülfünun'un özerkliğini kaldırmıştı. Çünkü hakikaten bu müessesenin disipline ihtiyacı vardı, toplanması lâzım geliyordu."[35]

Bu "erginliğe" Üniversite 1946'da kavuşmuş muydu?

Aslında 1946 Türkiyesi ne sosyo-ekonomik yapı açısından, ne de yönetici zümreler bakımından 1933 Türkiyesi'nden farklıydı. Demokrat Parti de, biri Atatürk'ün başbakanlığını yapmış dört CHP milletvekili tarafından kurulmuştu. Farklılık uluslararası konjonktürdeki önemli değişiklikten ileri geliyordu. Burjuva demokrasileri faşizme karşı büyük bir zafer kazanmışlar, fakat savaştan sonra faşizm korkusunun yerini komünizm korkusu almıştı. Soğuk Savaş, çok kısa süren bir zafer sarhoşluğundan sonra uluslararası ilişkilerin rengini belirleyen temel faktör oldu.

Türkiye tarihî, toplumsal ve kültürel nedenlerle bu Soğuk Savaş'a en yatkın ülkelerden biriydi. "Millî Şef" İnönü, İkinci Dünya Savaşı sırasında müttefiklere karşı "sadakatsiz" tutumu yüzünden Batı'nın güvenini kaybetmiş, "demokrasi" patronajı daha çok toprak ağalarının ve savaş vurguncularının başını çektiği bir CHP fraksiyonuna kalmıştı. Ne var ki şeflik sisteminin ve savaş yokluklarının yarattığı hoşnutsuzluk o kadar büyüktü ki, özgürlüğe susamış emekçi, köylü ve küçük burjuva kesimleri de harekete katıldılar, hatta ilk yıllarda harekete damgalarını vurdular. "46 Ruhu" bu koşullarda doğdu, bu koşullarda iktidara yürüdü. Oysa DP daha iktidara gelmeden, ufuktaki zaferi sezen tüm çıkarcı ve oportünistler parti yönetimine ağırlığını koymuş ve Türkiye'de "demokrasi"nin geleceği de böylece somut bir biçimde ortaya çıkmıştı.[36] Durumu daha o günlerde teşhis ederek demokratik, sosyalist ve bağımsız bir hareket yaratmak isteyen aydınlar ise (*Tan* gazetesi, DTCF olayları, kurulan sol partiler vb.) kaba yöntemlerle siyasî hayatın dışına itildiler. Türk Ceza Kanunu'nun komünizme karşı faşist İtalya Ceza Kanunu'dan ithal ettiği ünlü 141 ve 142. maddeler önce CHP, sonra da DP tarafından (1949 ve 1951 yıllarında) iki kez değiştirildi ve ağırlaştırıldı.[37] Bu koşullarda, milliyetçiliğin koyu bir antikomünizme dönüştüğü, Cezayir Savaşı'nın bile "komünizm" korkusuyla eleştirilemediği ve dinci bağnazlığın da tarikatçılık (o yıllarda "Ticanilik") kisvesi altında hortladığı bir ülkede toplum bilimleri adına ne yapılabilirdi? Bu dönemde toplum bilimlerinin okutulduğu fakültelerde Amerika'dan ithal edilmiş "modernleşme" kuramlarının daha çok sosyalizme karşı bir almaşık oluşturma esprisi içinde anlatıldığını görüyoruz. Kısaca, 4936 sayılı kanun bir yandan özerkliği ve akademik özgürlüğü getirirken, öte yandan da bunların sınırlarını koyuyordu. Bu sınırlar, özellikle, kanunun üçüncü maddesiyle üniversitenin yetiştireceği öğrenci profili çizilirken netleştiler ve ilk taslakta esas alınan "çağımız medeniyetinin ilkeleri", TBMM'deki tartışmalardan sonra yerlerini daha ulusçu değerlere terk ettiler.[38] Bu şekilde açılan yol, 12 Mart 1971 darbesinden sonra çok daha net ideolojik tavırlara zemin oluşturacaktır.

Aslında tüm gelişmeler, baştan itibaren, Türkiye'nin çok partili hayata geçiş şekliyle belirlenmişti: Daha 1945'te Milli Eği-

tim Bakanlığı, bir genelge ile, öğretim üyelerine ve öğretmenlere siyasetle uğraşmayı yasaklamıştı. 4936 sayılı Kanun da, özerkliği kabul etmesine ve başta dekan olmak üzere seçimle gelen organlara yer vermesine rağmen, üniversiteleri sıkı sıkıya Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlıyor ve bakana da üniversite ve fakülte kurullarının beğenmediği kararlarını yeniden görüşülmek üzere iade hakkını veriyordu. Bunun da ötesinde, tutum ve davranışlarını beğenmediği ("siyasî bulduğu") öğretim üyelerini "vekalet emrine" alarak üniversiteden uzaklaştırabiliyordu. Defalarca uygulanan bu yasal olanak, sadece Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu vekalet emrine alındığı zaman kamu oyunda büyük yankılar uyandırdı.

1950'lerde bilimle siyasetin buluşarak kamuoyunu harekete geçirdiği tek olay, bir kısım toplum bilimci ve hukukçu öğretim üyesinin 1954 yılından itibaren çıkarmaya başladıkları *Forum* dergisiydi. Prof. Feyzioğlu da Ankara'da çıkan bu derginin yazarlarından biri olarak "siyaset yapmış" ve şimşekleri üzerine çekmişti. Kamu oyunda büyük bir ilgi odağı haline gelen *Forum* dergisi 1954 seçimlerinden sonra, enflasyonist politikasının yarattığı huzursuzluğu antidemokratik önlemlerle bastırmaya çalışan DP iktidarına karşı sert bir muhalefet yürütüyordu. Üniversiteler bu antidemokratik gelişmeden (hukuki planda) nasiplerini 1956 başlarında Üniversiteler Kanunu'nda yapılan değişiklikle aldılar. 6435 sayılı kanunla yapılan bu değişiklik, bakana siyasî beyanda bulunan üniversite mensuplarını, üniversite senatosunun görüşü alınarak, "*bakanlık emrine alma*" yetkisini veriyordu.

1956 Kasım'ında Prof. Feyzioğlu'nu bakanlık emrine alırken aslında Başbakan Menderes kanuna aykırı bir davranış içinde değildi: *Forum*cu akademisyenler siyaset yapıyorlardı ve Dekan Feyzioğlu, 1956-57 akademik yılının açılış konuşmasında, Demirci Efe'ye gönderme yaparak "bir ülke ya ilimle ya da zulümle idare edilir!" derken ve öğrencilerine "nabza göre şerbet vermemeyi" tavsiye ederken tam anlamıyla siyasetin içindeydi. Garip olan, kendisini "demokrasi" olarak tanımlayan her rejimde son derece normal sayılacak bir etkinliğin Türkiye'de yasaklanması ve bir kısım öğretim üyelerinin de üniversiteyi terke zorlanmaları idi. Üstelik *Forum* dergisi bir düzen tartışması yapmıyordu ve yazarları genellikle Demokrat Parti'nin kuruluş ilkelerine sıkı sıkıya bağlıydı. Nitekim, bu degiyi çıkaranlardan bir kısmı daha sonra Hürriyet Partisi'ni, DP'den ayrılmış birçok politikacı ile birlikte kurdular.

Forum dergisi teorik bir dergi değildi ve toplum bilimleri açısından herhangi bir iddia taşımıyordu. İddiası, basına (kamuoyuna) ve demagojik yöntemlerin egemen olduğu siyasal hayata bilimsel yöntemleri ve rasyonel tartışma kurallarını benimsetme çabasında ifadesini buluyordu. Nitekim "planlama" fikri o yıllarda bu derginin liberal iktisatçıları tarafından ve sadece "rasyonel bir iktisat politikası" anlamında kullanıldı ve kamuoyuna da bu anlamda mal edildi. Bu düşünceleri ve eylem tarzlarıyla *Forum*cular bir kısım siyasetçiler ve gazeteciler için örnek oldular ve 27 Mayıs hareketini hazırlayan fikir ortamına önemli ölçüde katkıda bulundular. 27 Mayıs hareketi üniversitelerin en dinamik ve en ileri fikirli elemanlarıyla sıkı bir işbirliği içinde gelişti.

27 MAYIS, ÜNİVERSİTELER, BİLİM VE SOSYALİZM...

27 Mayıs 1960'ta DP iktidarını deviren genç subayların aslında üniversite ile ilgili sarih bir programları yoktu. "Reform" adı altında 147 öğretim üyesini sorgusuz sualsiz üniversiteden uzaklaştırmaları da bu konuda ne kadar bilgisiz ve hazırlıksız olduklarını gösteriyordu.



Taşra ve taşradaki eğitim eşitsizliği tartışması Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren temel meselelerden birisi olarak kaldı. Bir yanda taşra ve metropoller arasında, eğitim eşitsizliğinin yol açtığı düşünülen kültürel ve buna bağlı sayılan ideolojik farklılık, diğer taraftan millî eğitim sisteminin kendi iç problemleri sorunun uzun yıllar devam etmesine yol açtı.

Aslında, 1960'larda üniversite konusundaki gelişmelere daha çok dış gelişmeler damgasını vurdu. Sovyetler Birliği'ndeki demokratik açılımlar ve "barış içinde birlikte yaşama" politikası, Fransız kolonyalizminin çirkin yüzünü gösteren Cezayir Savaşı ve Amerikan kampüslerini barış ve özgürlük karargâhları haline dönüştüren Vietnam Savaşı, Türk üniversite gençliği için de birer aydınlanma dersi oldu. Bu çevrelerde uluslararası politikayı sadece Osmanlı usulü bir sığınma politikası olarak gören Menderes döneminin taşralı perspektifi şiddetle kınanıyor ve bilimle siyasetin el ele yürüyeceği evrenselci bir perspektif aranıyordu. Millî Birlik Komitesi'nin genç ve hırslı subay kadrosu da ordunun hiyerarşik yapısı dışında gerçekleştirdikleri ihtilali, iktidarı CHP'ye teslim operasyonuna dönüştürmemek kaygısıyla bu harekete destek oldular. 1960'larda Marksist düşünce Türkiye'de böyle bir ortamda gelişti.

Türkiye'de sosyalizmin 1960'larda gelişmesi, örgütlenmesi ve fraksiyonlara ayrılarak iç çatışmalara girmesi çeşitli yönleriyle hayli incelenmiş bir süreçtir ve bu konuda epeyce zengin bir yazın ortaya çıkmıştır. Bununla beraber konunun üniversiteler, bilim ve politika ilişkileri açısından üzerinde yeterince durulmamış bir yönü olduğu kanısındayım. Sanıyorum ki yanıtlanması gereken soru şudur: Marksist kuram hangi nitelikleri itibariyle 1960'larda tüm üniversiteleri saran ve teori ile siyaseti buluşturan bir kuram haline gelmiştir?

Bu gelişimin her ülke için, küresel perspektif de göz önünde bulundurularak, o ülkenin sosyo-kültürel özellikleri çerçevesinde incelenmesi ve aydınlatılması gereken bir sorun oluşturduğu açıktır. Türkiye'de ise bu tarihî süreç o zamana kadar bilim ve politikanın ortaklaşa karşılayamadığı iki ihtiyaca yanıt veriyordu. Bunlardan birincisi şuydu: Marksizm, toplumsal formasyonları tarihî süreç içinde ve göreselci bir kuramsal çerçevede ele aldığı ve farklı gelişme düzeyindeki for-

masyonların küresel planda nasıl bütünleştiğini ortaya koyduğu ölçüde yerel ile küreseli, bilim ile siyaseti birleştiriyordu. Böyle bir yaklaşım Türkiye'deki siyaset pratiği ve bilimsel gelenek için büyük bir yenilikti. Osmanlı devleti yüzyıllarca dış dünyaya kapalı bir "Nizam-ı Âlem" politikası uygulamış, "Nizam-Cedit" politikasına zorlandığı zamanlarda da bunun koşullarını bilimsel yöntemle incelemek iradesini gösterememişti. Kemalist reformlar ise üniversite dünyasında ve seçkinlerde tamamen Batılılaşmış bir ülke psikolojisi yaratmış ve yarı feodal bir yapı, olduğu gibi, ileri kapitalizmin kuramları ile açıklanmaya ve değiştirilmeye çalışılmıştı. Kuşkusuz Almanya'dan ithal edilen profesörler ve bir kısım Türk akademisyenler bunun yarattığı uyumsuzlukları görmüyor değillerdi. Fakat farklı bir formasyon ve bir kültür devrimi gerektiren durum onların da birikimlerini ve iradelerini aşıyordu.

Marksizmin 1960'larda Türk üniversitelerine nüfuzuna yol açan ikinci özelliği de suydu: Marksizm, Türkiye'de, (aslında 1950'lerde liberal-Keynesçi iktisatçıların moda haline getirdikleri) "planlama" fikrini çok daha radikal bir düzeyde temsil ederek, ülkenin "kalkınma" ihtiyacına da yanıt verebilecek nitelikte görünüyordu. Aslında "kolektivist planlama" fikri, tarihî maddeciliğin değil, Sovyet uygulamasının ürünüdür ve bu uygulama daha çok da Marksizmin itibar kaybetmesine yol açmıştır. Ne var ki Sovyet sisteminin kapitalizmle uzay yarışına girdiği yıllarda çok az kimse bunu fark edecek ve tartışacak durumdaydı; kaldı ki Marksizm düşmanlarının iktisadi kalkınma alanında ortaya koydukları performans da tüm fukaralığıyla ortadaydı. Sonuç olarak 1965'le 1970 arasındaki beş yıl içinde tüm Cumhuriyet tarihinde görülmemiş bir süreç yaşandı ve ülkenin en bilgili, en yetenekli ve en atak kesimleri Kemalizmden Marksizme kaydılar.[39]

Bu hızlı dönüşüm üniversite gençliğinde de aynı derecede hızlı ve köklü bir psikolojik dönüşüme yol açtı. Artık "burjuva bilimi"nin büyüsü bozulmuş; üniversite, öğrencilerin gözünde doğruları öğrenmenin ve hayatta bir statü sahibi olmanın kutsal aracı olmaktan çıkmıştı. Devrimci öğrenciler şu kanıya varmışlardı ki "bilim yuvası" denilen yerler, aslında, egemen sınıfların maddi çıkarlarını korumak için gerçekleri saptırmak, ideolojiyi bilim diye sunmak ve beyinleri yıkamaktan öte bir işleve sahip bulunmuyorlar. Bu koşullarda genç ruhlarda, aniden, öfke ve nefret, sevgi ve saygının yerini aldı. Psikolojide ancak *catharsis* (arınma) sözcüğüyle ifade edebileceğimiz bu dönüşüm, sanıyorum ki, o yıllarda üniversite işgallerini, öğretim üyelerine yapılan saldırıları ve "kurtarılmış bölge" operasyonlarını açıklayacak en uygun kavramdır.[40]

Daha da geniş planda, o sıralarda kullanılmaya başlanan ve bazı çevrelerde 27 Mayıs'ı tamamlayacak bir darbe özlemi içinde benimsenen "zinde kuvvetler" sözcüğü de, aslında, içeriği olan sosyolojik bir gerçeği ifade ediyordu. Türkiye'de burjuvazinin, orta sınıfın ve emekçilerin en uyanık kesimleri ve örgütleri (barolar; tıp, mühendislik ve mimarlık odaları; işçi ve öğretmen sendikaları; devrimci polislerin "pol-der"ine kadar her türlü dernek) bu koşullarda tarihî maddeci kuramlara yaklaştılar ve daha on yıl önce dünyanın en katı "Soğuk Savaş"ını yaşayan bir ülkede benzeri görülmemiş bir dönüşüm yarattılar.

Bu dönüşümden siyasal iktidar için çıkarılması gereken önemli dersler vardı. Temsil ettikleri sınıflar da dahil olmak üzere tüm ülkenin istikrarını ve geleceğini düşünen bir iktidar için yapılması gereken şeyler açıktı: Özgürlük sınırlarını genişletmek ve TCK'nın 141-142. maddelerini kaldırmak bu anormal duruma son verebilir, ülkenin elit tabakasını "illegal" duruma düşmekten kurtarabilirdi.

Biçimsel bir demokrasinin bile gereği buydu. Oysa gelişmeler öyle olmadı. 1965 seçimlerini büyük bir çoğunlukla (% 53) kazanan Adalet Partisi, antikomünizm konusunda kendisinden çok daha tecrübeli aktivist milliyetçilerin ve (yerli, yabancı) istihbarat ajanlarının desteğini de alarak bu durumu bir partizan avantaja dönüştürmeye çalıştı. İşte Soğuk Savaş'ı en ilkel sloganlarla ("Ortanın solu, Moskova'nın yolu!") yeniden körükleyen iftira ve karalama kampanyası bu koşullarda başladı.[41]

Ortadoğu'da Batı emperyalizminin çıkarları açısında hayati bir konumda olan bir ülkede en ufak bir riske tahammül edemeyen karanlık kuvvetler de yine bu koşullarda Türkiye'yi (o tarihlerde icat edilen bir terimle) "destabilize" ettiler, yani istikrarsızlaştırdılar. Böylece, Türkiye'de bir demokrasi ve uygarlık kavgası olarak başlayan hareket giderek toplumdan izole edilen ve lanetlenen bir üniversite gençliği kesiminin "silahlı sağ-sol kavgası" haline dönüştürüldü. Marx'ın 1848 devrimleri için yazdığı gibi, kamuoyunda, kürsülerde yenilemeyen bir hareket şiddete yöneltildi, sokaklara sürüklendi ve orada yenildi. Sonuç önce 12 Mart 1971, sonra da onu tamamlama ve kurumsallaştırma hedefine yönelik 12 Eylül 1980 darbeleri oldu.

DARBELER ARASINDA: SİYASET, ÜNİVERSİTE VE BİLİM

Askerî darbelerin yakın tarihimizde bilim ve özgürlük açısından açtığı karanlık sayfaların öyküsü başka yerlerde uzun uzun anlatılmıştır. Günümüzde de hemen her gün farklı biçim ve içerikli yayınlarla (makale, kitap, anı, roman, öykü vb.) acı anıların tazelendiğini görüyoruz. Toplum hayatının her yönünü ilgilendiren bu gelişmelerin, bugün, üniversite ve bilim açısından (geçici) bir bilançosunu çıkarabilir miyiz?[42]

1960 ve '70'li yıllarda bütün dünya, yüz yıl önce de Marx ve Engels'in *Manifesto*'da yazmış oldukları gibi, "komünizm heyulası"nın korkusu ile sarsıldı. Bu korku, Türkiye'de, kökeni 19. yüzyıl "Şark Meselesi"nin acı anılarına dayanan "Moskof düşmanlığı" ile örtüşünce, *Soğuk Savaş*, ülkede özgür düşünce ve bilim alanında boğucu bir atmosfer yarattı. Belli bir gelişme düzeyine kavuşmuş bütün ülkeler, günümüzde, devrimci düşüncelerle ideolojik planda, irrasyonalist felsefelerle ve sınıf çelişkilerini gizleyen toplumsal kuramlarla savaşıyorlar. Kuşkusuz dinî duygular ve milliyetçilik de bir ölçüde ve kontrollü bir şekilde seferber ediliyor; fakat burjuva demokrasileri diyalog ve tartışma alanlarını hiçbir zaman tamamen boğamıyor. Ne var ki, felsefi gelenekten yoksun, toplum bilimlerinin de daha çok nakilcilik düzeyinde yürütüldüğü ülkemizde gerçek ideolojik araçlar milliyetçilik ve siyasal İslâm oldu.

12 Eylül askerî yönetiminin doğal ideolojisi daha çok milliyetçilikti. Fakat sol düşünceye karşı seferber edilen korku ve nefret o kadar büyüktü ki, Atatürkçü sloganları ayet ve hadislerle desteklemek, generaller (ve 12 Eylül'ün arkasındaki Amerikalı ideologlar) için becerikli bir ihtiyat ve taktik önlemi halini almıştı. Bilimsel tartışma açısından daha da vahimi şuydu: 12 Eylül'de iktidarı ele geçirmiş olanlar, YÖK sistemini kurarak kendi korku ve vehimlerini kurumlaştırmak istediler. Böylece kışlaların okula dönüşmesi gereken bir ülkede, giderek üniversitenin kışlalaşmasına çalışıldı. Bunun yarattığı çelişkilerden bugün de kurtulmuş değiliz.

Bilim "kutsal değerler"i tanımaz ve tarihte bilim önce dinî dogmalara, sonra da milliyetçiliğe karşı direnerek, onların "büyülerini bozarak" kendisine bağımsız bir alan yarattı. Thomas Kuhn'un "paradigma", P. Bourdieu'nün "entelektüel alan", J. Habermas'ın "kamusallık" adını verdiği

özgür araştırma alanı Osmanlı devletinde oluşup kendi geleneklerini yaratamadı. Oysa daha 18. yüzyılda Aydınlanma'nın büyük düşünürü Kant, en büyük kavgasını üniversite içinde, felsefe fakültelerinin ilahiyat fakültelerine üstünlüğünü sağlamak için vermiş ve 19. yüzyılın başlarında da modern üniversitelerin atası sayılan Humboldt Üniversitesi bu temel üzerine kurulmuştu. Fransa'da da bu savaş 19. yüzyıl boyunca sürdü ve 1905'te bir kanunla dinle devlet ayrıldıktan sonra, başka bir kanunla da (1906'da) ilahiyat fakülteleri yasaklandı. Bizde bu konuda zaten köklü bir gelenek oluşmamıştı; üstelik askerî cuntalarla tam tersine bir süreç başladı ve bilim giderek önce milliyetçiliğin, sonra da siyasallaşmış bir din yorumunun tabularına bağımlı kılındı.

12 Mart Darbesi'nden kısa bir süre sonra çıkarılan 7 Temmuz 1971 tarihli ve 1750 sayılı kanun, 12 Mart öncesi "*anarşi*"den aldığı dersi, maddelerine başlıca iki biçimde yansıtmıştı. Birincisi, üniversite tanımında ağırlığı *öğretime* veriyor ve öğretimin hedefini de "*millî tarih şuuruna sahip, vatanına, örf ve adetlerine bağlı, milliyetçi ve sağlam düşünceli aydınlar*" (madde 3-b) olarak saptıyordu. Tamamen siyasal nitelikteki bu amir hükümler kanunun ideolojik işleviydi. Kanunun politik (ve disipliner) işlevini ise, mevzuatta radikal bir yenilik olan Yüksek Öğretim Kurumu ile ilgili hükümler oluşturuyordu. Başka bir deyişle, 12 Eylül Darbesi'nin ünlü YÖK'ü, aslında, daha 12 Mart Darbesi'nde yüksek öğretimimize armağan edilmişti.

Yine de kavga bitmemişti.

1750 sayılı kanunun kurduğu YÖK'ün yetkileri Ankara Üniversitesi ve CHP'nin Anayasa Mahkemesi'nde açtıkları dava sonucu 1975 Aralık ayında iptal edildiler. Böylece Yüksek Öğretim Kurumu, 1982 Anayasası'nda yeniden canlandırılıncaya kadar sembolik olmanın ötesinde bir anlam taşımadı. Anayasa Mahkemesi aynı kararında, öğrencilerin "*örf ve adetlerine bağlı*" yetiştirilmelerini öngören hükmü de iptal etmiş, fakat, tamamen bilime karşı bir espriyi oluşturan "*milliyetçilik ve millî tarih şuuru*" ile ilgili hükme dokunmamıştı. Aslında bu da yetmemiş, 1979'da İran'da Şeriat Devleti'nin kurulmasıyla hızla siyasallaşmaya başlayan din de enformel yollarla aynı yönde kullanılmaya başlanmıştı.

Her din gibi Müslümanlık da temel dogmalarla (Akaid), dinî ritüelden (İbadat) oluşur. Batı dünyasında laikleşme, yüzyıllar boyunca dinî akideler bağlamında, dinle felsefe ve dinle bilimin çatışmalı diyaloğu içinde gelişti. Sonunda ortaya Ortaçağdakinden çok farklı, tamamen ruhanileşmiş, "Sezar'ın hakkını Sezar'a veren" bir Hıristiyanlık çıktı. Descartes da, Kant da inançlı insanlardı; fakat bunların Hıristiyanlığı, örneğin Descartes'ın okulu Cizvit kolejinde telkin edilen Hıristiyanlıktan ya da resmî ilahiyatçı Bossuet'nin Hıristiyanlığından çok farklıydı. Oysa, İslâm dünyasının Romalıları olan Osmanlılar tüm enerjilerini siyaset ve idare alanlarına yönelttiler ve "Akaid" tartışmalarını hiçbir zaman "İbadat" tartışmalarının önüne çıkarmadılar. 17. yüzyılın en güçlü yazarlarından, (Descartes'ın çağdaşı) Kâtip Çelebi *Mizan'ül Hakk*'ta Osmanlıları ayıran en önemli sorunları anlatırken hep ritüel sorunları ve "bidat" (yasaklar) üzerinde duruyor ve esefle bu çatışmaların medreselerdeki hikmet ve felsefe derslerine sekte vurduğunu vurguluyordu. 19. yüzyılda da Sultan II. Abdülhamit, Batı'da sesini duyurabilen bir âlimi İstanbul medreselerinde değil, Afgan kökenli bir din bilgininin, Cemaleddin Afgani'nin şahsında bulmuş, fakat onu da siyasal amaçlarının hizmetine sokmuştur. Kısaca Osmanlı devletinde İslâm hiçbir zaman felsefeyle diyalog içinde tam anlamıyla "ruhani"leşmemiş, daha çok bir "ibadet bütünlüğü", belli bir "yaşam tarzı" olarak varlığını sürdüregelmiştir. Bu koşullarda

bir kasta dönüşen Osmanlı medreseleri de bilimi değil, dar çıkarları ve skolastiği temsil etmeye devam etmiştir.[43] Dinle bilimsel zihniyetin çatışması ve dinin bilimi engellemesi de, Osmanlı medreselerinin Meşrutiyet'ten itibaren anlaşılmış olan[44] ve kontrol edilmeye çalışılan bu özelliğinden kaynaklanıyor.

Özetlersek, yakın tarihimizde bilime tehdit, eleştirici akla dayanmadığı ve hiçbir bilimsel iddiası olmadığı halde devlet ideolojisi haline gelen ve bilimi kontrol etmeye çalışan milliyetçilikten, İslâmcılıktan ve bilimsel bir temele sahip olsa bile kutsallaştırılarak din mertebesine yükseltilmiş doktrinlerden gelmektedir. Bunların müdahale edici ve tabu yaratıcı ağlarının dışında bir "bilim alanı" yaratılmadan, hiç kimse ülkede bilimin geleceğine güvenle bakamaz. Bu kavga elbette ki yeni kastlar oluşturma potansiyeli taşıyan "Akademi"nin tekelinde değildir; bu kavga özgür ve çağdaş bir Türkiye isteyen herkesin kavgasıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 Max Weber; *Le Savant et le Politique;* Paris, Plon, 1963, s. 81.

2 J. Habermas'ın 1968'de yayımladığı "İdeoloji Olarak Bilim ve Teknik" başlıklı kitabında bu tezi geliştirir. *La Technique et la Science comme "Idéologie";* Paris, Denoël-Gonthier, 1978.

3 Aynı eser, s. 106.

4 M. Weber; *Essais sur la Théorie de la Science,* Paris, Plon, 1965, s. 211.

5 M. Weber; *L'Ethique Protestante et L'Esprit du Capitalisme;* Paris, Plon, 1967, s. 13.

6 K. Marx, *Le Capital,* Kitap I, Paris, Editions Sociales, 1983, s. 10. (Almanca ikinci baskıya önsözden).

7 K. Marx; *Thèses sur Feuerbah* (yayına hazırlayan ve yorumlayan G. Labica); Paris, Presse Universitaires, 1987.

8 Aslında Weber'in kendisi, tezlerini Marx'a karşı geliştirmiş değildi veya en azından böyle bir iddia ile ortaya çıkmamıştı. Aksine "büyük düşünür" olarak nitelediği Marx'ın temel kavramlarını (üretim biçimi, üretim ilişkileri, artı-değer vb.) kendi geliştirdiği "ideal-tip" kavramının somutlaştırılması arayışı çerçevesinde (*heuristic* kavramlar olarak) değerlendirmiştir. Bilim kuramı konusundaki ünlü makalesinde bu hususta söyledikleri şunlardır: "Tüm özgül Marksizmin tarihî gelişme 'kanun'ları ve kurguları, kuşkusuz, teorik olarak uygun olduğu ölçüde bir ideal-tip niteliğine sahipler. Marksist kavramları bir kez uygulayan herkes, bu 'ideal-tip'lerin sadece gerçekle kıyaslanmak için kullanıldıkları takdirde yüksek, hatta biricik *heuristic* (bulmaya yönelik) değer taşıdığını, fakat ampirik bir geçerliliğe sahip yapılar ya da 'hareket halindeki reel güçler' (yani gerçekte metafizik güçler) olarak sunulunca da tehlikeli olduklarını bilir." M. Weber; *Essais sur la Théorie de la Science,* s. 201.

9 Kâtip Çelebi; *Keşfü'z-Zunûn,* İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007 (5 cilt).

10 Osmanlı ilimleri hakkında betimleyici çalışmalar konusunda bkz. Dr. Adnan Adıvar'ın *Osmanlı Türklerinde İlim* başlıklı eseri (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000) ile Ekmeleddin İhsanoğlu'nun *Osmanlılar ve Bilim* (İstanbul, Nesil Yayınları, 2007). Ben de *Osmanlı Kimliği* (İmge Yayınları, 2000) başlıklı çalışmamda klasik çağda Osmanlı zihniyetinin oluşmasında belirleyici olan ve etkileri günümüze kadar uzanan hukuk (fıkıh), felsefe-kelam ve tarih bilimlerini tarihî öncülleri ile birlikte incelemiştim.

11 Muallim Cevdet naklediyor; *Mektep ve Medrese,* İstanbul, Çınar Yayınları, 1978, s. 163.

12 Aynı eser, s. 163. Muallim Cevdet, eski zihniyeti "skolastik" sözcüğünü kullanarak eleştiren ilk düşünürün Salih Zeki Bey olduğunu söylüyor. s. 163.

13 Ahmet Mithat; *İktisat Metinleri,* yayına hazırlayan ve sadeleştirenler E. Erbay, Ali Utku; İstanbul, Çizgi Kitabevi, 2005, s. 215.

14 Aynı kaynak, s. 216, 236. Burada, Mithat Efendi'den yaklaşık yüz yıl sonra da, yine Mülkiye'de, (ileri kapitalist ülkelerde "tam istihdam"ı sağlamayı amaçlayan) Keynes doktrininin aynı espriyle okutulduğunu, bir tanık olarak aktarmak isterim.

15 Eileen Janes Yeo; *The Contest for Social Sciences: Relations and Representations of Gender and Class;* Rivers Oram Press, Londra, 1996, s. XV.

16 Aynı eser, s. 38.

17 Noel W. Thompson; *The People's Science, The Popular Political Economy of Exploitation and Crisis 1816-1834,* Cambridge University Press, 1984, s. 219.

18 Bu gelişme konusunu daha ayrıntılı olarak *Toplum Bilimleri, Tarihi Maddecilik ve Praksis* (Mülkiye, 2004, Yaz sayısı) başlıklı makalemde incelemiştim. Bu konuda genel bir tablo için bkz. Richard Olson; *The Emergence of the So-*

cial Sciences, 1642-1792;* Twayne Publishers, New York, 1993. Amerikan toplum bilimlerinin gelişmesi hakkında, Dorothy Ross; *The Origins of American Social Sciences;* Cambridge University Press, 1991. Ayrıca bkz. S. Berkovitch; *The Puritan Origins of the American Self;* Yale University Press, 1975.

19 Nizamnamenin ikinci maddesi "Darülfünun ilmi muhtariyete sahiptir" şeklindedir. Nizamnamenin metni için bkz. M. Tahir Hatiboğlu; *Türkiye'de Üniversite Tarihi 1845-1997.* Ankara, Selvi Yayınevi, 1998. s. 57. Burada eklenmesi gereken bir husus da, bu tüzükten hemen önce Damat Ferit hükümetinin üniversitede yaptırdığı "tensikat" (tasfiye) dir. Yüksek öğretim tarihimiz, hemen her reform girişiminin bir tasfiyeyle birlikte olduğunu ortaya koyuyor. Bu konuda bkz. Mete Tunçay, Haldun Özen; *1933 Tasfiyesinden Önce Darülfünun; Yapıt,* Ekim-Kasım 1984, sayı, 7.

20 Bu konuda daha ayrıntılı açıklamalarımız için bkz. T. Timur; *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler,* Ankara, İmge Yayınları, 2000, s. 229-236.

21 *Hâkimiyeti Milliye,* 1 Ağustos 1933. (Dr. E. Hirş'ten naklen, *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi;* Ankara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1950, cilt I, s. 315). Bazı bilim adamları 1930'larda egemen olan kavram kargaşasına işaretle "kültür vahdeti"ni yeni üniversiteden bekliyorlardı. Mustafa Şekip Tunç bu konuda şunları yazmıştır: "(eski Darülfünun'da) fakülteler ayrı ayrı kurulmuştu. Aralarında hiçbir modern üniversite teranüsü, program vahdeti olmadan ayrı ayrı çalıştılar. Tıbbiye ayrı bir ocaktı, Hukuk öyle. Kendi başlarına, birbirleriyle alakası olmayan diller, ıstılahlar icat ederek yaşadılar. Eski Darülfünun organik bir halde değildi, müstakil parçalar halinde idi. Bugünkü üniversite, kültür tarihimizde ilk defa olarak birbirinden ayrı ve birbirinden habersiz tekamüle çalışan meslek ve ilim şubelerini federe ediyor, onlara bir organizma ahengi ve nizamı vermek yolundadır." 1936'da yazılan bu satırların üzerinden yetmiş iki yıl geçmiş bulunuyor. M.Ş. Tunç'un bu beklentisinin bugün de gerçekleştiğini söylemek zordur sanıyorum. Bkz. *Kültür Haftası,* sayı 10, 18 Mart 1936.

22 Y. Akyüz; *Türk Eğitim Tarihi,* İstanbul, Kültür Koleji Yayınları, 1994, s. 310-311.

23 Fuat Köprülü, "Darülfünun'un Vazifeleri," *Hayat,* cilt II, sayı 28, 9 Haziran, 1927.

24 Necmettin Sadık (Sadak) naklediyor; *Hayat,* sayı 141, 15 Ekim (Teşrinievvel), 1929. Atatürk'ün yakınlarından olan ve o yıllarda TBMM başkanlığı yapan Kazım Özalp ise, anılarında, tıp profesörleri Neşet Ömer ile Akil Muhtar'ın kendisini Ankara'da ziyaret ederek bilimsel olarak çok zayıf olan üniversitenin "gün geçtikçe daha geri gittiğini, bu çöküşe bir çare bulunmasını, en kısa zamanda bir reforma gerek duyulduğunu" söylediklerini yazmaktadır. Özalp, daha sonra birlikte Başvekil İsmet Paşa'yı da ziyaret ettiklerini ekliyor. Kâzım Özalp, Teoman Özalp; *Atatürk'ten Anılar,* Ankara, T. İş Bankası Yayınları, 1994, s. 51-52.

25 Burhan Asaf; "Arkada Kalan Darülfünun;" *Kadro,* Ağustos, 1932, sayı 8.

26 Şevket Süreyya Aydemir; "Darülfünun İnkılap Hassasiyeti ve Cavit Bey İktisatçılığı;" Kadro, Şubat 1933, sayı 14.

27 Prof. Klaus Detlev Grothusen; "1933 Yılından Sonra Alman Bilim Adamlarının Türkiye'ye Göçü," *Belleten;* Ekim 1981, sayı 180, s. 539.

28 Prof. Albert Malche; *İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor,* İstanbul, Devlet Matbaası, 1939. s. 58.

29 M. Tahir Hatiboğlu; a.g.e., s. 174.

30 Burhan Asaf; "Üniversitenin Manası;" Kadro, Ağustos, 1933, sayı, 26-27.

31 Malche Raporu, s. 58.

32 Prof. Dr. Utku Kocatürk; "Atatürk'ün Üniversite Reformu ile İlgili Notları;" *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi;* 1984, sayı I, s. 9, 10.

33 Yahya Akyüz'ün özetinden; a.g.e., s. 312.

34 Kanunun metni ve görüşmeler için Dr. Hirş'in eserinden yararlandık. *A.g.e.,* cilt II, s. 816.

35 Aynı eser; cilt II, s. 942.

36 Bu konuda o yıllarda DP parti müffettişliği yapmış olan Samet Ağaoğlu'nun tanıklığı aydınlatıcıdır. Müffettiş sıfatıyla bazı Karadeniz illerini ziyaret eden Ağaoğlu, şu gözlemde bulunmuştu: "(Bölgede) öteden beri servet ve arazi mahdut ailelerin elinde toplanmış ve halkın çoğunluğu bu ailelerin iktisadi ve siyasî nüfuz ve kudret sahaları arasında bölünmüştür." Oysa başlangıçta DP saflarında "hemen hemen yalnız işçi, küçük tacir ve topraksız köylü ve çiftçi toplandı; fakat DP kuvvetlenerek iktidara yürümeye başlayınca bu sefer bu zengin ve toprak sahibi aileler ve insanlar çok kuvvetli bir sevki tabii ile bu yeni kuvveti de ellerine almak yolunu aradılar ve her iki partinin köşe başlarını tutmak için çalışmaya koyuldular." Ağaoğlu gözlemlerini şöyle tamamlıyor: "(Böylece) karanlık günlerini cesaretle geçirmiş unsurlarla bu yeni unsurlar arasında sert bir mücadele kendini gösterdi." Biliyoruz ki bu mücadele, sonunda, egemen sınıflar tarafından kazanıldı. Bkz. Samet Ağaoğlu; *DP'nin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri: Bir Soru;* İstanbul, 1972. Çok partili hayata geçiş süreciyle ilgili genel bir tablo için bkz. T. Timur; *Türkiye'de Çok Partili Hayat Geçiş,* Ankara, İmge Kitabevi, 2003.

37 1946'da Türkiye'de "demokrasi"ye geçişin niteliğini gözler önüne sermek için Necmettin Sadak'ın bir itirafı ilginç görünüyor. 1949'da dış işleri bakanı olan –ve Darülfünun'da müderrislik yapmış bulunan– Necmettin Sadak, "Ben Darülfünun'da içtimaiyat dersleri verirken Marx'la Engels'in 1848'deki *Komünist Manifestosu*'nu rahatlıkla okuturdum," demişti. M. T. Hatiboğlu'dan naklen, *a.g.e.,* s. 179.

38 Doç. Dr. Nurkut İnan; Dr. Haldun Özen, "Üniver-

site Reformu, Kısa bir Tarihçe ve Yeni bir Yaklaşım;" *Mülkiye Dergisi*, Aralık 1992, sayı 150.

39 Bunları söylerken, dönüşümün en hızlı yaşandığı kurumlardan biri olan Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde asistan olarak yaşadığım o yılları bir tanık olarak anımsadığımı belirtmek isterim.

40 Aristo'da, "arınma" anlamına gelen *katarsis* kavramı Yunan trajedileri aracılığıyla ortaya çıkmıştı. Trajedinin seyirciler tarafından paylaşılan duygusal bir işleviydi. "Trajedi asil bir davranışın taklididir," diyordu Aristo; "(bu taklit) bir hikâye ediş şeklinde değil, hareket halindeki insanlar tarafından, merhamet ve korku gibi duyguları ortaya koyarak, (rahatsızlık yaratan) heyecanlardan temizlenme" şeklinde gerçekleşir. Bir trajediyi izleyen seyirciler de, travma yaratan ve felakete yol açan duygulara karşı belli bir tepki yaşayarak "arınıyorlardı". Aristote, *Poetique*, Paris, Livre de Poche, 1990, s. 110. "Katarsis" sözcüğü bazı Marksist kuramcılar tarafından devrimci dönüşümleri açıklamak için kullanılmıştır. Bunlardan Gramsci, 'katarsis'i, "salt ekonomik (ya da egoist-pasyonel) andan (moment'ten) etik-politik ana geçiş, yani insanların bilincinde yapıların üst-yapı olarak oluşması anı" olarak betimlemişti. Düşünüre göre, bu, "nesnelden öznele, zorunluluktan özgürlüğe geçiş" anıydı. Gramsci, "katarsis anının belirlenmesi, düşüncemе göre, tüm praksis felsefesinin (yani Marksizmin T.T.) başlangıç noktasıdır," diyor. Bkz. *Gramsci dans le Texte*, Paris, Editions Sociales, 1975, s. 194-195.

41 Adalet Partisi başkanı Süleyman Demirel 1965 seçimlerinden hemen önce solu şöyle anlıyordu: "Sol cereyanlar geniş çapta halkımızı huzursuz ve tedirgin etmektedir. Ne isterler? Sol cereyanların maksadı malumdur. Bütün düzeni değiştirmek. Bunu reformculuk ve ilericilik kisvesi altında yapmak isterler. Metodları yalan, iftira ve tezvirdir. Maksatları karalama, kirletme ve sindirmedir." Süleyman Demirel; *Yazdıkları ve Söyledikleri*, s. 172. Demirel, "*Ortanın solu*" sloganını da şöyle eleştirmiştir: "(CHP) memlekette sol cereyanları önleyeceğiz diye solun dizine oturmuş ve bu cereyanları teşvik etmiştir." *1973'e Bakarken;* İstanbul, 1970. s. 235. Oysa Ecevit'e göre de "ortanın solu bu sele (Marksizme, T. T.) karşı en sağlam duvar, en etkili set" oluşturuyordu. Bkz. B. Ecevit; *Ortanın Solu*, Ankara, Tekin Yayınevi, 1973, s. 28.

42 YÖK sisteminin doğuşu ve nesnel anlamı hakkındaki yorumlarımız için bkz. *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, Ankara, İmge Kitabevi, 2000, s. 339-367.

43 Bu konuda sayısız tanıklıklardan sonra, İslâm düşünürü Fazlur Rahman'ın şu yorumu da dikkate değer: "Osmanlı İmparatorluğu'nda medreseler, sistemli bir biçimde Şeyhülislâm'ın yönetimi altında dikkate değer idari bir beceri ve ustalıkla tesis edildi, yardım gördü ve korundu. Ulema, mertebeler halinde teşkilatlandı ve Osmanlı toplumunda hemen hemen bir kast haline geldi." *İslâm*, çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın ve Prof. Dr. Mehmet Dağ; İstanbul, Selçuk Yayınları, 1993, s. 256.

44 Büyük Britanyalı yazar John William Draper'in *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) (Bilim ve Dinin Çatışma Tarihi) başlıklı eseri II. Meşrutiyet'te Osmanlıca'ya çevrilmiş ve büyük yankılar yaratmıştı.

Ömer Lütfi Barkan

OKTAY ÖZEL

Giderek kendi içinde çeşitlenmiş ve zenginleşmiş olmasına rağmen Türkiye'nin siyasî düşünce tarihinin ana izleği 19. yüzyıl başlarından itibaren hemen hemen temel unsurlarıyla belirgin bir çizgi takip etmiştir. Bu izleğin esasen modernleşme sürecinin beraberinde getirdiği kültürel ve ideolojik kırılma hatlarına paralel bir seyir takip ettiğini bugün daha iyi görüyoruz. Bir yandan seküler-dinsel, diğer yandan rasyonel-geleneksel ikiliğinin temelde Doğu-Batı eksenli tartışılmasının yarattığı gerilim Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte gerek gündelik ilişkiler, gerekse kültürel ve siyasî-ideolojik düzlemlerde kendi toplumsal tabanlarını da yaratmıştır. Toplumsal alanın ve ilişkilerin giderek daha görünür şekilde siyasallaşması Osmanlı'nın kendine özgü yönetim mekanizması ve alışkanlıklarının da katkısıyla esasen yönetici elit içi bir mücadelenin giderek toplumsal alana yayılması, zamanla bu alanda tahakküm kurması şeklinde yaşanmıştır. Türkiye'de modern anlamda oldukça gecikerek yaşanan kapitalist sınıfsallaşma, farklı toplumsal katmanların ve dinamiklerin siyasî-ideolojik mücadele alanına kendi özgün ve doğal müdahale ve katkısını yapmakta epeyce güdük kalmasına da yol açmıştır bir bakıma. Hatta, bu bağlamda gerçek sınıfsallaşmanın ciddi olarak son yirmi otuz yıldır yaşanmakta olduğunu söylemek pek yanlış olmaz. Bununla birlikte, Türkiye'de siyasetin bir yandan gerçek sınıfsal temellerini yeni yeni bulduğu bu son dönemde bile, hâkim siyasal dilin yaşanan bu tarihsel toplumsal dönüşümün kendi özgün siyasal dili olmak yerine, hâlâ Osmanlı'dan Cumhuriyet'e müdevver fazlasıyla kültüralist bir siyasî ideoljik fay hattı üzerinde kurumsallaşmış bir siyasî mücadelenin popülist jargonları üzerinden kurgulanmakta oluşu dikkat çekicidir.

Bunun farklı sebepleri üzerinde durulabilir elbette. Burada sadece artık iyi bilinen bir noktaya bir kez daha dikkat çekmekle yetineceğim: Türkiye'nin yakın tarihinin yukarıdan aşağıya, devlet merkezli bir modernleşme süreci olarak yaşanmış olması, bunun kaçınılmazlığı tartışması bir yana, bu sürece eşlik eden ve büyük ölçüde belli kültürel kodlar ile devlet (ve hatta toplum) yapısının "kendine benzerliği"ne yapılan kolaycı ve aşırı vurgunun bu sürecin ayrılmaz zihinsel ve ideolojik yol arkadaşı olduğu da bir o kadar gerçektir. Gerek kültürel kodların gerekse devletin kurumsal yapılanmasının bizzat yaşanan tarihsel sürecin bir ürünü olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir (ki bu pekâlâ da doğrudur). Ancak bu, artık

kültürel ve siyasal yapılarla örgütlerin kendine dönük algı ve imgeleri bağlamında epeyce ideolojik "kurgusal" olgular olduğu gerçeğini görmemize bir engel teşkil etmiyor. Her türlü meşrulaştırma gayretinden uzak olarak bakıldığında, toplumsal-kültürel alanla bilhassa Türkiye'de tarihsel olarak devletin egemen olduğu alanı ifade edegelmiş olan kamusal alanın kendilerinin bizatihi kurgusallık içerdiği, bir başka deyişle, bu "alanlar"ın anılan süreçte bir bakıma icat edilmiş, muhayyel gerçeklikler halinde yeniden üretildiğini bugün daha rahat ifade edebiliyoruz.

İletişim Yayınevi'nin elinizdeki serisinin önceki ciltlerindeki çeşitli yorum ve değerlendirmeler de temelde bu olguya işaret etmektedir. Eğer bu doğruysa, yani Türkiye'de siyasal düşüncenin evrimi sürecinde başta devlet olmak üzere, toplumsal ve kültürel değerler ve kodlar alanına yönelik böyle bir ideolojik kurgudan (kavramsal analizden değil) bahsedilebilirse, bu sürece Osmanlı tarihine yönelik çalışmalarıyla en önemli katkıyı yapanlardan birinin Ömer Lütfi Barkan olduğunu söylemek pek yanlış olmaz. Barkan, Türkiye'de modern tarihçiliğin kurucu babalarından biri olarak, esasen tarihçilik mesleğinin ve zenaatinin akademik alanda kurumsallaşmasına en önemli katkıyı yapan öncülerdendir. İktisat tarihi alanının üniversitelerde kendine yer bulmasında, özerk enstitüler vasıtasıyla kapsamlı araştırma projeleri geliştirip, araştırmacılar yetiştirmesinde Barkan'ın öncü katkısı bilhassa öne çıkar. Fuat Köprülü nasıl ki Osmanlı dünyasından Cumhuriyet'e geçiş sürecinin bir ürünü, geleneksel tarihyazımının son ve fakat en büyük "ihtilalci" tarihçisi olarak görülebilirse, Cumhuriyet döneminin ilk kuşağının mensubu ve ürünü olan Ömer Lütfi Barkan bir yandan kendisini tarihçi olarak yeni ve "Batılı" bir temelde yaratmış, bir yandan da Yeni Türkiye'de siyaseten reddedilen Osmanlı geçmişini, yeni bir imge ile 1940'larda, bu kez de o dönemin temel eğilimleri ve ihtiyaçlarına endeksli olarak adeta yeniden kurgulamıştır. Berktay'ın da yerinde vurguladığı gibi, tam da bu noktada Köprülü'ye nazaran belirgin bir şekilde daha "devletçi" bir bakışı temsil etmiştir Barkan. Köprülü'nün siyaset üzerinden toplumsal dinamiklerle daha yakından ilişki kurduğu ya da kurmaya çalıştığı 1950'li yıllarda, Barkan, Osmanlı üzerinden aslında Türkiye'de devlet eksenli ve oldukça fonksiyoner (işlevselci) bakış açısıyla bir toplum algısı ve siyasî kültür inşasına dolaylı olarak en kritik katkıyı yapanlardan olmuştur. Bu bakımdan, Barkan'ın bir sonraki kuşağından gelen Halil İnalcık ise, Cumhuriyet Türkiyesi'nde egemen tarihyazımı eksenini oluşturan Köprülü-Barkan çizgisinin bu iki farklı yönünü kendisinde birleştiren üçüncü bir kulvar açmıştır. İnalcık, uzun süren akademik yaşamı ve üretimiyle daha rahat ve esnek bir siyasî, ideolojik tutumla kavramsal olarak daha eklektik ama Osmanlı tarihinin bütününü ve değişik konularını içeren olağanüstü zengin içerikli, metodolojik açıdan daha titiz ve analitik bir tarihyazımını temsil etmiştir.[1]

Köprülü ve Barkan kuşağının hocalık yaptığı kurumlardan Halil İnalcık'ın dönemdaşı olarak mezun olup tarihçilik camiasına giren ve fakat daha sonradan 1960'lardan 1990'lara kadar Türkiye'de güncel siyasî mücadelede sağ milliyetçi eksende daha doğrudan ve zaman zaman ideologluğa da soyunacak derecede yer alan Osman Turan ve İbrahim Kafesoğlu gibi tarihçilerin Osmanlı ve Osmanlı öncesi Türk tarihini Cumhuriyet Türkiyesi'nin ana devletçi eğilimiyle çatıştırmayan (aksine, bu boyutu daha da yükselten ve yücelten) tarihçilikleri Barkan'dan sonraki devrin siyasî düşüncesine ideolojik olarak sağdan en önemli katkılar olmuştur. 1960lar ve '70'ler boyunca Türkiye'nin siyasî hayatında mücadele ortamı ciddi bir kırılmayla niteliksel dönüşüm yaşarken,

yeni siyasî aktörler ve söylemlerin damgasını vurduğu bu dönemde, temel mücadele Marksist sol hareketlerle bunun karşısında kendisini konumlayan ırkçı-İslâmcı-milliyetçi hareket sıkı bir siyasî-ideolojik hegemonya mücadelesine girmişlerdir. Bu dönemde, yani akademik hayatının ikinci döneminde, 1979'daki ölümüne kadar, Ömer Lütfi Barkan esasen yine devlet eksenli yaklaşımını sürdürmüşse de, bu kez dönemin sol düşünsel hareketlenmesinin ürünü canlı üretim tarzı tartışmalarının Türkiye tarihine dönük yoğun ilgisine paralel olarak, çalışmalarında Osmanlı-Türk tarihinin "özgüllüğü"ne ya da *sui generis* (kendine benzer) niteliğine vurgu yapan bir eğilimi temsil etmiştir. Bir yandan da iktisadi gelişme dinamiklerinin devletten göreli özerk mekanizma ve boyutlarına yönelik, uluslararası iktisadi gelişmelerin Osmanlı dünyasına etkilerini ele alan çalışmalar yapmıştır.[2] Bu dönemde Marksist solun materyalist tarih yorumları da, ona karşı yükselen sağ siyasî-entelektüel cephe de Barkan'ın bu devletçi ve partikülarist yaklaşımından (özellikle Osmanlı toplumsal formasyonunun feodal olmadığını ispat bağlamında) kendince beslenmiştir.[3] Buna paralel olarak, dönemin milliyetçi-muhafazakâr tarihçilerinin kültüralist-dinsel idealizme oturan, "cihan hâkimiyeti" peşinde koşan, askerî yayılmacı ve fütühatçı "apolojist" (yüceltmeci) Türk-Osmanlı tarihi yaklaşımı da Barkan'ın sağ yorumlarına eşlik etmiştir.

Ömer Lütfi Barkan geride olağanüstü bir Osmanlı tarihi külliyatı bıraktı.[4] Barkan'ın tarihçiliğini ele almaktan ziyade, onun ortaya koyduğu ürünlerin Türkiye'nin entelektüel hayatına etkilerine değinen bu kısa denemede Barkan'ın tarihsel çalışmalarının bütünlüklü bir içerik değerlendirmesine girişmenin zorluğu, hatta imkânsızlığı açıktır. Bu açıdan meraklı okuyucuyu 2, 3 ve 4 nolu dipnotlarda zikredilen çalışmalara yöneltmekle yetineceğim. İlaveten şunu vurgulayabilirim: Barkan'ın bu yazıda dikkat çekilen fikriyatı ile Osmanlı devlet ve toplumuna dair yorumları neredeyse bütün çalışmalarına dağılmış olmasına rağmen, 1950'lere kadar kaleme aldığı ilk dönem makale ve kitapları bu açıdan bizlere daha açık bir tahlil zemini sunmaktadır. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* ile *Ülkü* ve *Vakıflar Dergisi* gibi dergilerde yayımlanan Osmanlı'nın kuruluş devrinin iktisadi, toplumsal ve askerî meseleleriyle, Osmanlı yayılmasına eşlik eden iskân ve sürgün politikaları üzerine yazılarında Osmanlı devletinin örgütçü (kendi deyimiyle "teşkilatçı") kudretine aşırı bir vurgu hemen dikkati çekmektedir. Bunlara ilaveten, Osmanlı köylüsünün hukuki statüsü ve vergi sistemi içindeki yerine dair monografik çalışmaları, başta *Kanunlar*[5] adlı kitabı olmak üzere diğer uzun dizi makaleleriyle Balkan memleketlerinde 20. yüzyıl başında girişilen toprak reformları üzerine yazdıkları Barkan'ın siyasî ideolojik zihinsel dünyasının hangi temeller üzerinde şekillendiğini göstermesi açısından bilhassa önemlidir. Barkan'ın bu çalışmaları, 1960'lardan itibaren Osmanlı toplum yapısına yönelik yaşanan ilgi patlamasının en fazla başvurduğu, entelektüel tartışmaların en yoğun beslendiği tarih çalışmaları olmuştur.[6] Bu açıdan Barkan'ınkilere eşlik eden diğer önemli incelemeler ise Fuat Köprülü'nün birkaç çalışmasıyla,[7] İnalcık'ın ünlü ve etkili makalesi "Osmanlı'da Raiyyet Rüsumu" (*Belleten*, XXIII (1959), 575-610) olacaktır.

Barkan'ın 1930'ların sonlarından ölümüne kadar geçen kırk yıla sığdırdığı bu akademik mesai kendisinden önceki kuşaktan Köprülü, sonraki kuşaktan ise ancak İnalcık ve kendi öğrencisi Suraiya Faroqhi ile karşılaştırılabilecek derinlik ve kapsamdadır. İnalcık kuşağının bir diğer öne çıkan tarihçisi Mustafa Akdağ ile birlikte bu dört isim Cumhuriyet döneminin başından bugüne kadar uzanan modern tarihçiliğin Türkiye'deki ana eksenini ve



Ömer Lütfi Barkan'ın güncel politikaya ender müdahalelerinden biri, 1946'da yayımladığı, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu üzerine yazısıdır. Uzun değerlendirmesinde Barkan, bu kanunu "Türk inkılâpçılığının" halkçılık ve devletçilik prensiplerinin tatbikatı bakımından selâmlar. Ona göre bu kanun, "yerleşik bir millet ve uzlaşık bir cemiyet olmanın imkânını hazırlayacak"tır.

anahatlarını oluşturdular çalışmalarıyla. Atatürk döneminin, Yusuf Akçuralı Genel Türk Tarihi ekibinin dönemin ihtiyacına göre kurguladığı ya da Berktay'ın deyimiyle "amatörce politize edilmiş" Türk ve Osmanlı tarihi[8] her şeyden önce her biri kendi kulvarında öncü bu dört tarihçinin alanlarında klasikleşmiş olgusal çalışmaları ile ilk kez ayakları üzerine daha doğru oturmuştur demek pek yanlış olmaz. 1980'lere gelinceye kadar Türkiye'deki genel tarih bilgisi de akademik üretim de esasen bu tarihçilerin açtığı yolda, onların formüle ettikleri problemler çerçevesinde ve onların ilk kez sistematik olarak kullandıkları arşiv malzemesi üzerinden gelişmiştir. Eğer bugün tarihyazımımızda belirgin bir "altın çağ" vurgusuyla bir Osmanlı "klasik dönem"inden bahsediliyorsa, bu, büyük ölçüde bu tarihçilerimizin elbette ciddi problemler de içeren öncü mesailerinin sonucudur.[9] Öte yandan, Selçuklu öncesi Türk tarihine dair Bahaeddin Ögel ve Faruk Sümer, Selçuklu dönemine yönelik Osman Turan, İbrahim Kafesoğlu, Mehmet Altay Köymen ile Osmanlı son dönemine odaklanan İstanbul Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi etrafında kümelenen bir dizi değerli tarihçinin çalışmalarının 1980'lere kadarki dönemde Türkiye'deki akademik tarihçiliği daha da çeşitlendirdiği, yer yer analitik ve kavramsal derinlik kazandırdığı ise açıktır. İlaveten, modern tarihçiliğin akademik alandaki çalışmalarına paralel bir "popüler tarihçiliğin" de dergiler ve gazeteler üzerinden halka doğrudan uzandığını, bu dergilerde zaman zaman anılan tarihçilerin de yazılar yazdığını mutlaka belirtmek gerekir.

Bu kısa panaroma içinde, ismi öne çıkan ve bir kısmı yukarıda anılan tarihçilerin çalışmalarının Türkiye'nin giderek genişleyen, derinleşen ve bir yandan da daha belirgin biçimde siyasallaşan düşünce hayatında belli katkıları olduğu şüphesizdir. Ancak, tarihçiler camiasının akademik çalışmalarının ürünlerinin Türkiye'nin siyasî düşünce hayatına etkisinden

bahsedeceksek eğer, bunun ancak dolaylı, ikinci elden ve daha güncelleştirilmiş popüler versiyonları üzerinden bir etki olduğunu hemen belirtmemiz gerekir.

Kimi akademisyen tarihçinin bir yandan da daha popüler medya üzerinden zaman zaman oldukça militan bir şekilde ya da birkaç tutuk güncelleme denemesinde dile getirdikleri kişisel fikriyatlarının bile etkileri itibariyle çok sınırlı kaldığı, kendilerinin birkaç güncel polemik üzerinden hatırlandıkları ya da 'malûmu ilam' kabilinden öylesine okunarak geçildiği bir gerçektir. Örnek vermek gerekirse, hayatlarının bir döneminde Türkiye'nin siyasî hayatında yer alan hareket veya partilerden birine doğrudan angaje olarak sürdürdükleri bu tarz "akademi-dışı" faaliyetleriyle hemen akla gelen Osman Turan'ın ve 1960'ların sonlarından itibaren Mustafa Akdağ'ın, tarihçi kimliklerinin ve ağırlıklarının Türkiye'deki düşünce hayatına çok özel bir etkisi olduğunu söylemek pek mümkün görünmüyor.[10] Böyle bir etki ancak *Yön* ve *Devrim* dergilerinde Osmanlı tarihinin son iki yüzyılı üzerinde yoğun olarak yazan "sosyal bilimci" entelektüel ve tarihçiler kuşağının Niyazi Berkes gibi öncülerinin yazılarında söz konusudur. Ya da Doğan Avcıoğlu, İdris Küçükömer gibi isimlerin ve tabii ki bambaşka bir kulvarda Hikmet Kıvılcımlı'nın, daha güncel siyasî ve ideolojik dile adapte edilmiş yer yer oldukça özgün tarih yorumlarında, bu etkinin daha doğrudan ve kitleselleşmiş bir biçiminden bahsedilebilir. Benzer bir etkinin sağ-milliyetçi kesimdeki karşılığı olarak ise belki *Hareket*, *Büyük Doğu* gibi dergilerden ve buna paralel olarak Atsız, Cemil Meriç, Yılmaz Öztuna gibi farklı çerçevelerde konumlandırılabilecek isimlerden söz edilebilir. Bunun belki bir istisnası, Ankara Üniversitesi'nde Şerif Mardin gibi bilim adamlarının çıkardığı ve kısa zamanda yaygın bir etki yarattığı görülen *Forum* dergisidir.

Mustafa Akdağ örneğinde olduğu gibi, Ömer Lütfi Barkan da, akademik çalışmalarına yönelik kimi eleştirilerin dışında, dar akademik camianın dışına hitap eden konuşmalar yaptığında ya da yazılar kaleme aldığında benzer şekilde tenkitlere uğramıştır. Bu tenkitlerin tarihçi meslektaşlarından ya da akademiden gelmesi anlaşılabilirse de,[11] daha geniş siyasî entelektüel platformlardan gelmesi daha manidardır. Mesela, Barkan'ın da akademi dışında böyle bir platformda yaptığı yine akademik nitelikli bir sunuşunu (ki aslında Mustafa Akdağ'ın temel tezlerinin daha uluslararası iktisadi eğilimlerle ilişkilendirilmesinden ibarettir) yayımlayan derginin editörlerince yazının başına utangaç bir itiraz notu düşülmüştür.[12] Bu örnek, ne kadar otorite olarak bilinseler ve saygı duyulsalar da, akademik tarihçilikten güncel siyaset alanına gelebilecek her türlü heveskâr veya gönüllü/gönülsüz açılım ve müdahaleler (ne kadar akademik ve masumane olursa olsun), güncel siyasal tartışma alanının "asli" aktörlerinin filtre ve tasvibinden geçerek ya da aynasından kırılarak yaygın okuyucu bulabilmişlerdir. Kaldı ki, akademik dünyanın içindeki uzman çalışmalarıyla temayüz etmiş ve saygın bir isim haline gelmiş her bilim adamının, kamuya diğer kanallar üzerinden açılmasının önündeki bu tür güçlükleri (kimi istisnalar dışında) bir yandan da doğal karşılamak gerekir.

Barkan örneğinde, bunun bir başka sebebi daha vardır. Barkan günübirlik hadiselere, siyasî akımlara pek ilgi göstermemiş, hatta fazla itibar da etmemiştir.[13] Daha doğrudan bir ilgi ve örtüşmenin gözlenebileceği meslek hayatının ilk dönemi hariç, Barkan güncel entelektüel siyasî tartışmalardan uzak bir konumdan çalışmaya ve yazmaya bilhassa özen göstermiştir. Bütün mesaisini vakfettiği çalışmaları onun gerçek dünyasını oluşturmuştur adeta. 1956'da kaleme aldığı "Türkiye'de Servaj Var mı idi?" (*Belleten*, XX/78) ve son yılla-

rında bir konferansa bildiri olarak sunduğu "Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı" adlı çalışmaları[14] ise, onun bütün akademik hayatını adadığı konulardan birisiyle (Osmanlı köylüsünün hukuki ve sosyal statüsü) doğrudan ilgilidir. Bu konuları ele alırken, özellikle ikincisinde, dönemin egemen sol entelektüel ve siyasî-ideolojik gündemi Marksist "üretim tarzı tartışmaları"nın en keskin evresinde, belli bir mesafe duygusunu muhafaza etmiş ama kendi yorumunu ve konumunu açıklıkla ortaya koymaktan da geri durmamıştır.

Tam da bu noktada Ömer Lütfi Barkan'ın tarihçi kimliğinin dışında özellikle bir entelektüel olarak Türkiye'nin fikir hayatına doğrudan müdahalesinin veya fikir adamı olarak da bir kamusal kimlik kazanmasının neden söz konusu olmadığı daha iyi anlaşılır. Öte yandan, hemen belirtilmeli ki, kendisi böyle bir çaba içinde olmamasına rağmen, Barkan'ın Osmanlı devletinin en zor ve büyük seriler teşkil eden arşiv malzemeleri üzerinden yıllara yayılmış bir sabır ve titizlikle yürüttüğü olağanüstü verimlilikte ve çeşitlilikteki titiz tarihçiliğinin Türkiye'nin siyasi ve entelektüel tarihinde önemli bir yeri olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Her şeyden önce, başta da belirtildiği gibi, akademik hayatının ilk döneminde, 1930-40'larda yazdıklarının o dönemin genel siyasî ideolojik havasıyla olan doğal örtüşmesinin muhtemel etkileri (ki bunun araştırılması gerekir- özellikle toprak reformu ve iskân kanunları konusundaki çalışmalarının) bir yana, yine bu dönemlerde kaleme aldığı Osmanlı İmparatorluk "nizamı"nın değişik boyutlarına dair yüzlerce sayfalık dizi makaleleri ve kitaplarında ilk kez kendisinin "dokümante ettiği" olgusal bilginin sunumuna eşlik eden yorumları ve formülasyonları ile Türkiye'de Osmanlı tarihinin ve tarihçiliğinin büyük ölçüde (ve yeniden?) "devlet" eksenli bir temele ve kulvara oturtulmasında en önemli ve etkili rolü oynadığını



Ali Gevgilili'nin Barkan için yazdıkları, onun 1960'ların 70'lerin tartışmalarında ne bakımdan önemsendiğini özetler: "Osmanlı'ya özgü kamusal toprak mülkiyeti sisteminin ilkelerini ve yasalarını araştıran Barkan, bu düzenin nasıl olup da öylesine derin bir boşluğa düşebildiğini yanıtlamaya çalışmıştır."

söylemek pek yanlış olmasa gerektir. Bu bağlamda Coşkun Çakır'ın kendisini "devletin tarihinden toplumun tarihine" yönelmiş bir tarihçi olarak sunması, pek yanlış olmasa da ciddi ölçüde eksik bir hükümdür. Barkan, Osmanlı imparatorluk nizamı içinde ve devletin teşkilatçı gücünün bir nişanesi gibi sunmuştur esas olarak köylülüğü ve toplumu. Toplumsal sınıfları devlete göre konumlamıştır.

Etkileyici ve yer yer grotesk üslubu ile kendinden sonraki kuşakların kafasında her şeyiyle mükemmel işleyen ve adeta bir ordu gibi teşkilatlanmış bir devlet nizamının emrinde her biri kendisine atfedilmiş işlevlerini yerine getirmekle mükellef bir toplumsal alan ve sınıflar resminin ya da toplum teorisinin oluşmasında en önemli katkı herhalde Barkan'a ait olsa gerektir. Onun bu çerçevede kullandığı fonksiyo-

nel "zümre" esaslı toplum vurgusunun siyaseti ekonomiye öncelleyen Şerif Mardin'in "statü" toplumuyla ya da Berkes'in Batılı literatürden ödünçlediği "Doğu despotizmi"yle örtüşen bir yanı olduğunu da görmek gerekir. Türkiye'de Annales okuluyla en yakın ve doğrudan temas içindeki tarihçi olmasına rağmen, Barkan modern "sosyal tarih" perspektifinden toplumsal sınıflar, ilişkiler, zihniyet, gündelik kültür, siyasî başkaldırı vs. gibi konuları kendi içinde ele alan, "aşağıdan yukarıya" bir tarih perspektifi hiçbir zaman geliştirmemiş, böyle bir tarih okumasına itibar etmemiştir. Bunu ciddi anlamda ilk kez deneyecek olanlar ise bazı çalışmalarıyla Halil İnalcık, devletçi bakış açısını paradigmatik açıdan da sorgulayan ve merkeze almayan Suraiya Faroqhi gibi bir kısmı yine Barkan'ın öğrencisi olan tarihçilerle, sayıları giderek artan günümüzün yeni kuşak tarihçileridir büyük ölçüde.[15]

Barkan'ın konumunu bir başka açıdan daha net görebilmek için farklı bir karşılaştırma yararlı olabilir. Fuat Köprülü'nün eserlerinde tarihsel süreklilik vurgusu neredeyse Cumhuriyet dönemini dışarıda bırakır; bu muhtemelen döneminin hâkim ideolojisiyle doğrudan çatışmak istememesinden kaynaklanmıştır.[16] Yine bu yüzden, Köprülü'nün Türkiye'deki siyasî düşünce geleneğinde özgün bir katkısının olduğunu söylemek güçtür. Barkan bu açıdan Köprülü'den kesin bir şekilde ayrılır. Güncele ve siyasî gelişmelere mesafeli duruşuna rağmen, ilginçtir; Barkan'ın Osmanlı tarihine yönelik bütün çalışmaları Osmanlı'dan Cumhuriyet'e belirgin bir süreklilik algısını genellikle örtük olarak içerir. Barkan'ın Türk düşünce hayatının bu süreklilik/kopuş ayrımı üzerine kurulu ana ekseniyle bu bakımdan daha bir örtüşen tarafı olduğu da mutlaka zikredilmelidir. Bu noktada Kemal Tahir ve Niyazi Berkes'in bir bakıma Barkan'ın açıkça yapmadığını yaptıklarını, bu sürekliliği/kopuşu daha açıktan ve daha politik bir dille Türk entelektüel hayatına taşıdıklarını söylemek pek yanlış olmaz.[17]

Barkan'ın akademik tarihçiliğin örtük veya açık devlet-bağımlı bir toplum eksenine oturması konusundaki benzersiz ve oldukça etkili katkısının ise, Türkiye'nin 1980'lere (hatta günümüze) kadarki entelektüel siyasî-ideolojik düşünce hayatında her zaman merkezî bir yer tutmuş olan "tarih" tartışmaları ve Türkiye'nin tarihsel evrimi problematiğinin kendi içindeki gelişim tarihinde çok özel bir yeri vardır. Bu noktada Barkan, kendi açık siyasî fikriyatından ziyade, ortaya koyduğu olgusal tarih çalışmalarıyla belli bir ağırlık merkezi oluşturmuştur. Onun Osmanlı tarihi külliyatı, daha ilk ürünlerden itibaren Türk düşünce hayatındaki en önemli tartışmalara malzeme sunan verimli bir havuz olmuştur adeta. O havuzdan herkes kendine göre yararlanmış, karşıt siyasî yorumlara dayanak bulmuştur. 1960'lardan '80'lere uzanan dönemde Osmanlı geçmişine ve toplumsal-siyasal formasyonuna dair "üretim tarzı" eksenli tartışmalarına aktif olarak katılan entelektüeller ve sosyal bilimciler ihtiyaç duydukları olgusal bilgiyi Köprülü, Akdağ ve İnalcık'tan, ancak onlardan daha da büyük ölçüde Ömer Lütfi Barkan'ın çalışmalarından, onun yayımladığı yüzlerce kanunname örneklerinden devşirmişlerdir.[18] Sencer Divitçioğlu'ndan Muzaffer Erdost ve Muzaffer Sencer'e, Çağlar Keyder ve Huricihan İnan'dan Halil Berktay ve Mehmet Ali Kılıçbay'a varıncaya kadar bu tartışmaya katılan bütün sosyal bilimci ve tarihçiler bu havuzdan, yani Barkan külliyatından feodalite, ATÜT ve Doğu despotizmi kavramsallaştırmaları açısından farklı sonuçlar ve modeller çıkarmışlardır.[19] Bu bağlamda, söz konusu çalışmalara yönelik girişilecek bir incelemenin, anılan dönemin Osmanlı geçmişi ve mirası üzerine yapılan Marksist tartışmalarının yanı başında ve ona eklemlenmiş bir büyük tarihçinin gölgesini ve olağanüstü emeğini bütün

ağırlığıyla ortaya çıkaracağı şüphesizdir.

Bu emeğin tarihçiler camiasınca yeniden takdir edilmesine gerek yoktur muhtemelen, çünkü Ömer Lütfi Barkan'ın el attığı konuların çoğunda bugün de hâlâ aşılamamış bir zirve olduğu rahatlıkla söylenebilir.[20] Bu açıdan belki de daha anlamlı bir karşılaştırma, bizzat kurduğu iktisat tarihçiliği geleneği içinde Barkan'la, onun öğrencilerinden ve günümüzün bu alandaki en önemli mütefekkir-tarihçilerinden Mehmet Genç arasında yapılabilir. İktisat tarihçiliğinin kendi iç kulvarında "devletçi" Barkan'dan liberal Mehmet Genç'e uzanacak bir inceleme, asıl bu alanda ve aynı genel siyasî dünya görüşü ekseninde ciddi bir metodolojik ve epistemolojik kırılmanın yaşandığına işaret edebilir. Bu iki tarihçinin ve tarihçiliğin karşılaştırılması, bir yandan da Türkiye'de tarihçiliğin modernist pozitivizmden postmodern bir zihinsel evrene geçiş sürecinin izlerini de sunabilir bizlere.[21]

Son olarak, Ömer Lütfi Barkan'ın çalışmalarının ve onlara eşlik eden devlet algı ve kurgusuyla Türk-Osmanlı tarihine partikülarist –kendine özgücü yaklaşımının Kemal Tahir'den Attila İlhan'a ve daha birçok edebiyatçıya ilham kaynağı olduğu da unutulmamalıdır.[22] Barkan'ın bu bağlamdaki çok yönlü etkisini araştırmak bir başka ilginç çalışmanın konusu olurdu. ❐

DİPNOTLAR

1 Bkz. Halil Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", *Toplum ve Bilim*, 54/55 (1991), s. 19-45.

2 Barkan'ın çalışmalarının yararlı bir değerlendirmesi için bkz. Coşkun Çakır, "'Devletin Tarihinden Toplumun Tarihine' Yeni Bir Tarih Paradigması ve Ömer Lütfi Barkan", *Doğu Batı*, 12 (2000), s. 35-63. Barkan'ın tarihçiliğinin ve eserlerinin Halil İnalcık tarafından bir değerlendirmesi için ise bkz. "Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları", *XIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 4-8 Ekim 1999. Kongreye Sunulan Bildiriler*, 1. cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002, içinde, s. 136 vd.

3 Bu konuda Halil Berktay'ın eleştirilerine bakılabilir. Berktay doktora tezinde de münhasıran Barkan eleştirisi üzerinden bir feodalite tartışması yapmıştır. Bkz. "The "Other" Feudalism. A Critique of 20th Century Turkish Historiography and its Particularisation of Ottoman Society", basılmamış doktora tezi, Birmingham Üniversitesi, 1990.

4 Barkan'ın çalışmalarının tam bir listesini yapmak zor görünüyor. Şimdilik bkz. Çakır, a.g.m. Ayrıca, Halil Sahillioğlu, "Ömer Lütfi Barkan", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan*, 41/1-4 (1985), s. 3-38; Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980; Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan, *Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Tetkikler – Makaleler*, 2 cilt, haz. Hüseyin Özdeğer, İstanbul: İ. Ü. Yayınları, 2000.

5 *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, I, Kanunlar*, İstanbul, 1943.

6 Bkz. Barkan, *Toprak Meselesi* içindeki bibliyografya.

7 Bilhassa bkz. Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, 2. Basım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972; "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülahazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1 (1935), s. 165-313 (Bu çalışma sonra kitap olarak da basıldı: *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981).

8 Berktay, "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", s. 38.

9 Bu konuyu daha önce bir başka yerde tartışmaya açtım. Bkz. "Modern Osmanlı Tarihyazımında 'Klasik Dönem': Bir Eleştirel Değerlendirme", *Tarih ve Toplum, Yeni Yaklaşımlar*, 4 (2006), s. 273-294. Bu noktaya daha önce Berktay da işaret etmişti. Bkz. a.g.m., s. 38-39.

10 Mustafa Akdağ'ın çalışmalarının bu açıdan da değerlendirildiği bir inceleme için bkz. Kurtuluş Kayalı, "Mustafa Akdağ'ın Tarihçiliği Üzerine Bazı Düşünceler", *Folklor ve Edebiyat*, 4 (1995), s. 68-78 (bilhassa bkz. s. 74 vd.). Osman Turan için bkz. Bahaeddin Yediyıldız, vd. (haz.), *Prof. Dr. Osman Turan'ın Eserinde Tarih ve Tarihçi İlişkileri İlmî Toplantısı (Ankara, 15-16 Mayıs 1998), Tebliğler ve Tartışmalar*, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1998, içindeki muhtelif makaleler.

11 Mustafa Akdağ örneği için bkz. Kayalı, a.g.m., s. 77.

12 1963 yılında Ekonomik ve Sosyal Etütler Konferans Heyeti'nin düzenlediği bir seminerde "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranların Sosyal Yapısı Üzerindeki

Tesirleri" başlıklı bir konuşma yapan Ömer Lütfi Barkan'ın bu konuşması "Osmanlı İmparatorluğunun İktisadi Yapısı" adıyla *Barış Dünyası*, 17 ve 19 (1963)'te yayımlanır. Dergi yayın kurulu yazının başına şu notu düşme gereği duyar: "*... bu konferans, bu devri aşan tahlillere de yer vermiş olmasına rağmen, Seminer'de hayli ilgi toplamıştır. Değerli ilim adamımızın büyük kısmına iştirak ettiğimiz görüşlerinden aydınlığa kavuşmasını istediğimiz kısımları hakkındaki düşüncelerimizi sonra bildireceğiz.*" 1967'de yayımladığı *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* (Kırklareli-Vize: 1981) adlı özgün ve önemli çalışmasının önsözünde Marksist Sencer Divitçioğlu'nun, bir yandan bu kitabının olgusal bilgilerinin çoğunu borçlu olduğu hocası Barkan'a katkı ve metnin müsveddesi üzerindeki kimi düzeltmeleri için teşekkür ederken, bir taraftan da aralarındaki yorum farklılıklarının doğal karşılanması gerektiğini vurgulaması ise akademik çalışmalardaki görüş ayrılıklarının dile getirilmesinin nezih bir örneğidir. Öte yandan bu, Barkan gibi tarihçilerin 1960'lar ve '70'ler boyunca ülkenin popüler siyasî gündemindeki tarih tartışmalarına kendi ağırlıklarıyla ve bulundukları yerden (yani akademinin içinden) doğrudan damgalarını vurmalarının imkânsızlığının da güzel bir örneğidir.

13 Çakır, a.g.m., s. 40.

14 Bkz. *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1973, s. 1-32.

15 Bu bağlamda, bütün mesaisini Barkan'ın dışarıda bıraktığı alanlara yöneltmiş olan Mustafa Akdağ'ın bile, daha taşralı gibi duran zihinsel-akademik konumlanışına rağmen, esasta Barkan kadar olmasa da devletçi ve merkeze yine büyük ölçüde kurgusal ve hemahenk bir "Osmanlı toplumsal formasyonu"nu koymuş olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Suhte ve Celali hareketleri başta olmak üzere Akdağ'ın analizinde toplumsal huzursuzluklar büyük ölçüde bu ideal nizamın çözülüşünün hikâyesi gibi kurgulanır. İktisadi ve demografik faktörlere vurgu yapıyor, onları analizinin temeline yerleştiriyor görünse de, Akdağ, çalışmalarında hep bir avam-havas, iyi adam-kötü adam (=yönetici veya Celali veya derebey) ayrımı üzerinden döneminin toplumsal-siyasî ortamı ve tartışmalarına popüler, vülger bir solun penceresinden bakmış, siyasetle daha yakından ilgilenmeye yeltendiği son yıllarında da bu devletçi ve Osmanlı'nın özgüllüğüne sürekli vurgu yapan tutumuyla Barkan'a yakın düşmüştür. Krş. Kayalı, a.g.m.

16 Bu konuda ayrıca bkz. Kayalı, s. 52.

17 Krş. Niyazi Berkes, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz?*, Yön Yay., 1960; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002. Berkes'in Osmanlı devlet ve toplum yapısı üzerine yazdığı ilk kapsamlı kitabı ise Barkan etkilerini daha açıkça göstermekte, Barkan'ın olgusal analizini teorik kavramsal bir çerçeveye dönüştürmektedir. Bkz. *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi*, 2 cilt, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1969 (bu çalışmanın Önsöz ve Giriş'i Barkan, İnalcık, Akdağ gibi tarihçilerin neyi yapıp neyi yapmadıklarına dikkat çekmesi açısından bilhassa dikkat çekicidir). Berkes'in geliştirdiği bakış açısını eleştiren ve daha sonraki dönemin revizyonist eğiliminin yine aynı dizide yayımlanan bir örneği için bkz. Şevket Pamuk, *100 Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi, 1500-1914*, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1988 (aynı kitabın geliştirilmiş yeni baskısı için bkz. *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi, 1500-1914*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

18 Krş. Kayalı, aynı yer.

19 Bu literatürün bir değerlendirmesi için bkz. Halil Berktay, "Tarih Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 9, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

20 Barkan'ın öncülüğü ve çalışmalarının bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Coşkun Çakır, "Türkiye'de İktisat Tarihi Çalışmalarının Tarihi Üzerine Bir Deneme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 1/1 (2003), "Türk İktisat Tarihi" özel sayısı, s. 7-63. Barkan'ın çalışmalarının açtığı kulvarda gelişen "defterolojî"nin Türkiye'deki problemli gelişimi için ise bkz. Oktay Özel, "Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiği Olarak Türkiye'de Osmanlı Tarihçiliği", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri*, haz. Tanıl Bora ve diğerleri, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s. 147-160; Erhan Afyoncu, "Türkiye'de Tahrir Defterlerine Dayalı Olarak Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bazı Görüşler", *TALİD*, 1/1 (2003), s. 267-286.

21 Özellikle bkz. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000 (bilhassa "Önsöz: Hac Yolunda Bir Karınca" ve "Giriş Yerine: İktisat Tarihinin Temel Problematiği" kısımları, s. 15-40); Fehmi Yılmaz (düzenleyen), "Mehmet Genç ile Osmanlı'da Devlet ve Ekonomi Üzerine", *TALİD*, aynı sayı, s. 369-384.

22 Kemal Tahir'in, "kerim devlet" ve Osmanlı devlet / toplum yapısının özgünlüğüne vurgu yaptığı formülasyonunun edebî ürünü *Devlet Ana*'sının dışında, hepsi artık yayımlanmış olan notları bu açıdan bir kez daha gözden geçirilebilir. Buna giriş olmak üzere bkz. Metin Berge, "Kemal Tahir'in AÜT-Feodal Üretim Tarzı Üzerine Okumaları", *Kebikeç*, 1 (1995), s. 145-152. Krş. Çakır, *TALİD*, s. 40 vd. Tahir'in bir edebiyatçı düşünür olarak tarihle ve bilhassa da Osmanlı tarihiyle yakından ilgilenmesi bağlamında, onun Osmanlı tarihine, devlete ve toplumuna bakışının biçimlenmesinde Barkan kadar Akdağ'ın çalışmalarının etkisi veya düşünceleri'nin onlara ve yer yer Berkes'e paralel niteliği ayrıca dikkat çekicidir. Bir başlangıç olarak krş. Dursun Kırbaş, *Osmanlı Toplum Düzeni ve Kemal Tahir*, İstanbul: Arba Yayınları, 1987; Kurtuluş Kayalı, "Tarihsel Gelişim İçinde Türk Toplum Yapısını Yorumlama Denemesi ya da Kemal Tahir Romanı", *Folklor ve Edebiyat*, I/3 (1995), s. 100-118; aynı yazar, "Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entelektüeli Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumunun Farklılığını Kavramaktan Geçer", *Doğu Batı*, 3/11 (2000), s. 45-62.

Bazı Bilim İnsanlarının Türkiye'deki Siyasal Düşün Tarihine Katkıları Üzerine Bir Deneme

H. BAYRAM KAÇMAZOĞLU

Türkiye'de bugün, Batılı anlamda siyasal bir düşün geleneğinin oluşmadığı görüşü oldukça kabul gören bir tezdir. Ancak bu teze katılıp katılmamak, Batılı ölçü ve yargıları merkeze alıp almamakla doğrudan bağlantılıdır. Genelde Doğu toplumlarının, özelde Osmanlı toplumunun düşünsel, siyasal ve ekonomik yapısı ile mevcut uzantılarının Batı'daki karşılıkları ile benzerlik göstermemesi, Türkiye'nin farklı özellikleri ve gelenekleri olmadığı anlamına gelmez. Diğer yandan ve özellikle siyasal nedenlerle, Osmanlı'nın Tanzimat'la birlikte hukuksal, ekonomik, idari, eğitimsel ve benzeri pek çok alanda değişime yöneldiği, devletin resmî politikası olarak Batıcılaşmaya çalıştığı ve bunun da beraberinde Batı tipi düşün biçiminin oluşmasına zemin hazırladığı görülmektedir. Bu politikalar çerçevesinde ve özellikle de gazetelerin Türk basın hayatında yerini alması ile Batılı anlamda siyasal düşün akımlarının ortaya çıkmaya başladığı tarihsel bir gerçektir. Yeni Osmanlılar, bu konuda verilebilecek ilk örnek olması açısından önemlidir.

Yeni Osmanlıların ekip olarak siyasal görüşleri ve çeşitli Batılı kavramlara yükledikleri anlamlar çok net olmasa da, Osmanlı'ya İngiltere benzeri bir siyasal sistem kazandırmak istedikleri açıktır. Pek çok siyasal kavram, görüş, düşünce ve her şeyden önce meşruti bir yönetim anlayışını bu ekip gündeme getirmiş ve bunlar Osmanlı kamuoyu gündemine yerleşmiştir. Vatan kavramı bu ekibin önemli isimlerinden Namık Kemal ile Osmanlı düşün dünyasında etkin bir yer kazanmış, sonraki dönemlerin milliyetçi eğilimlerinin temel görüşü halini almıştır. Ayrıca Türkiye'de Batı düşüncesi ile bağlantılı ve Batılı bir sistemi temel alan, bir padişahı devirerek, yerine geçirmek istedikleri padişah adayı ile siyasal anlayışları doğrultusunda, grupları adına sıkı pazarlık yapma geleneğini başlatanlar da yine Yeni Osmanlılar olmuştur. Doğu ve Batı dünyasına ait kavramları yerli yerine oturtma konusunda kafaları hayli karışık olsa da, genel görüşleri birbiri ile örtüşmese de, siyasal açıdan pek çok kavram, ilke, anlayış ve özellik, Yeni Osmanlı ekibini oluşturan "edebiyatçı-siyasetçi-düşünür"ler tarafından ülkemize yerleştirilmiştir.

Yeni Osmanlıların siyasal-düşünsel devamcıları olarak daha karmaşık, daha yaygın, daha örgütlü ve daha güçlü bir başka ekip, 1890'lardan itibaren ortaya çıkan İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleridir. 1890'lardan 1918'e kadar her türlü siyasal düşünceyi, bir şekilde içerisinde barındıran, kendi karşıtlarını bile içerisin-

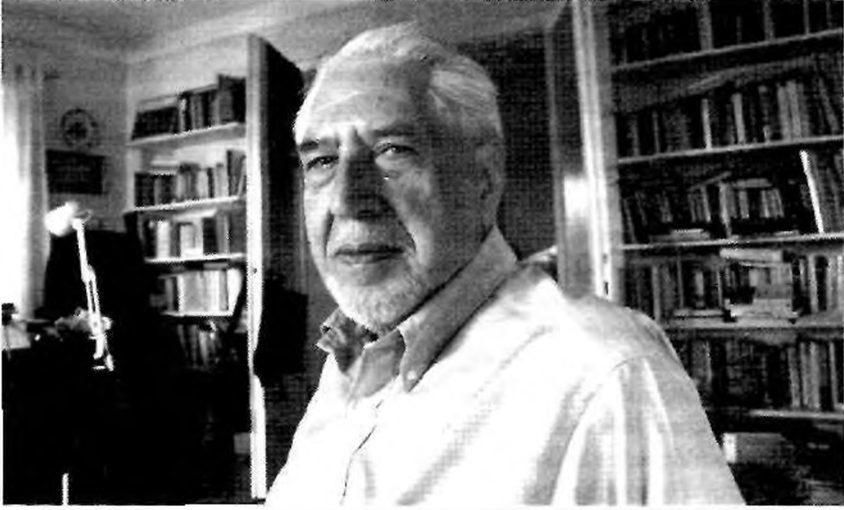
den çıkaran İttihatçıların temel siyasal hedefi de, Yeni Osmanlılarla benzer biçimde, meşruti yönetim anlayışını ülkede egemen kılmaktır. Burada, Türk düşünce dünyasının temel zaaflarından birini bulmak, ortak bir özelliğini tespit etmek mümkün olmakta ve bu düşünce biçimi ile Türkiye 1960'lar da karşılaşmaktadır: "Benim düşüncem siyasal olarak iktidar olursa, en kısa zamanda ülke kurtulur." İttihatçı düşünürlerin siyasal açıdan ülkeyi kurtarma formülü de bir an önce Osmanlı'yı meşruti bir yönetim biçimine kavuşturmaktır. Ancak toplumsal gerçeklerden uzak ve tek nedenli siyasal düşüncelerin Türkiye'de hiçbir zaman tutmadığı da başka bir olgu olarak karşımızda durmaktadır.

İttihatçılar, özelde tüm, genelde ise iki büyük siyasal düşünce eğilimine kaynaklık eden ekiptir. Bu genel ayrışmanın birincisi, çok kaba bir belirleme ile Batıcı, merkeziyetçi, modernist ve milliyetçi eğilim, ikincisi ise yine Batıcı, adem-i merkeziyetçi, modernist-muhafazakâr eğilimdir. 1908 devrimi ile Türkiye'de yönetime birinci eğilim egemen olmuş; ilerleyen yıllarda bu eğilimin görüşleri sosyolog Ziya Gökalp, ikinci eğilimin görüşleri de sosyolog Prens Sabahattin tarafından şekillendirilmiştir. Yine bu siyasal eğilimlerden birincisi Alman, ikincisi de İngiliz siyasal çıkarlarına yakın bir duruş sergilemiştir. Diğer yandan, Batıcı, merkeziyetçi, modernist ve milliyetçi görüşlerin egemen olduğu birinci eğilim içerisinde liberal, İslâmcı, sosyalist görüşleri savunan isimler de yer almıştır.

İttihat ve Terakki yönetimi sırasında özellikle siyasal ve bilimsel oluşumların, görüşlerin biçimlendirilmesinde, ülke politikalarının şekillenmesinde en etkili isim Ziya Gökalp olmuştur. Türkiye'de 1910'lu yıllarda, temelleri atılan ve üniversiteye giren sosyal bilimlerin yapılanmasında yine başrolü Ziya Gökalp oynamıştır. Özellikle tarih, edebiyat, sosyoloji ve ekonomi bilimlerinin alt yapıları, "milliyetçi" bir bakış açısına göre şekillendirilmiştir. 1918-1922 yılları arasında İttihatçıların yönetimden uzaklaştırılmaları ile Ziya Gökalp'in de pratik ve düşünsel etkisi, bir bakıma, siyaset ve bilim dünyasından tasfiye edilmiştir. Ancak karşı eğilimin bilim politikaları Ziya Gökalp'in temellerini attığı yapılanmalar karşısında pek de başarılı olmamış ve Gökalp 1922'den itibaren, ulusal mücadelenin başarıya ulaşması ile Kemalist siyasal-düşünsel yapılanmaya paralel olarak, sosyal bilimlerin ve düşün hayatının biçimlenmesinde yeniden etkili olmaya başlamıştır.

Türkiye'de düşün hareketleri, 1960'lara kadar siyasal iktidarlara ve özellikle Gökalp merkezli bilim anlayışına bağlı kalmıştır. Gökalp anlayışı karşısında zaman zaman bazı karşıt kıpırdanmalar görülse de bunlar oldukça zayıftır. Ayrıca, Gökalp çizgisine eleştirel yaklaşan düşün akımları bile, bazı özellikleri ile Gökalpçı anlayışa bağlıdırlar. Bu dönemdeki egemen siyasal düşün akımları çok cılız ve etkisiz bir görüntü sergilemişlerdir. Düşün akımı olarak değerlendirilebilecek ekipler, Kemalizmin modernist veya muhafazakâr, liberal veya devletçi yorumları ile yetinmişlerdir. Bu anlayışlar dışında hiçbir siyasal düşünce oluşumuna gelişme şansı tanınmaması sonucu, karşıt siyasal düşün akımları tasfiye olmuş veya yeraltına çekilmek zorunda kalmıştır. Özellikle Marksizm bu yıllarda çok zayıftır ve yasaklıdır. Marksist düşün akımlarının oluşumuna dönemin resmî ideolojisi izin vermediği gibi, toplumsal açıdan gelişme olanağı da bulamamıştır. Yine de Marksist düşünce her şeye rağmen, bir entelektüel hareket olarak varlığını sürdürmeye çalışmıştır.

Türkiye'de üniversitenin geç örgütlenmesi ve sosyal bilimlerin geç gelişmesi, rejimin reddi miras anlayışı, siyasal düşünce akımlarının ihtiyacı olan tarihsel özelliklerin yok sayılmasına, görmezden gelin-



Şerif Mardin, uzun yıllar boyunca Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin düşünsel kaynaklarından, ideoloji ve din alanlarına kadar geniş bir çerçevede, tartışmaları belirleyen araştırmalarıyla sosyal bilimler camiasını etkiledi.. İdeoloji ve siyaset arasındaki ilişkiler kadar, bilimsel araştırma metodları ve bunların toplumsal sorunlara uygulanması açısından da referans eserleriyle öne çıktı.

mesine neden olmuş ve geçmiş ile bağlantısı kalmayan tüm düşün akımları Batı'dan beslenmiştir. Cumhuriyet, resmi ideoloji tarafından Osmanlı'dan kopuşu simgeliyor. Osmanlı'ya dönük araştırmalara fazla olanak tanınmıyor, gerek görülmüyordu. Osmanlı'nın reddi ve Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki hiçbir devamlılığın olmadığı tezi, Batı'yı yüceltirken, Osmanlı'yı "karanlık bir geçmiş" olarak mahkûm ediyordu. Dolayısıyla Cumhuriyet'in ilk yıllarında sosyal bilimcilerin ve siyasal düşün akımı önderlerinin eleştirel düşünce oluşturmaları mümkün değildi. Bu tür girişimler büyük cezaları ve gerilimleri göze almak anlamına geldiğinden, sisteme yönelik siyasal karşı çıkışların psikolojik açıdan kaldırılması çok zordu. Bu nedenle, dönemin düşün akımlarının temsilcileri ve sosyal bilimcileri ya Kemalizmi olumlayan çalışmalar yapıyor ya da sessiz kalıyorlardı. Siyasal düşün akımları arasında, Kemalizmin tescilli savunuculuğunu sahiplenmek gibi yarışlar söz konusu idi ve oluşturulan ekipler de bu doğrultuda yayınlar yapıyordu.

Böyle bir atmosferde, Osmanlı toplumunun üretim ilişkileri, sosyal yapısı, zihniyet dünyası, bilimsel, düşünsel, sanatsal alanlardaki gelişmeleri üzerine, bir başlangıç olarak, çalışmaların yayın haline dönüşmesi ancak 1930'lu yılların sonlarına doğru gerçekleşebilmiştir. Özellikle Tanzimat'ın 100. yılı dolayısı ile Batı sistemi doğrultusunda çeşitli kurumlarda yapılan yeni düzenlemeler sonucu ortaya çıkan durum, genel olarak, başarı ve başarısızlıkları ile tartışılmaya başlanmıştır. Daha önceki dönemlerde de Osmanlı toplumunun özellikleri üzerine yapılmış bazı değerlendirmeler olsa da, 1930'larda yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçlar, gelecek yıllarda oluşacak siyasal düşün akımlarına ilham verecek, kaynaklık edecektir. Diğer yandan bu yeni çalışmalar, ağırlıklı olarak, 1933 Üniversite Reformu ile göreve başlayan genç akademisyenlerin imzalarını taşıyacaktır.

1933 Üniversite Reformu ile Osmanlı'dan kalan bilim anlayışının son kırıntıları da tasfiye edilmiş, üniversite kadrolarına alınan elemanların büyük çoğunluğu yurt dışına doktoraya gönderilmiştir. Daha sonraki yıllarda, yazdıkları eserlerle Türkiye'de oluşacak siyasal düşün hareketlerine kaynaklık edecek isimlerden Ömer Lütfi Barkan Fransa, Hilmi Ziya Ülken Almanya, Niyazi Berkes ise ABD'de doktora yapmışlardır. Öte yandan Hitler yönetiminden hoşnut olmayan bazı Alman bilim insanları da çalışmak üzere Türkiye'ye gelmiş ve aslında çok önceden beri var olan Alman bilim anlayışını, daha da yoğun bir biçimde, Türkiye'ye yerleştirmişlerdir. Bu bilim insanları ile çalışan Sabri Ülgener gibi bazı genç akademisyenler de Alman hocaların etkisi altında yetişmişlerdir. Bir başka anlatımla, genç akademisyenlerin doktora için gittikleri veya Türkiye'de çalıştıkları hocalarının geldikleri ülkelerin bilim anlayışlarını temsil etmeye başlamaları, bu kuşakta belirgin şekilde ortaya çıkmış ve sosyal bilim anlayışını çeşitlendirmiştir. Bu süreç Türk düşün tarihini derinden etkilemiştir. Böylece, o tarihe kadar Türkiye'de geçerli olan Gökalp-Durkheim merkezli milliyetçi, merkeziyetçi ve dayanışmacı bilim anlayışı tekeli kırılmış ve Alman idealist, Amerikan pragmatist bilim anlayışı, önceki bilim anlayışlarına ek olarak, Türkiye'de yerini almaya başlamıştır. Yine bu yıllarda muhafazakâr bilim insanlarının Kemalizme yönelik pasif dirençleri, yerini devrimlere karşı eleştirel bir tutuma bırakmıştır. Tüm bu gelişmeler, Osmanlı'ya yönelik bilimsel çalışmaların önünü açmış, pek çok bilim insanı, bilim anlayışı çerçevesinde, Osmanlı toplumunun özelliklerini araştırmaya yönelmiştir.

Bu kuşakta yer alan ve Türk düşün hayatına büyük katkılar sağlayan bilim insanlarının bir özelliği de Osmanlı'nın son yıllarında doğmuş olmalarından dolayı, "eski harfleri" bilmeleridir. Türk düşününün temel problemlerinden biri de, kendisini derinlemesine besleyecek zengin bir düşün tarihinden yoksunluk yanında, bu yoksunluğu derinleştiren, Osmanlı Türkçesini okumayı bilmemekten kaynaklanan, bilgiye doğrudan ulaşma eksikliğidir. Her şeyden önce bir düşün geleneği oluşabilmesi için zengin bir geçmişten gelmek gerekmektedir. Zengin bir geçmişin olduğu iddia edilse bile, buna ulaşacak araçların eksikliği söz konusudur. Türkiye'de şiir alanındaki zenginlik ve derinlik düşün alanında bulunmadığı gibi, 1928 tarihli Harf Devrimi de Cumhuriyet kuşaklarının Osmanlı toplumunun kaynaklarına ulaşması ve oradan beslenmesi adına önemli bir set oluşturmuştur. Bu set, genç kuşakların geçmişle bağlantısını keserek, kaynaklara ulaşılmasında sorunlar oluştururken, Osmanlıca'yı okuyup yazan bilim insanlarına da büyük ayrıcalık kazandırmıştır. Dolayısıyla Osmanlıca kaynaklara derinlemesine, disiplinli bir şekilde ve sistematik olarak ulaşan, oradan derledikleri bilgilerle tarihsel-toplumsal yapının özelliklerini Cumhuriyet dönemi aydınlarına aktaran akademisyenlerin, Türkiye'de oluşan modern siyasal düşüncenin biçimlenmesinde gösterdikleri çaba küçümsenemez. Zira bu toplumun geleceği adına kurgulanan siyasal-düşünsel hedeflerin gerçekleşmesinde eldeki hammaddenin keşfine büyük bir ihtiyaç duyulmuştur. "Sosyolojik açıdan özelliklerimiz nelerdir? Nereden geliyoruz ve nereye doğru yol alıyoruz?" gibi sorular önemlidir. Bu tür bilgiler geçmişin artı ve eksi yanlarının bilinmesi, en azından bazı değişkenlerin iç koşullar açısından dikkate alınması, geleceğin şekillenmesi açısından gereklidir. Bu nedenle Osmanlıca'yı bilen, sadece bilmekle kalmayıp bu kaynakları kullanarak Osmanlı toplum yapısını açıklamaya uğraşan bilim insanlarının çalışmaları, genç kuşaklar ve siyasal düşün akımları için veri, kaynak ve materyal anlamına gelmektedir.

1940'ların ilk yıllarında Hilmi Ziya Ülken, Muzaffer Şerif Başoğlu, Niyazi Berkes, Behice Boran gibi isimlerle canlanan ve renklenen Türk düşün hayatı, bu isimlerin tasfiyesi ile yeniden güdükleşmiş, laik/anti-laik ikilemine ya da laik/modernist-muhafazakâr kutuplaşmasına kilitlenmiştir. 1960'lara kadar süren bu dönemde Necip Fazıl Kısakürek, Peyami Safa, Mümtaz Turhan, Ali Fuat Başgil, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi şair, yazar ve düşünür sosyal bilimciler iktidarın politikalarını kamuoyu önünde savunan isimler olmuşlardır. 1950'li yılların sonlarına doğru laik/modernist-muhafazakâr aydınlar ve dolayısıyla DP ile CHP arasında gerginleşen ortam, 27 Mayıs 1960 askeri darbesi ile sonlanmıştır.

Siyasal oluşumlar, düşünceler, projeler ve bunların çeşitliliği açısından Türkiye'nin en zengin ve hareketli dönemi 1960'lı yıllardır. Her kesim, her siyasal grup bir arayış içerisinde olmuştur. Ancak bu arayışların sağlam tarihsel ve toplumsal esaslara göre gerçekleşmesi için bilimsel gerekçelere dayandırılması gerekmiştir. Amaç, siyasal bir projeyi başarıya ulaştırmaktır. Bunun için toplumun geçmişine ait sağlam ve bilimsel bilgilere ihtiyaç vardır. Bu bilgiler ise, kendileri doğrudan bir siyasal hareketin lideri olmayan ama dünya görüşleri itibarı ile gruplardan en azından birine mensup veya yakın olan bilim insanları tarafından üretilmiştir. Yine bu isimlerin üretip siyasal düşün hareketlerine kaynak oluşturan bilgileri, sadece bu bilim insanlarının mensup veya yakın oldukları siyasal düşün grupları tarafından değil, siyasal düşün hareketlerinin çoğunluğu tarafından da kullanılmıştır. Ayrıca bu veriler, tüm zamanlar açısından da kaynak olmaya devam eden bilgileri içermektedir. Bir başka anlatımla, sözünü ettiğimiz bilim insanları tarafından 1960 öncesi yazılan metinler 1960'larda keşfedilmiş ve ondan sonra da önemlerini korumuşlardır. Bu eserleri kaleme alan isimlerin görüşlerini kısaca değerlendirmeden önce, 1960'lı yılların Türk düşün tarihi açısından neden önemli olduğu konusu üzerinde durmak gerekmektedir.

1960'ların siyasal düşün tarihimiz açısından ayrı bir önemi bulunmaktadır. 1960'lar, Türkiye'de geniş düşün çevreleri ve ekipleri tarafından düzenin sorgulandığı ve yeni düzen arayışlarının çok ciddi programlar, siyasal projelerle gündeme geldiği ve iktidar mücadelesi verildiği bir dönemdir. Bozuk sömürü düzeninin mutlaka değiştirilmesi gerektiği görüşü, dönemin egemen anlayışıdır. Üstelik bu düzen değişikliği arayışları sadece sol siyasal düşün çevrelerinden gelmemiş, sağ ve İslâmcı siyasal düşün çevrelerinin de düzen değişikliği içeren siyasal projeler ürettikleri görülmüştür. Doğan Avcıoğlu'nun düzene ilişkin sorusu ve kendi sorusuna verdiği cevap, bazı farklılıklarla birlikte neredeyse tüm aydınlarda benzerdir: "Bu düzen atalarımızdan kalma düzen midir? Hayır. Bu düzen, Batı emperyalizminin, ... bütün Avrupa dışı toplumlarda, derece farklarıyla yarattığı kökü dışarıda bir sömürge ve talan düzenidir."[1] Bu duruma düşmeden önceki toplumsal yapının özelliklerini ve evrim çizgisini bilimsel açıdan ortaya çıkarmak, onun öngördüğü gelişme doğrultusuna göre kalkınmak ve Batı sömürüsünden kurtulmak gerekmektedir. Bunun yolu da bağımsızlığı temel alan bir sistemin uygulamaya konulmasından geçmektedir.

1960'ların siyasal düşün merkezi, düzenin değiştirilmesi üzerine kurgulanmıştır. "Türkiye Cumhuriyeti'nin gelişmesi, istenilen hedeflere ulaşması için en uygun strateji nedir? Toplum bazı siyasal ve sosyal bilim ölçütlerine göre hangi aşamada ve onu hangi aşamaya taşıyacağız?" söylemi gündemin merkezindedir. Yoğun olarak sol ancak sağ, İslâmî sağ ve hatta "Ortanın Solu"nda "bu düzen değişmelidir" anlayışı egemendir. "Düzen değişme-

li ama nasıl, ne şekilde, hangi doğrultuda değişmelidir? Daha iyi bir düzen kurulabilir mi? Hangi koşullarda, hangi ideolojik ve sınıfsal temellere veya kesimlere dayanılarak kurulabilir? Yeni düzenin tarihsel ve mevcut dayanakları neler olmalıdır ve bu dayanakların hedeflediği "yeni düzen"le bağlantısı nasıl kurulacaktır? Tarihsel veriler ne işe yarayacaktır? Yeni düzen hangi sorunları çözecektir?" soruları sıkça sorulmaktadır.

Düzen arayışları farklı çevrelerde, farklı şekiller almaya başlamış; her siyasal ekip/akım görüşlerini temellendirecek, kendi tezlerini destekleyecek, onlara alt yapı oluşturacak düşünsel ve "bilimsel" dayanak arayışlarına girişmiştir. Sosyoekonomik gelişme aşamaları belirlenmeye ve oradan ideolojik çıkarımlara gidilmeye çalışılmıştır. Her ekip siyasal projesi kapsamında, görüşlerini meşrulaştırma yolları aramış; dönemin siyasal düşün hareketleri içerisinde yer olan bilim insanları, Osmanlı ile ilgili anlayışlarını değiştirmişlerdir. Batılı evrim şemaları sorgulanarak, genelde Doğu toplumlarının, özelde Türkiye'nin Batı'dan farklı gelişme aşamaları göstermiş olabileceği anlayışı kabul görmeye başlamıştır. Bu bakımdan günümüzün Türk toplumunu anlamak için, dünden önceki Osmanlı toplumunun araştırılması gerekmektedir. Bilimsel düşüncedeki bu zihniyet değişimi, Osmanlı devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki kopuşu savunan yaygın ve ideolojik merkezli bilim yaklaşımını sonlandırmakta, Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti kurumları ve toplumu arasında bir devamlılık olduğu anlayışı öne çıkmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda, dönemin gençlik liderleri bile mahkemelerdeki savunmalarına Osmanlı tahlilleri ile başlamışlardır.[2]

1960'lar Türkiyesi'nde sosyalizmin düşünsel egemenliği bugün kavranamayacak kadar büyüktür. Ancak olay sosyalizm gibi görünse de temel problem modernitedir ve modern Batılı toplumsal yapıyı yakalama mücadelesidir. Bu anlayış, 1960'larda biçim değiştirerek, siyasal düşünce ortamında, bu sefer sosyalizmle yol almaya çalışmıştır. Düşünsel açıdan sosyalizm ile demokrasi, sosyalizm ile Kemalizm, sosyalizm ile köylü sınıfı, sosyalizm ile azgelişmişlik, sosyalizm ile halkçılık bağlantıları kurulmaya çalışılırken bile genel amaçtan sapma olmamıştır. Bir yandan Batıcılaşma adına Batı evrim çizgisi yakalanmaya çalışılmış, diğer yandan Batı emperyalist olarak değerlendirilmeye devam edilmiştir. 1960'lardaki siyasal ekiplerin çabaları bu siyasal doğrultuyu, bağımsızlık içinde, toplumsal devrim yoluyla gerçekleştirmektir.

Osmanlı üzerine yazdıkları ile Türk siyasal düşün hareketlerinin biçimlenmesine kaynaklık eden birçok bilim insanı, çalışmaları ile bu süreçte çok etkili olmuşlardır. Bunlar arasında Fuat Köprülü, Mustafa Akdağ, Ömer Lütfi Barkan, Halil İnalcık, Niyazi Berkes, Sabri Ülgener, mesleki açıdan bu gruba dâhil olmasa da, Kemal Tahir ve daha genç bir kuşağa mensup olan Şerif Mardin'in ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu saydığımız isimler kadar olmasa da, Hilmi Ziya Ülken ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ı da bu bağlamda anmak gerekmektedir. Diğer yandan siyasî düşünce akımlarının Osmanlı'yı feodal ve ATÜT üretim biçimi olarak değerlendiren önsel kabullerine tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin büyük bir çoğunluğu katılmamış, bu görüşler karşısında, Osmanlı'nın kendine özgü bir sistem oluşturduğu tezini öne sürmüşlerdir.

Biz bu çalışmada saydığımız isimlerin tamamına değil, ancak bir kaçına kısaca yer verebileceğiz. Ve bu isimlerin hangi görüşlerinden, yaklaşımlarından dolayı siyasal düşün tarihine kaynaklık ettikleri sorusuna cevap aramaya çalışacağız. Öncelikle belirtmeliyiz ki, burada yer alan tarihçilerin ve doğal olarak sosyologların ortak özellikleri, Osmanlı toplum tarihini ayrıntılı olarak inceleme paydasına sahip

olmalarıdır. Buradaki tarihçileri, klasik tarihçilerden ayıran temel özellik, sosyo-ekonomik yaşamı merkeze alan, toplumsal değişmede ekonomik verileri temel faktörlerden biri olarak değerlendiren bir anlayışa sahip olmalarıdır.

Çalışmaları ile siyasal düşün akımlarının beslendiği önemli tarihçilerden birisi Mustafa Akdağ'dır. Onun referans alınmasında Osmanlı toplumu üzerine yaptığı çalışmalarının konu itibarı ile ilk oluşu ve özgünlüğü başta gelir. Osmanlı'nın sosyo-ekonomik tarihi ile ilgili fazla kaynağın ve ayrıntılı çalışmaların bulunmaması, kendisini Osmanlı toplum yapısı hakkında temel verileri sağlayan bir uzman haline getirmiştir. Bu nedenle Mustafa Akdağ, yazdıkları ile sosyologlara ve düzeni sorgulayan projeleri ile mevcut sistemi değiştirmeyi amaçlayan çeşitli sol çevrelere referans olmuş, açılım ve malzeme sağlamıştır.

Mustafa Akdağ, Kemalizme ve CHP'ye yakın, Marksizme uzak bir isimdir. 1960'lı yıllar Kemalizmle solun bazı siyasal açılımlarının yakınlaştığı yıllardır. Kemalizmle milliyetçi solun sentezlenmeye çalışıldığı bu yıllarda Mustafa Akdağ'ın Osmanlı toplumu üzerine yazdığı metinler de bu anlayışa sahip olan siyasal akımların Türk toplumunun üretim ilişkileri ve aşamalarını açıklamakta kaynak görevi görmüştür. Zira Mustafa Akdağ, Osmanlı öncesinden Cumhuriyet dönemine kadar yazdığı ekonomi ve toplumsal tarih metinlerinde Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik dönemini olumlayan bir anlayışa sahiptir.[3] Mustafa Akdağ, Osmanlı'nın ekonomik ve toplumsal değişmesini ana hatları ile ortaya koyduğu iddiasındadır. Ülkenin tarih boyunca geçirdiği ekonomik ve sosyal hayatın bütün açıklığı ile ortaya konulmasının, toplumumuzun geçmişten bugüne olan bağlantılarının daha iyi anlaşılması anlamına geldiğini belirtir.[4] Siyasal düşün hareketlerinin ortaya koymak istedikleri anlayış da tam budur. Türk toplumunun tarihsel süreçte hangi aşamaları geçirdiği ve şimdi hangi aşamada olduğu bilinir, net olarak tanımlanırsa, özellikle sosyalist aşamaya ulaşma peşinde olan ekipler için, hedefi planlamak da mümkün olabilecektir.

Mustafa Akdağ, Osmanlı'nın devlet yapısını, halkın ekonomik ve sosyal yaşantısını, devlet-halk ilişkilerini, köy, kent, göçebe topluluklarının yönetim düzenlerini ayrıntılı olarak ortaya koyma iddiasında olan bir tarihçidir. Ona göre Türk toplumu tarihte kendine özgü bir devlet düzeni yaratmış ve onu uzun süre uygulamıştır.[5] "Bu topraklara Türkler, yalnız siyasî hâkimiyetlerini değil, kendi içtimai topluluklarını da getirdiler. Toplumsal, ekonomik, kültürel ve dini kurumlarıyla bir millet olarak yerleştiler."[6]

Mustafa Akdağ sadece araştırmaları ile değil, bu araştırmalar sonucu ortaya koyduğu yorumlarla siyasal düşün çevreleri açısından önemli bir bilim insanı olarak kabul edilip fikirlerinden yararlanılmıştır. Nedir bu yorumlar diye baktığımızda, Osmanlı toplum düzenini açıklarken ekonomik olaylara öncelik veren bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir. Mustafa Akdağ'ın toplumsal değişme ve ilerleme anlayışında iktisadi süreçleri temel belirleyici olarak görmesi, onu, Osmanlı toplumu ile ilgili bulgularının sol siyasal düşün akımları için kabul edilebilir bilgiler üreten bir tarihçi konumuna taşımıştır.

Mustafa Akdağ'a göre ekonomi, toplumsal yapının değişmesi ve biçimlenmesinde, halkın dirlik ve düzenliğinde çok önemli bir etkiye sahiptir. Ona göre Moğol ve Mısır ablukaları, para darlığı, Bizans ve Doğu Akdeniz ülkelerinin servetlerini Batı'ya taşımaları, Akdeniz çevresinin ekonomik üstünlüğünü yitirmesi ve Atlas Okyanusu'nun önem kazanması, Batı'daki merkezî krallıkların ekonomiyi kontrol altına almaları, Doğu'nun hammadde kaynaklarının sömürülmeye baş-

lanması, Anadolu'nun ekonomik düzenini bozmuş; Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yapısına büyük zararlar vermiş, ülkeyi kökünden sarsmıştır. Sonraki yüzyıllarda Avrupa'daki üretimin büyük gelişmeler göstermesi de Anadolu'nun ekonomik yapısını olumsuz yönde etkilemiştir. Ekonominin kötüye gidişi, Osmanlı kentlerindeki güvenliği bozduğu gibi, her şeyi alt üst etmiştir. Köylüler vergilerin ağırlığı yüzünden topraklarını terk ederken, asker ve öğrenci ayaklanmaları başlamış, iç karışıklıklar artmıştır. Yöneticilerin ülkeyi iyi yönetememeleri ve ekonomik nedenlerden dolayı kendine özgü ve mükemmel bir düzen kurmuş olan Osmanlı İmparatorluğu, toplumsal olarak çözülmeye başlamıştır.

Mustafa Akdağ'ın yazdıklarından, yine Türkiye'nin tarihsel geçmişi hesaba katıldığında Batılı toplumlarla ekonomik işbirliği içinde yan yana, iç içe yaşayabileceği tezini ortaya koymaya çalıştığı, bir başka anlatımla Batıcılaşmayı savunduğu da açıkça söylenebilir. Şöyle der: "Gerek Selçukiler ve gerek Osmanlılar çağı Türk harp makinesi, bunun için Hıristiyan halk kitlelerine korkunç gelmiyor, böylece, Türk toplumsal hayatı da devamlı surette Batı'ya yaklaşıyordu."[7] Anadolu'da Türkler ve Hıristiyanlar baştan beri birbirlerinin itikatlarına karışmadan yan yana yaşamışlardır. İki halkın ekonomik çıkarlarının birbirlerine ihtiyaç duymaları vesilesiyle, Hıristiyanların Haçlı zihniyetleri ve Müslümanların cihat telakkisi, iki tarafın da yalnız siyasî zümrelerinde yaşayan birer fantezi haline geliyordu. Hıristiyan-Müslüman mücadelesi yoktu. Bir Müslüman emiri bir başka Müslüman emire karşı komşusu olan Hıristiyanlardan yardım isteyebiliyordu. Bu işbirliğinde ekonomik çıkarlar önemli rol oynuyordu.[8] Bu nitelemeler beraberinde başka bakış açıları getirmekte; Anadolu'nun etnik ve dinsel kaynaşmasına da yer verilerek, Türk sosyalizmi kurmak isteyen siyasal düşün akımlarına tarihsel veri aktarılmaktadır.

Türkiye'deki siyasal düşün akımlarının öne sürdükleri tezleri kanıtlamak için çalışmalarından yararlandıkları bir başka tarihçi de Ömer Lütfi Barkan'dır. Barkan, Türk düşünce tarihinin oluşumunda söz sahibi olan önemli bilim insanları arasında yer almaktadır. Mustafa Akdağ gibi Ömer Lütfi Barkan da, Osmanlı'nın kendine özgü ideal bir düzen kurduğu genel görüşüne sahiptir. Barkan, "Türkçü" bir çizgiye dâhil olmasına karşın, Osmanlı toplum yapısı, hukuk sistemi, toprak rejimi ve mülkiyet ilişkileri üzerine yaptığı çalışmalarla, tüm düşün çevreleri tarafından kabul gören bir bilim insanıdır. Barkan, Osmanlı devletinin feodal ve ATÜT olmadığını, iddia edildiği gibi her şeyi sıkı sıkıya kontrol altında tutmadığını, her alanda iyi bir hukuksal düzenleme gerçekleştirdiğini ve bu hukuksal düzen içerisinde insanların ekonomik faaliyetlerde bulunduklarını, ticaret hayatı ile uğraştıklarını ortaya koymaktadır. Ömer Lütfi Barkan da ekonomik faktörlerin toplumsal yapının değişmesinde etkili olduğu tezini savunmaktadır. Barkan, bütün Akdeniz havzasında ortaya çıkan bir krizin Osmanlı ekonomisini derinden etkilediğini ileri sürmektedir.[9]

Ömer Lütfi Barkan, genel görüşleri itibariyle, 14. ve 15. yüzyıllar arasını kapsayan klasik dönem Osmanlı toplumunun feodal ve ATÜT modelleri ile benzerlik göstermediğini belirtir. Ona göre, Osmanlı tımarı ile feodal düzen arasında belli bir benzerlik olmakla birlikte, ikisi birbirinden çok farklıdır. Yakından incelendiği zaman görülecektir ki, tımar sahiplerinin feodal düzenle benzer sıfat ve yetkileri bulunmamaktadır. Topraklar, tımar sahiplerinin özel mülkü değildir. Toprağın gerçek ve mutlak sahibi devlettir. Toprağı işleyen çiftçiler tımar sahibinin kölesi olmadığı gibi, toprağı da belli bir kurala göre işlerler. Yine tımar sahiplerinin çiftçilerin emeği üzerinde egemenlikleri yoktur.



Üniversiteler, 12. yüzyıldan itibaren hocaların bir araya gelip haklarını daha iyi korumak, kim ders verebilir kim veremez meselesini kurala bağlamak, verdikleri dersler, bu derslerde ele alacakları müfredatın özgür bir biçimde hazırlanması konusunda kazandıkları özerklik nedeniyle kendilerinden önceki eğitim kurumlarından ayrılırlar. Bu özerklik siyasi ya da iktisadi egemenler karşısında üniversitenin ayrıcalığını kıskançlıkla korumayı gerektiriyordu. YÖK sistemi ise bunun aksini arzuladığını ikrar ediyordu.

Osmanlı'da toprak rejimi, devletin belirlediği ilke ve hukuksal kurallara sıkı sıkıya bağlı olarak işlemektedir."[10] Diğer yandan, "İdari veya hukuki sahada alınmış olan tedbirler ehemmiyeti ne kadar büyük olursa olsun, toprak rejimlerinin ve zirai bünyelerin teşekkül ve inkişafında, nüfus ve fiyat hareketleriyle devre hâkim iktisadi konjonktürün diğer unsurlarının rolünü de hesaba katmak icap etmektedir. Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu, uzun müddet hâkim bulunduğu ve kendisine mahsus bir zirai ve içtimai nizamı yaşatmaya muvaffak olmuş göründüğü bölgelerde bile, miri arazi rejimi, zamanla soysuzlaşarak, büyük toprak mülkiyetinin veya çiftlikler şeklindeki zirai işletmelerin meydana çıkmasına mani olamamıştır. Bu suretle, uzun müddet içtimai ve zirai alakalar bakımından feodal diyebileceğimiz bir düzenin tasfiyesi hareketi şeklinde gelişmiş olan Osmanlı toprak rejiminin, sonunda imparatorluğun içine düştüğü iktisadi ve mali kötü şartların tesiriyle yeni bir feodalleşme haline sürüklenmekte olduğu da müşahede edilmiştir. Fakat Türkiye'de bilhassa tımar sahibi beylerin zamanla arazi mülkiyetini ellerine geçirerek, garbi Avrupa memleketlerinin klasik Ortaçağ senyörleri gibi, kendilerine mahsus bir mertebeler silsilesi, merasim ve örfleriyle dışarıya karşı kapalı, yerli ve soylu bir sınıf halinde geliştiği iddia edilemez."[11]

Ömer Lütfi Barkan'a göre Osmanlı sistemi, ATÜT ile de açıklanamaz. "Asya üretim tarzı nazariyecilerinin, çok dar ve katı doktriner bir anlayışla, Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi ve içtimai bünye bakımından henüz esirlik ve derebeylik çağlarını idrak ve şahıslar için mülkiyet fikri teşekkül etmemiş, basit ve iptidai bir varlık olarak yaşayabildiğini iddia etmeleri de, milletlerarası dünya ticaret yollarını murakabe eden büyük liman ve şehirlere, inkişaf etmiş bir para iktisadiyatına, iç ve dış pazar münasebetlerine sahip bulunan ve bu suretle dünya piyasalarına hâkim fiyat

hareketlerinin ve mali buhranlarının tesirlerine tamamıyla açık bulunan bir imparatorluğun iktisadi bünyesine ait hakikatleri inkâr etmek manasına gelmektedir."[12]

Ömer Lütfi Barkan, imparatorluğun olgunluk döneminde kurmayı başardığı kendine özgü düzen içinde, toprak konularına atfettiği önem ve derlediği toprak hukuku kurallarına hayranlık duyar. Ona göre, bu dönemde, hukuk kurallarıyla siyasî-idarî teşkilat ve ekonomik koşullar organik bir kaynaşma içindedir. Biri diğerini tamamlar. Hiç kimse ekonomik hayatın yapıcı ve yaratıcı kuvvetleriyle bu kuvvetleri çevreleyen, sevk ve idare eden hukuk kuralları arasında bir uygunsuzluk olduğunu ve bu nedenle toplum hayatında sürtüşmeler, ızdıraplar mevcut bulunduğunu iddia edemez.[13]

Ömer Lütfi Barkan'ın Osmanlı hukukunun laiklik özelliği üzerinde ağırlıklı olarak durması da, Cumhuriyet dönemi siyasal düşün akımlarının laikliği savunan anlayışlarına tarihsel dayanak oluşturmaları açısından önemlidir. Barkan, daha arazi rejimiyle ilgili ilk çalışmalarından itibaren Osmanlı devletinin ikili yapı içerisinde olduğunu, bir taraftan şer'i hukuk, diğer taraftan örfi hukukun bir arada bulunduğunu belirtmiştir. Barkan, kamu hukuku, ceza hukuku ve mali hukuk alanlarında şer'i hukukun etkisinin azaldığını, örfi hukukun üstün hale geldiğini belirtmiştir.[14] Mustafa Akdağ da benzer şekilde Osmanlı'da, dinin bağnazlık içerisinde bulunmadığını savunur.

Osmanlı ile ilgili pek çok toplumsal, ekonomik ve hukuksal bilgi Barkan'ın araştırmaları ile ortaya konulmuştur. Genel kanının aksine Osmanlı'nın bir şeriat devleti olmadığını Niyazi Berkes ile birlikte Türkiye kamuoyuna ve bilim çevrelerine kabul ettiren isim Ömer Lütfi Barkan'dır. Barkan'ın Osmanlı araştırmaları, toprağa dayalı ekonomik ilişkilerin, hukuk düzeninin ve ekonomik faktörün toplumsal olayları biçimlendirme gücünü ortaya koymaktadır. Bu birincil el veriler de, siyasal düşün çevrelerinin görüşlerini netleştirmeye yardımcı olmaktadır. Mustafa Akdağ, Ömer Lütfi Barkan ve burada yer almayan bazı tarihçilerin Osmanlı'ya ilişkin genel anlayışları kabul görmese de, Osmanlı'nın feodal veya ATÜT üretim biçimine sahip olduğunu ortaya koymaya çalışan siyasal düşün ekolleri ve bazı sosyologlar bu tezlerini kanıtlamak için yine de birincil kaynak olarak sözünü ettiğimiz tarihçilerin eserlerini kullanmışlardır.

Türkiye'de düşün tarihinin şekillenmesinde Mustafa Akdağ ve Ömer Lütfi Barkan kadar etkili olan isimlerden biri de Niyazi Berkes'tir. Niyazi Berkes tarihçi değil, sosyologtur. Ama özellikle *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı eseri ile hem bir tarihçi gibi tarih, hem de bir sosyolog gibi sosyoloji yaparak tarihsel bilgileri derinlemesine yorumlamıştır. Bu yorumların derinliği, onun tarihe verdiği önemden kaynaklanmaktadır.

Görüşleri ile Türk düşün tarihinde her zaman önemli bir isim olan Niyazi Berkes, 1948'de üniversiteden uzaklaştırılarak yurt dışına çıkmak zorunda bırakılmasına rağmen 1960'larda Yön hareketi içerisinde bulunmuş ve bu hareketin etkin isimlerinden, teorisyenlerinden biri haline gelmiş, hareketin lideri Doğan Avcıoğlu'nu önemli ölçüde etkilemiştir. 1940'lardan günümüze bir bilim insanı olarak muhafazakâr çevrelerde Mümtaz Turhan'ın yeri ne ise, merkez ve merkez-Kemalist sol çevreler açısından Niyazi Berkes de benzer bir düşünsel konuma sahip olmuştur.

Daha önceki yıllarda da Osmanlı'nın Batıcılaşma sürecine girmesini, Tanzimat'ı, Meşrutiyet dönemlerini ve Cumhuriyet'e geçişi anlatan çalışmalar yapılmıştır. Ancak 1960'larda bu dönemleri eleştirel bir bakışla değerlendiren ve daha geniş kesimlere aktaran eserlerin sayısı artmıştır. Niyazi Berkes de Osmanlı'nın Batıcılaşma politikalarını eleştirel olarak de-

ğerlendiren, Cumhuriyet dönemi devrimlerini ise çağdaşlaşma olarak nitelendiren çalışmalar yapmıştır. Berkes'in Türkiye'de çağdaşlaşma sürecini anlatan eserleri düşün çevreleri tarafından ilgi ile karşılanmıştır. Berkes, Osmanlı'nın Batıcılaşma sürecini siyasal, ekonomik ve sosyal boyutları ile yorumlamış ve bir bakıma Batıcılaşmanın-çağdaşlaşmanın tarihini yazmıştır. Çalışmalarında Kemalizmi merkeze alan Berkes, yazdıklarıyla Kemalist sol çevrelere kaynaklık ve düşün önderliği yapmıştır. Bu yanı ile Niyazi Berkes'le Mustafa Akdağ benzer çevreler üzerinde etkili olmuştur. Dolayısı ile Berkes'in ortaya koyduğu tarihsel bilgiler ve bu bilgilere dayalı yorumları, kaynak ve dayanak olarak kullanılmış ve siyasal çizgisi açısından 1960'ların en önemli sosyologlarından biri haline gelmiştir.

Niyazi Berkes hem Osmanlı'nın son dönemi ve hem de Cumhuriyet'e getirdiği yorumlarla Türk düşün tarihine farklı bir bakış açısı kazandıran bilim insanlarından birisidir. Onun düşün çevreleri üzerindeki etkinliği, Batıcılaşma tarihine getirdiği yorumlar, Kemalizm savunusu, laiklik ve çağdaşlaşma konularındaki tezleriyle gerçekleşmiştir. Bu konuların yanında, o da, klasik dönem Osmanlı üretim ilişkilerinin "ne"liği üzerinde kafa yormuş ve görüşlerini açıklamıştır. Berkes, Osmanlı'nın feodal olmadığını, feodal düzenden çok ATÜT'e benzediğini, ancak ATÜT de olmadığını söyler.[15] Ona göre Osmanlı, Doğu despotizmi destekli padişahlık sistemidir.[16] Osmanlı İmparatorluğu siyasal açıdan Doğu despotizmine, ekonomik açıdan kapitalizm öncesi emtia üretimine dayanmaktadır. Osmanlı toplum düzeni Doğu despotizminin en gelişmiş örneğidir.[17]

Siyasal Türk düşün tarihinde etkin olmuş ve olmaya devam eden isimlerden birisi de Kemal Tahir'dir. Daha önce sözünü ettiğimiz isimlerin Türk düşün tarihi üzerindeki etkinliği zaman içerisinde oldukça zayıflamış olmasına karşın, Kemal Tahir'in etkinliği hâlâ devam etmektedir. Kemal Tahir, tarihçi ve sosyologlar gibi belki doğrudan kaynak kişi olmamıştır. Ancak Osmanlı'ya, Batı'ya, sosyalizme, Doğu'ya ilişkin değerlendirmeleri ile 1960'lı yıllardaki etkinliği siyasal düşün hareketlerinin boyutlarını da aşarak geniş bir kesime yayılmıştır.

Genel kabuller karşısında hep kuşku duyan ve bunu bir yöntem haline getiren Kemal Tahir, düşünülmeyeni, akıl edilemeyeni, aykırı olanı ortaya koyan, dikkat çeken açıklamaları ile siyasetçiler, iktisatçılar, sosyologlar, sinemacılar, gazeteciler ve daha birçok kesim üzerinde etkili olmuş bir düşünürdür. 1960'larda, özellikle birçok sosyal bilimciyi de görüş ve yorumları ile yönlendirmiş ve kendisinin edebiyat eserleri ile kısmen ortaya koyduğu görüşlerinin bilimsel açıklamalara kavuşmasını sağlamıştır.

Kemal Tahir de Osmanlı sisteminin siyasî yapısı ve üretim ilişkileri üzerinde durmuştur. Ancak Kemal Tarih'in tezleri diğer düşünürlerden oldukça farklı bir bakış açısı ile ortaya çıkmış; Osmanlı'yı Doğu-Batı çatışması tezi ile değerlendirmiştir. Yine Batı emperyalizminin Osmanlı'da ve dünyada nelere yol açtığına dikkat çekmiştir. Kemal Tahir'e göre, Osmanlı devleti Batılı toplumlardan farklı bir yönetim ve üretim biçimine, evrim çizgisine sahiptir. Osmanlı Doğu'nun sözcüsü olarak tarihte yer almış, bu sözcülüğünü yerine getiremez duruma düşünce Batıcılaşmaya başlamıştır.

Batı'dan aktarılan tezlere, kalıplara karşı geliştirdiği eleştirel yaklaşımı ile yeni eğilimlere, sorulara, farklı özelliklere dikkatleri çeken Kemal Tahir'in "yabancı açıklamaları benimseyerek, hazır modelleri kopyalayarak çağdaş ilişkilere katılmanın mümkün olmadığı"[18] yönündeki görüşleri, 1960'lı yıllarda çok etkili olmuştur. Batı aktarmacılığına karşı çıkışı, yerli çıkarları savunuşu ve Türk sosyalizmi konusundaki

düşünceleri ile siyasal düşün tarihimizin önemli isimlerinden biri olan Kemal Tahir'in yerliliği, Osmanlı'yı, Türkiye'yi merkeze alan yaklaşımları, 1960'lardan bugüne hayli ilgi toplamış, taraftar bulmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu konusunda Cumhuriyet dönemi siyasal düşün hareketleri için kaynak temin eden ve yorumlarıyla bu hareketleri besleyen isimler arasında Sabri Ülgener de bulunmaktadır. Ülgener'in uzmanlık alanı genel iktisattır. Osmanlı tarihinin derinliklerine dalması ve oradan Osmanlı iktisadi zihniyetini etkileyen kültürel, dinsel ve psikolojik unsurlara nüfuz etmesi; Osmanlı toplumunun doğrudan görülmeyen, belgelere yansımayan, sübjektif, zihinsel faktörlerin ekonomi üzerindeki etkisini ortaya koyması, Ülgener'i önemli bilim insanları arasına taşımıştır. Bir başka anlatımla Ülgener, Osmanlı ekonomisine yön veren kültürel ve zihinsel kodları ortaya koyarak siyasal düşün çevrelerinin en azından bir kısmına, geçmiş ekonomik ve sosyal yaşamı etkileyen zihinsel, dinsel, kültürel ve psişik yanları da hesaba katmak gerektiği gerçeğini göstermiştir. Yine, Ülgener'in düşün tarihimiz açısından bir başka özelliği, daha önce ele aldığımız düşünürlerin aksine siyasal çizgisini açıkça sağa sabitlemiş olmasıdır. Bu makalede, yer verdiğimiz yazarlar genellikle devletçi bir ekonomi anlayışını savunurken Ülgener, belirgin bir anti-Marksist olarak, liberal iktisat anlayışı içerisinde, ancak Keynesci anlayışın gelişmelere göre zaman zaman ekonomiye müdahale edilebileceği görüşüne tahammül edebilecek bir çizgide olabilmiş ve gelecekle ilgili siyasal-toplumsal sistem arayışından uzak durmuştur.

Geçmişin karanlıkta kalan yanlarını, farklı kaynaklar ışığında, anlayışçı yaklaşım ile ortaya çıkarmaya çalışan Ülgener, insanı ve insanı harekete geçiren zihinsel süreçleri anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Yine Ülgener Türkiye'de din ve ekonominin birbirini karşılıklı etkilediği anlayışı ile tek yönlü, ağırlıklı açıklamaların ötesinde, zamanına göre daha yeni ve geçerli bir açıklama getirmiştir. Ekonomik yaşamın sadece sayılardan ibaret olmadığını ve dinin ekonomi üzerinde etkili olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla Osmanlı ile Batı ekonomik zihniyeti, sınıfsal yapısı, esnaf teşkilatlarının işlevleri, halkın durumu ve dinin biçimlenişi arasında farklılıklar bulunduğunu göstermiştir.

Osmanlı'nın ekonomik çözülmesiyle ilgili olarak Ülgener'in ortaya koyduğu verilerle, Mustafa Akdağ'ın ortaya koyduğu veriler benzerlik göstermektedir. Ülgener Osmanlı toplumunu taşra ve merkez olmak üzere genelde iki esas bloğa ayırır. Osmanlı için geliştirilen bu ayrım, Şerif Mardin'de merkez-çevre şeklindedir. Ülgener'e göre Osmanlı Batılı anlamda feodal değildir. Ancak taşranın değer ölçüleri feodal benzeri izler taşır. Eşraf, ayan ve tarikat karışımı yarı feodal, yarı mistik bir yapı vardır. Merkezde ise alt ve üst toplumsal tabakalarla birlikte oluşan bürokratların taşıdığı iktidar katmanları bulunmaktadır.[19]

Sabri Ülgener'in Osmanlı için ele aldığı konu başlıklarının en azından bir kısmını günümüz Türkiyesi'nde araştıran, ekonomik ve toplumsal davranışların altındaki kültürel, dinsel ve zihinsel kodları ortaya çıkarmaya çalışan isim Şerif Mardin'dir. Kültürel ve dinsel kodları esas almaları açısından Sabri Ülgener ile Şerif Mardin'i birlikte değerlendirmek gerekir. Ülgener ile Mardin'in yakınlığı sadece ele aldıkları konuların benzerliği ile de sınırlı değildir. Her iki bilim insanı da anti-Marksisttir. Şerif Mardin bilim dünyasına Anglo-Sakson ve yapısalcı bir yöntem anlayışı ile başlamasına rağmen, her iki bilim adamının bir başka ortak yönü, bilimde Weberyan-anlayışçı yaklaşımı benimsemiş olmalarıdır. Mardin'in çalışmaları yapısal-işlevsel Amerikan sosyoloji anlayışının yanında, Weberci anlayışı da kapsayan bir yak-

laşımla kaleme alınmıştır. Daha doğru bir ifade ile Mardin, Anglo-Sakson ve yapısalcı bilim anlayışından Weberyan anlayışa doğru kaymıştır. Ancak Ülgener'in Türkçe yazması, onun etki alanını alabildiğince sınırlarken, Mardin'in metinlerini İngilizce yayınlaması onun etki alanını genişletmiştir. Diğer yandan, Şerif Mardin'in sosyoloji ile ilgili olarak yöneldiği çalışma alanları, Ülgener'e göre çok daha geniş boyutludur. Onun çalışmaları Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi ile birlikte, din, ideoloji, merkez-çevre ve daha pek çok tarihsel, güncel, teorik ve pratik konuyu kapsamaktadır. O nedenle, Mardin, yaptığı çalışmalar ve verdiği röportajlar ile son yılların siyasal düşün tarihi açısından en etkili isimlerinden biri haline gelmiştir.

Şerif Mardin'in Türk düşünündeki yeri ve etkisi Mustafa Akdağ, Ömer Lütfi Barkan, Niyazi Berkes gibi 1960'larda değil, 1980 sonrasında belirginleşmiştir. O yıllar için anti-Marksist ve Anglo-Sakson bilim anlayışına sahip birinin görüşleriyle, özellikle sol siyasal akımlar üzerinde etkili olması zaten beklenilemezdi. Ancak söylediğimiz özellikleri ile Şerif Mardin o yıllarda da sosyal bilim çevreleri üzerinde etkilidir. Bu etkinin erken dönemde başlamasının temel nedenlerinden biri, Amerikan bilim anlayışının önde gelen temsilcisi olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer yandan, Şerif Mardin'in bilim anlayışı ve olayları değerlendirme biçimi, farklı dönemlerde farklı şekiller almıştır. Bu yanı ile Mardin, 1960'lardan bugüne, Türk düşün tarihi açısından etkinliğini sürekli kılmıştır. Diğer isimlerin birçoğu bugün unutulurken, onun etkinliği artarak devam etmiştir. 1960'lar düşünce ortamındaki etkisi ile 1980 sonrası etkisini karşılaştırarak Mardin hakkında fikir yürütmek mümkündür. Din ve ideoloji konusunda 1960'larda başlattığı teorik çalışmaları, 1980 sonrasında reel alana doğru kaydıkça, Mardin'in çeşitli çevreler üzerindeki etkinliği de artmıştır.

Başlangıçtan beri tarihsel çalışmalara ağırlık veren Şerif Mardin, Tanzimat dönemi (1839–1878) ve sonrasını Türk modernleşmesi kapsamında ele almıştır. Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu ve İttihatçılarla ilgili çalışmaları, bu hareketlerin başarı ve başarısızlıklarını, düşünsel yapılarını etkileyen faktörleri kapsamaktadır. Tanzimat dönemi uygulamalarıyla hukuk, yönetim, ekonomi ve eğitim alanlarında ortaya çıkan oluşumları ayrıntılandırarak, tarihsel açıdan önemli bir eksikliği gideren Mardin, Osmanlı'nın Batıcılaşma siyasî tercihiyle devletin ve toplumun hemen hemen her alanda gerçekleştirdiği değişimini ve dönüşümünü anlatan, aktaran bir yazar olarak aydın çevreleri etkilemiştir. Bu çalışmalarında, yeni kurumların, yapıların oluşturulması ve bunlar aracılığı ile Batılı ideolojilerin ülkeye girişini anlatmaktadır. Yeni Osmanlılar ve İttihatçıların görüşlerinin bilinmesi, Batıcılaşma sürecinin evrimi konusunda düşün çevrelerinin yeni değerlendirmelere ulaşmasına kaynaklık yapmıştır. Mardin, ilk dönem çalışmalarıyla Osmanlı aydınının Batı'dan nasıl etkilendiğini, neler aldığını, bunu din, kültür, ideoloji bağlamında Osmanlı yapısı ile nasıl kardığını ve buradan neler yarattığını anlama denemeleri yapmıştır. Mardin'in Türk modernleşmesinin tarihsel izini süren çalışmaları Batı tarafından da ilgiyle izlenmiştir. Türk aydını Batılı yayınları esas aldığından, Mardin'in çalışmaları, bu açıdan da aydın çevreler için birincil kaynak olmuştur.

Şerif Mardin Osmanlı'nın son döneminde oluşan seçkinci ve Batıcı siyasal, hukuksal, ekonomik vs. dönüşlerin nasıl gerçekleştiğini, Cumhuriyet devrimleri ile modernleşme projesinin nasıl yol aldığını ve buna karşılık Anadolu'da, onun deyimi ile çevrede, yerel önderler ve dinî liderlerin, cemaatlerin hangi koşullarda, nasıl ortaya çıktığını, bunların iç yapılarının nasıl biçimlendiğini göstermeye çalış-

mıştır. O, dinsel cemaatlerin sistemle zaman zaman çatışan, zaman zaman da işbirliği yapan anlayışının hangi kaynaklardan beslendiğini, dinsel örgütlerin nasıl biçimlendiğini, bunları çeşitli açılardan etkileyen kolektif belleğin nasıl oluştuğunu ve nerelere kadar uzandığını göstermeye çalışır. Din her koşulda yeniden yorumlanmış, esnekliğini artırarak bireylere yeni olanak alanları açmıştır.[20] Bu bağlamda Mardin, laiklik-din gerginliğinin dip dalgalarına ışık tutmaya çalışmıştır.

Mardin ve Berkes'in modernleşmeci süreci farklı açılardan ele alan çalışmaları, çok bilinmeyen, kapalı kalan alanlara nüfuz etmek ve orada neler olduğunu anlama çabası olarak da değerlendirilebilinir. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerindeki ikilemler, ileri/geri, laik/anti-laik karşıtlıklar, resmî Cumhuriyet ideolojisinin görmezlikten geldiği noktalar ve bunun sonucunda ortaya çıkan durumlara dikkat çekilmiştir. Geleneksele ve yerele karşı modernleşmeci Cumhuriyet projesiyle, tabanı ile yoğun olmayan çatışmaya dayalı bir yapının ipuçları bilimsel bir anlayışla ortaya konulmuştur. Cumhuriyet halka egemen olmuş ama toplumun derinliklerine inememiştir tezinden hareket ederek bunun nedenleri araştırılmıştır.

Şerif Mardin'in derinlemesine incelediği konular arasında din-toplum ilişkileri önemli bir yer tutmaktadır. Toplumu dinsel öğelerle birlikte anlamaya çalışan Mardin, dinsel söylemin toplum ve birey üzerindeki etkilerinin boyutlarını anlamayı denemektedir. "Halk İslâmı" üzerinde duran Mardin, halkın dinsel inançlarını "yumuşak ideoloji" şeklinde kullandığını öne sürmüştür. "Halk İslâmı" bazılarına kısa yoldan çıkar ve halk önderliği kazandırmıştır. Mardin, toplumun din konusunda neler hissettiğinin, neler düşündüğünün, nerede ve nasıl yol aldığının ve nerede durduğunun haritasını çıkarmaya çalışmıştır. Mardin, dinden kaynaklı sorunları, halk ile yönetim güçleri arasında dinin algılanma biçimlerinden doğan gerginlikleri, dinin toplum ve siyasal çevreler üzerindeki etkilerini, derinliğine ortaya çıkarmayı dener.

Onun çalışmaları kaba pozitivist ve düz ilerlemeci anlayışa karşı bir tepkiyi de içermektedir. Mardin'in açıklamaları, geleneksel, dinsel değer ve eylemlere büyük önem veren muhafazakâr bakış açısı için bu tür oluşumların meşrulaştırılması açısından, modernist aydın çevrelerin ezici üstünlüğü ve baskısı karşısında, önemli bir kaynaktır. Yine Mardin, din, siyaset, ekonomi ilişkisi, dinin toplum üzerindeki baskısı, İslâmcılık ve etkileri, laiklik, Cumhuriyet ideolojisi ve geleneksel değerlerin çatışması, sarmallaşması, çakışan ve ayrışan yanları üzerinde durması ile de yeni çalışmalara önemli açılımlar sağlamaktadır.

Bu makalede yer verilen isimler, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tüm dönemlerine ilişkin değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ancak bazı isimler özellikle belli dönemler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu bağlamda, Mustafa Akdağ ve Ömer Lütfi Barkan Osmanlı'nın klasik; Sabri Ülgener "çözülme"; Niyazi Berkes Batıcılaşma; Şerif Mardin ise Tanzimat'tan yıkılışına kadarki dönemlerini merkeze alan çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca, başta Berkes ve Mardin olmak üzere bu bilim insanları ve düşünürler, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tüm dönemlerini olumlu veya olumsuz şekilde etkileyen iç ve dış tüm faktörlere eğilmişlerdir. Osmanlı'yı feodal ve ATÜT olarak değerlendiren açıklamalara kesinlikle itibar etmeyen tarihçiler ve sosyologlar, onun kendine özgü bir sistem oluşturduğu konusunda ısrarcı olmuşlardır. Toprak rejimi, ekonomik ve sınıfsal yapı, mülkiyet ilişkileri, ekonomik aktiviteleri etkileyen zihniyet anlayışı, ekonomik ve siyasal ilişkiler, ticaret yollarının değişmesi ve ekonomik yapı üzerindeki etkisi, ekonomik çözülme, ekonomik çö-

zülmenin yarattığı kargaşa ve sistem değişikliği; dinin, dinsel hareketlerin, ulemanın, tarikatların toplum üzerindeki etkileri; klasik sistemin bozulması ile ortaya çıkan durum, yöneticilerin bu bozulmadaki yeri, askerin, köylünün, esnaf teşkilatlarının devletle ve toplumla ilişkileri, değişim süreçleri ve birbirlerine olan etkileri gibi konuları derinlemesine ele alan tarihçi ve sosyologlar; Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde tartışılan gerici hareketler, laiklik, din, Batıcılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme, Kemalizm, kalkınma, devletçilik gibi konular üzerindeki çalışmalarıyla siyasal düşün hareketlerinin teorik yaklaşımları için sağlam kaynaklar oluşturmuşlar ve özellikle ekonomi merkezli yorumlarıyla, onların görüşlerinin biçimlenmesinde doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmuşlardır.

Osmanlı üzerinde yapılan bu çalışmalar resmi tezlerin ve bazı yargıların geçersizliğini de ortaya koymuştur. Dinin-İslâmiyetin ekonomik gelişmelere engel olmadığı, en inançlı Müslümanların bile uygun koşullarda sayısız hilelere başvurarak, çeşitli dinsel içerikli yasaları (ribai) delerek aşırı oranlarda faiz alabildikleri kanıtlanmıştır. İslâm ülkelerinde kapitalizmin gelişmesini engelleyen din değil, sömürü, toplumsal koşullar, coğrafi yapı, uluslararası ilişkiler, sermaye yetersizliği gibi nedenler olarak belirlenmiştir. Bu veriler de siyasal düşüncelerin Osmanlı'yla ilgili görüşlerini ve geleceğe yönelik çıkarımlarını biçimlendirmiştir. Yine Osmanlı ile ilgili olarak yapılan tüm çalışmalarda, Batı ile Osmanlı ve Türkiye'nin farklı bir ekonomik zihniyete, gelişme çizgisine, evrimsel sürece sahip oldukları kabul edilmiştir. Doğu-Batı, Osmanlı-Batı farkı tüm bilim ve düşün insanlarında açık ya da kapalı, belli veya belirsiz var olmuştur. Diğer yandan bu verileri kullanan siyasal düşün hareketlerinin geleceğe yönelik hedefleri, hep Batıcılaşmak şeklinde formüle edilmiştir. Bir yandan Osmanlı ile Cumhuriyet arasında bir devamlılığın olduğu kabul edilip toplumsal kökler aranırken, diğer yandan Batı ile bütünleşmenin, onun siyasetinin bir parçası olmanın hesapları yapılmıştır. Bu anlayışların ortaya çıkardığı temel zaaf, topluma uygun teoriler kurmayı denemek yerine, topluma ve toplum tarihine ait bilgileri, kabul edilen paradigmalara yerleştirmek olmuştur. Bu da topluma ve tarihe ait olan pek çok özelliğin atlanmasına, görmezlikten gelinmesine, yanlış sonuçlar çıkarılmasına neden olmuştur.

Ömer Lütfi Barkan, Şerif Mardin, Niyazi Berkes gibi isimlerin Türk düşünü açısından kaynak oluşturmalarını etkileyen nedenler arasında; Şerif Mardin başta olmak üzere, çalışmalarının bir kısmını Batı dillerinden biriyle kaleme almış olmaları da bulunmaktadır. Günümüzde kullanılan Batı dillerinden biriyle yazılmış ve Batı'da yayınlanmış çalışmalar, Batılı çevreler tarafından özellikle önemsenmiş, takdir edilmiş ve kullanılmıştır. Diğer yandan, bu yazıda yer alan isimlerin bir kısmı, Batı düşüncesinden, Batı bilim anlayışından ve Batı'da gelişen sosyal bilim ekollerinden yoğun şekilde etkilenmiş, onların yöntemlerini, teorilerini çalışmalarında doğrudan kullanmışlar; Annales Okulu, Alman tarihçi okulu, Marksist ve Weberci düşünürler, İslâm sosyalizmi ile R. Garaudy, Doğu despotizmi ile K. Wittfogel, İslâm kapitalizmi ile M. Rodinson tarihçi ve sosyologlarımız üzerinde etkili olmuşlardır.

Genel bir değerlendirme ile yazımızı bitirirken şu saptamayı yapmakta yarar bulunmaktadır. Her dönem Batı etkisinde kalan Türk düşünü, 1960'lı yıllarda yakaladığı canlılığını daha sonraki dönemlerde yitirmiş ve çeviri ağırlıklı bir anlayışın etkisi altına girmiştir. Böyle bir yönelim doğal olarak Türkiye'de oluşmakta olan düşün geleneğinin gerilemesine neden olmuş; Kurtuluş Kayalı'nın da belirttiği gibi, günümüzde "tercüme bolluğu yanında

telif metinlerin bile düpedüz tercüme olması düşünce dünyamızın zaafı" olarak ortaya çıkmıştır.[21] Bu gerilemenin birçok nedeni bulunmaktadır. Bunlar arasında üç faktörün etkisi göz ardı edilemez. Bu faktörlerden birincisi, sürekli arayış içerisinde olan, okuyan, düşünen gençliğin 1970'lerde hızlı bir şekilde silahlı mücadeleye doğru kaymış olması ve bunun getirdiği keskin kamplaşmaların, ayrışmaların düşünce farklılıkları karşısında yol açtığı tahammülsüzlüktür. İkinci neden, düşünceyi mahkûm, kitabı suç unsuru olarak kabul edip yasaklayan, cezalandıran, faşist nitelikli askeri darbelerdir. Üçüncü temel neden ise, 12 Eylül askeri darbesinin destek ve katkıları ile Türkiye'de de etkin olan neo-liberal ekonomik ve siyasî politikaların ortaya çıkardığı yalnızlaşmış, güçsüzleşmiş, anti-sosyal, anti-politik, boyun eğici, hazcı ve tüketici birey tipinin yaratılmasıdır. ❒

DİPNOTLAR

1 Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, Birinci Kitap, Tekin Yayınları, İstanbul, 1987, s. 221.

2 Ergun Aydınoğlu, *Türk Solu (1960–1971): Eleştirel Bir Tarih Denemesi*, Belge Yayınları, 1992, s. 15–16.

3 Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 76.

4 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, cilt 1, 1243–1453, 3. baskı, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 5.

5 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, cilt 2, 1453–1559, 2. baskı, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 6.

6 Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, cilt 1, s. 9–10.

7 Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, cilt 2, s. 69.

8 Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, cilt 1, s. 432–433.

9 Coşkun Çakır, "'Devletin Tarihinden Toplumun Tarihine' Yeni Bir Tarih Paradigması ve Ömer Lütfi Barkan", *Doğu Batı Dergisi*, sayı 12, Ağustos-Ekim 2000, s. 44.

10 Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980, s. 852–881.

11 *A.g.e.*, s. 851–852.

12 *A.g.e.*, s. 852.

13 *A.g.e.*, s. 372.

14 Çakır, a.g.m. s. 56.

15 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 22 ve *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yayınları, İstanbul, 1984, s. 85.

16 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 25–26 ve 35.

17 İsmail Coşkun, "Niyazi Berkes Üzerine", *Sosyoloji Dergisi*, 3. dizi – 2. sayı, İstanbul, 1991, s. 78.

18 Baykan Sezer, "Kemal Tahir Üzerine", *Kemal Tahir'in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına, Sosyoloji Yıllığı-Kitap 10*, Kızılelma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 25.

19 Ahmet Özkiraz, *Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi*, A Yayınları, Ankara, 2000, s. 23.

20 Olivier Abel vd. *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çevirenler: Sosi Dolanoğlu-Serra Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 8–14.

21 Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, s. 10.

"İttihatçılık"

M. ŞÜKRÜ HANİOĞLU

Kuruluşu 1889 yılına kadar geri götürülebilen Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti 1905 yılında geçirdiği yeniden düzenleme ve ideolojik yapılanma sonrasında kendi kullandığı deyimle "icraatçı" bir örgüt haline dönüşmüş, temel hedefini ise ihtilal düzenlemek olarak belirlemişti. Bir anlamda söz konusu yeniden örgütlenme eskisiyle sadece isim benzerliği taşıyan bir cemiyet doğurmuş (örgüt yeni adı olarak Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti namını benimsemiş ve bu unvanı 1908 İhtilali'nin ilk günlerine kadar kullanmış, daha sonra ise yeniden Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti adı istimal olunmuştu) ve Daşnaktsutyun (Ermeni İhtilalci Federasyonu) ve VMORO (Vnatre_na makedonsko-odrinska revolucionerna organizacija-Dahilî Makedonya-Edirne İhtilalci Teşkilatı) örgütlerini model alan bir yapılanma ortaya çıkmıştı.[1] Bu nedenle "İttihatçılık" olarak tavsif edilmesi mümkün bir zihniyetten bahsederken bunun 1905 öncesi entelektüel yanı ağır basan İttihat ve Terakki hareketini kapsamamasının gerekli olduğunu vurgulamak gerekir.

Pek tabii 1905 sonrası gelişen bir zihniyetten bahsederken, 1908 İhtilali sonrasında yaşanan büyük dönüşümün altı çizilmelidir. 10 Temmuz öncesinin İttihatçılığı bu fikri gizli bir örgütün düşünsel arka planı olarak benimseyen, içselleştiren kişilerce yani nispeten dar bir kadro tarafından savunulan bir zihniyetti. Cemiyet ihtilal öncesinde mevcut 83 şube ve hücresini iki yıldan az bir süre içinde 360'a ve takriben 2,250 olan üye sayısını aynı sürede 850.000'e çıkarttığında bir kitle örgütü haline gelmişti.[2] Bu yeni dönemde Cemiyet devlet ile toplum arasında iletişimi sağlayan tarikatlar, yerel hanedanlar ve eşraf benzeri geleneksel yapıların yerini almıştı ve herkes bu Cemiyet'e üye olmaya çalışıyordu. Mesela Musul'da her ikisi de bölgenin ileri gelenlerince kurulan iki ayrı İttihat ve Terakki Cemiyeti şubesi ortaya çıkmış ve merkez tarafından tanınmayı talep etmişlerdi.[3] Cemiyet bu inanılmaz genişlemeye rağmen merkeziyetçiliğini sürdürmeye muvaffak olabilmiş, müteakkiben diğer partilerin kurulması, istifalar, merkezin kararlarına itiraz eden yerel örgütlerin feshedilmesi ve yeniden yapılandırılmaları sonrasında üye sayısının azalmasına karşın "İttihatçılık"ı içselleştiren bir kadroyla çalışma imkânı bulmuştu. Ancak yine de 1908 öncesi ve sonrası "İttihatçılık"ları arasında, zihniyet devamlılığının yanı sıra, tıpkı 1917 öncesi ve sonrası Bolşevikleri arasındakine benzer ciddi farklılıkların bulunduğunu belirtmek gerekir.

1905 sonrası ortaya çıkan zihniyetin en önemli özelliği otoriterliği ve bireyin, birey olarak değil ancak toplum içinde var olabileceğini savunmasıydı. İttihatçılık demokratik örgütlenme ve karar alma mekanizmalarını reddeden, bunun da ötesinde sakıncalı gören bir zihniyetti. Bu zihniyet en veciz ifadesini Ziya Gökalp'in "Gözlerimi kaparım/Vazifemi yaparım/ Benim hakkım, menfaatim, arzum yok/Vazifem var, başka şeye lüzum yok"[4] dizelerinde bulan bir bireyi temel almaktaydı. Bu tür "vazife ve mes'uliyetler"le belirlenen insan ilişkilerinin temel alındığı toplum modeli Mizancı Murad Bey'den[5] Ahmet Rıza Bey'e[6] kadar tüm eski İttihatçı liderler tarafından savunulmuştu ve belki de Jön Türk entelektüel birikiminin 1905 sonrasına yansıyan en önemli tezlerinden birisi olmuştu. Bu tezin Jön Türk entelektüel hareketini derinden etkileyen pozitivizm ve tesanütçülük (solidarité) ile de tam bir uyum içinde olduğunu belirtmek gerekir. 1905 yeniden düzenlemesinin en önemli neticelerinden birisi "vazife ve mes'uliyet"in ne olduğunu bireylere bildirme ve bu alanda devlet ile toplum arasında gerekli irtibatı sağlama iddialarıyla ortaya çıkan bir örgütün doğmasıydı. 1905 sonrasında küllerinden yaratılan bu örgütün söz konusu alandaki mutlak tekel ve otoritesine yönelik sarsılmaz bağlılık, bir anlamda, İttihatçılık için bir *sine qua non* idi.

Dr. Bahaeddin Şakir tarafından gerçekleştirilen bu yeni düzenlemenin önde gelen amaçlarından birisi de Daşnaktsutyun ve VMORO gibi örgütlerdekine benzer bir kurumsal kült yaratılmasıydı. Cemiyetin icraatçılığına işaret eden patlama halinde iki topu, değişik silahları, Kanun-i Esasi üzerine doğan güneşi, adalet tartısını, Fransız İhtilali sloganları olan "Hürriyet, Müsavat, Uhuvvet"e eklenen "Adalet" şiarını ve Osmanlı anasırı arasındaki uyumu simgeleyen bir el sıkışmayı yansıtan yeni arması böylesi bir kült yaratılması çabasının önde gelen ürünlerinden birisiydi. Daha önceki dönemlerde Ahmet Rıza Bey'in apartman dairesini merkez olarak kullanan cemiyet, yeniden örgütlenme sonrasında, Paris'te bir daire kiralayarak kurumsallaşma alanında önemli bir adım atmıştı. Bahaeddin Şakir Bey'in ifadesiyle "milletin istikbâli için en büyük medârı iftihârı olmak isti'dâdını hâiz bir cemiyetin idarehânesi"[7] bu nedenle gösterişli olmak zorundaydı. Dolayısıyla Jön Türk hareketinin başından beri gözlemlenen bir niteliği olan ve Ahmet Rıza Bey, Mizancı Mehmed Murad Bey, Damad Mahmud Paşa ve Sabahaddin Bey benzeri şahsiyetler etrafında oluşan liderlik oligarşisi ve kültleri 1905 örgütlenmesinden sonra tedricen ortadan kalkmış ve yerlerine bir kurumsal kült geçmişti.

İttihatçılık olarak tanımlanabilecek otoriter zihniyetin bir diğer önemli özelliği her şeyin üzerinde olduğu kabul edilen bu kurumsal külte adeta tapınılmasıydı. 1905 yeniden örgütlenmesinin mimarı Dr. Bahaeddin Şakir Bey'in yardımcısı Dr. Nâzım Bey, Harb-i Umumi sırasında İttihat ve Terakki liderleriyle mülakatlar yapan bir Alman gazeteciye cemiyetin şahısların arzularıyla değil ilkeler çerçevesinde idare edildiğini ve önde gelen düsturlarının onun şahıslarla kaim olmamasının temini olduğunu iletmişti. Örgüt bir kurumsal yapı olarak varlığını sürdürmekte ve "hiçbir şahıs kültüne müsaade etmemekteydi (*gestattet keinen Personenkultus*)".[8] Bu şiddetli arzunun Sultan II. Abdülhamit etrafında oluşturulan şahıs kültünü yıkma arzusu kadar, on dokuzuncu asrın ikinci yarısından itibaren yaygınlaşan "da'va" amaçlı örgütlenme modellerine duyulan hayranlık ve Jön Türk düşüncesini derinden etkilediğini yukarıda zikrettiğimiz tesanütçülük fikrinden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Léon Bourgeois'nın biyoorganisist temellere bağlayarak "bilimsel" esaslara oturttuğu tesanütçülük fikri Osmanlı/Türk en-



İttihat ve Terakki sadece devleti koruyan değil aynı zamanda müstakbel ulus-devletin kuruluşuna da fikren katkıda bulunan bir geleneği temsil eder. Tarihsel etkisi fizikî varlığından daha uzun bir süre devam etmiştir.

telektüellerini derinden etkilemiştir. Tesanütçülük, bireyin "sorumluluğu" temeline dayandığı için hem geleneksel Osmanlı değerleriyle kolaylıkla bağdaştırılabiliyor hem de savunduğu dayanışmacı, sınıf çatışması benzeri sorunlardan arınmış toplumsal örgütlenme modeli İttihatçılığa uygun düşüyordu. Nitekim benzeri nedenlerle *Ülkü* hareketi 1930'larda Bourgeois'nın fikirlerinden mülhem bir "Kemalist tesanütçülük" yaratmaya çalışmıştı.

İttihat ve Terakki erkânının örgüt etrafında yarattıkları kurumsal kültü "cemiyet-i mukaddese" ve "ruh-ı devlet" benzeri kavramsallaştırmalarla ve yanılmazlık gibi insanüstü kutsal niteliklerle donatmaları ilginçtir. Cemiyet ihtilal öncesinde mistisizmi çağrıştıran bir gizlilik çerçevesinde yurt içinde merkez-i umumisinin bulunduğu şehri dahi gizli tutuyordu. Yoğun sembol kullanımı ve kurumsal kült kutsanımı ile gerçekleştirilen katılım merasimleri, yemin törenleriyle güçlendirilen bu mistik yapı cemiyete ciddi anlamda güç kazandırıyordu. Nitekim ihtilal sonrasında yapılan ilk kongre de gizli biçimde toplanmıştı. Ama Cemiyet daha sonra bu tür bir gizliliği yeni rejim altında sürdürme imkânı bulamadığından onu bir kenara bırakma kararı aldı. Buna rağmen kurumsal kült ve "her şeyi düşünen, her yerde mevcut" bir örgütün varlığı fikri bilhassa 1908-1918 döneminde güçlendirildi. 1926 yargılamalarında bile aslında sanık sandalyesine oturtulanın şahıslardan ziyade bir örgüt kültü olması, İttihatçılığın bu alanda ne kadar başarılı olduğununun ilginç bir göstergesidir. Bolşevik Partisi etrafında bilhassa 1917 sonrasında oluşan "parti kültü"ne benzeyen bu kurumsal yapı, her konuda görüşü olan, toplumun her kademesini kapsayan bir "Cemiyet"i ve onun yanılmazlığını vurguluyordu. Bu kurumsal külte tapınma derecesinde bağlanmaksızın İttihatçı olabilmek ise mümkün değildi. Bu açıdan bakıldığında İttihat ve Terakki, Osmanlı tarihinde o döneme ka-

dar yaratılmamış bir kurumsal kült inşasına muvaffak olmuştu. Bir kıyaslama yapılırsa on dokuzuncu asrın ikinci yarısında örgütlü muhalefet oluşturma gayreti içine giren Yeni Osmanlılar Cemiyeti bu alanda fazla başarılı olamamış ve liderlerin gölgesi altında kalmıştı. İttihatçılığın kıyaslanabileceği tek anlamlı "kült" Tanzimat sonrasında yaratılan "Bâb-ı Âlî" kültüydü; ancak rasyonel bürokrasi yaratmaya, bunu diğer toplumsal yapılanmaların önüne geçirmeye çalışan bu tapı İttihatçılığın sahip olduğu pek çok hususiyetten yoksundu. Erken Cumhuriyet dönemi tek partisi CHF/P de lider kültü gölgesinde kalmış ve kurumsal kült oluşturma alanında İttihat ve Terakki'nin çok gerisinde kalmıştır.

İttihatçılık aynı zamanda böylesi bir kurumsal külte sahip örgütçe savunulan bir "da'va" fikri ve bu uğurda fedakârlık icrası temeline dayanıyordu. Bu nedenle İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne mensubiyet herhangi bir cemiyet ya da siyasî partiye üyelikle karşılaştırılması oldukça zor bir aidiyetti. Nitekim Cemiyet'in 1908 yılında yayımladığı *Teşkilât-ı Dahiliye Nizamnâmesi* üyelerin hepsinin "icabı halinde Cemiyet'in maksad-ı mukaddesesi uğrunda feda-yı hayata mecbur" olduğunu belirtiyordu (madde 48).[9] Cemiyet fedailerinden Mülâzım-ı Sânî Hamdi Bey'in ihtilal sırasında "vatan ve milletin istihsâl-i hürriyeti emrinde hiçbir hidmet ibrazına muvaffak olamamasından mütevellid ye's saikasıyla" intihar etmesi bu aidiyet ve fedakârlık fikrinin ne derece derinlere inebildiğinin ilginç misallerinden birisidir.[10]

İttihatçılığın "da'va"sının basit bir rejim değişikliği olduğunu zannedenler, 1908 İhtilali sonrasında oldukça şaşırmışlardı. İttihatçılık "vatan kurtarıcılığı" kavramını ve bunun yorumunu tekeline alıyor ve bu alanda siyaset üretecek tek kurum olma hususiyetinden en ufak bir taviz vermeyi reddediyordu. İlk bakışta bu tür bir yaklaşımın anlamlı bir ideolojik temele dayanmadığını iddia etmek mümkündür. Ama bu yaklaşım İttihatçılığın dayandığı temellerden birisi olan "muhafazakâr icraatçılık" olarak tavsifi mümkün bir ideolojik posizyonun ürünüydü. Başka bir deyişle İttihat ve Terakki bizzat kendi ifadesiyle "icraatçı" bir örgüt olmak ve hususi fedai şubelerine malik olmakla birlikte değişimi arzulayan bir ideolojiyi savunmuyor, tam tersine, *status quo*'nun muhafazasını amaçlıyordu. İttihatçılığın en büyük zaferi olan 1908 İhtilali aslında *status quo*'nun temel ilkelerinin devamını arzulayan, II. Abdülhamit rejiminin bu düzenin sürmesini sağlamakta yetersiz kaldığı için değiştirilmesini arzu eden ve "muhafazakâr eylemcilik" olarak tavsif edilmesi mümkün bir fikrî arka plana sahipti. Diğer bir deyişle Daşnaktsutyun ile VMORO'nun örgüt nizamnamelerinden uyarlanarak kurulan fedai teşkilatı, kendilerine istedikleri kimseler hakkında verecekleri "vatana ihanet" hükümleriyle infaz gerçekleştirme hakkı bahşedilen mahalli komiteleriyle icraatçı bir nitelik kazanan İttihat ve Terakki bu eylemciliği gerçek anlamda ihtilalcilik değil "imparatorluk kurtarıcılığı" ideolojik zemininde yapıyordu. Nitekim Osmanlı Muhalifîn Fırkaları tarafından 1907 Aralık'ında toplanan kongre öncesinde Daşnaktsutyun toplantıda kabul edilecek kararlardan biri olarak "asker vermemek"i önerdiğinde Cemiyet liderleri ülkenin etrafının düşmanlarla çevrili olduğunu belirtip, Osmanlı ordusunun her zamankinden daha kuvvetli olmasının zorunlu bulunduğunu söylerek bu öneriyi tartışmayı dahi reddetmişlerdi.[11] Benzer bir şekilde aynı toplantıdaki Daşnaktsutyun katılımcılarının dile getirdikleri yeteri kadar ihtilalci olmama eleştirisine Sami Paşazâde Sezaî Bey, 1871 Paris Komünü'nü kastederek "ne yapalım biz kızıl olamayız" cevabını vermişti.[12] Bir zihniyet olarak İttihatçılık, Daşnaktsutyun ya da VMORO tarafından benimsenenlere benzer radikal program-

ları savunmaktan ziyade *status quo*'yu temsil ediyor ve muhafazakâr bir eylemcilik temeline dayanıyordu. Bu açıdan İttihatçılık günümüz Türkiyesi'nde kendisini ulusalcı olarak tavsif eden ve değişimi önlemeyi hedefleyen bir eylemciliği savunan düşünce hareketi ile ciddi benzerlikler taşır.

Dolayısıyla 1908 İhtilali de bütün ihtilalleri sona erdirecek bir ihtilal yaparak mevcut *status quo*'nun değişmesini önlemeyi amaçlayan bir eylem niteliği taşıyordu. İttihatçılık siyasî rejimin yenilenmesini liberal fikirler çerçevesinde, parlamentarist saiklerle değil bu rejimin sadece bir ayrıntısı olduğu *status quo*'nun, yani "temamî-i mülkiyet"in, korunması için istiyordu. Bu nedenle de *status quo*'nun devamının tehlikeye girdiğini düşündüğünde eski rejimin baskıcılığını aratmayacak siyasetler uygulanmasında, kavânin-i muvakkate ile meclisin tamamen devre dışı bırakılmasında bir sakınca görülmüyordu. Enver Paşa'ya atfedilen "yok kanun, yap kanun"[13] ifadesi bu anlayışın veciz bir biçimde dile getirilmesidir. Bir "da'va" örgütlenmesi olarak İttihat ve Terakki nazarında açılmasını temin için ihtilal yaptığı meclis ya da hukuka dayalı idare gereğinde bütünüyle bir kenara bırakılabilecek detaylar olmaktan öte anlam taşımıyorlardı.

Kâğıt üzerinde hizmet ettiği, söylemiyle kutsandığı halk da İttihatçı zihniyet tarafından gereğinde da'vanın başarısı önünde bir engel olarak görülebiliyordu. İttihatçılık dönemin tüm entelektüel hareketleri gibi Gustave Le Bon ve onun kitle psikolojisi tezlerinden derin biçimde etkilenmişti ve "halka rağmen halkçı" olmanın gerekli olduğunu savunuyordu. Meb'usan çoğunluğunu arkasına alarak "halk" adına konuşmak İttihat ve Terakki'ye ciddi bir üstünlük kazandırıyordu. Nitekim Bâb-ı Âlî baskını sırasında Enver Bey, Kâmil Paşa'nın askerin arzusu çerçevesinde istifa ettiğini ifade eden mektubuna "ahali" kelimesini bu nedenle ekletmişti.[14] Halk bu anlamda bir meşruiyet kaynağı olabiliyordu; ama İttihatçılar Le Bon'dan mülhem bir tezle halk, hatta temsil kurumlarının toplumsal mühendislik çabaları önünde engel olduğunu düşünüyorlardı. İttihatçılığa göre bu kurumlar ancak Cemiyet'in yol göstericiliğini benimsedikleri taktirde değer kazanabiliyor, aksi takdirde "dahi" sosyoloğun belirttiği gibi bir "türdeş olmayan, karmaşık kitle" olarak mahkûm ediliyorlardı. İttihatçılığın günümüz Türkiyesi'nde en fazla hissedilen etkisi herhalde bu seçkinciliktir.

1908 İhtilali sonrasında liberal parlamenter bir düzene geçileceğini uman çevreler büyük hayal kırıklığına uğramışlardı ama 1905 sonundan itibaren İttihat ve Terraki'nin on beş yılı aşkın bir süredir Jön Türk çevrelerinde etkili olan entelektüel tartışmaları bir kenara bırakarak Türk unsurunun hâkim millet rolü oynayacağı bir Osmanlıcılık, antiemperyalizm, Türk olmayan Osmanlı anasırının ayrılıkçılık olarak yorumlanan hareketlerine engel olma ve imparatorluğu muhafaza temellerine dayanan, *status quo* taraftarı yeni bir ideolojiye yöneldiğini bilenler açısından yeni gelişmeler hiç de şaşırtıcı olmamıştı. Bu tarihten itibaren Ahmet Rıza Bey gibi pozitivizmi Osmanlı resmî ideolojisi haline getirme hayalleri kuran entelektüeller gitgide arka planda kalırken, Dr. Bahaeddin Şakir, Dr. Nâzım, Mehmed Talât, Ömer Naci Beyler gibi komitecilik vasıfları ağır basan liderler ön plana çıkmışlardı. Ahmet Rıza Bey'in yorumlarından kendisinin bu kimselerin entelektüel kapasitelerini sınırlı bulduğu ve onları küçümsediği anlaşılmaktadır.[15] Ama bu kimselerin siyasî koşulları kendilerini beğenmeyen entelektüellerden çok daha iyi anladıkları şüphesizdir. Unutulmaması gerekir ki, bir zihniyet olarak İttihatçılık önde gelen entelektüeller tarafından değil yukarıda zikrettiğimiz komite örgütleyicileri tarafından belirleniyor-

du. Bu onun bir hayli sığ, eklektik, zaman zaman da çelişkilerle dolu olması sonucunu doğuruyor ama aynı zamanda geniş toplum katmanlarına ulaşmasını kolaylaştırıyordu. Nitekim bu ideolojik yaklaşım imparatorluktan ulus-devlete geçişin gerektirdiği ufak rötuşlar dışında Cumhuriyet resmî ideolojisinin de zeminini hazırlıyordu.

Bu gibi liderlerin elinde pragmatizmi şiar edinen İttihat ve Terakki temel amacı olan imparatorluk kurtarıcılığını gerçekleştirmek için değişik siyasetleri uygulamakta bir sakınca görmüyordu. Tekrar etmek gerekirse bunlar İttihatçılık nezdinde birer "siyaset" olma ötesinde bir değer taşımıyorlardı. Bu pek tabiî İttihatçı liderlerin ideolojik eğilimleri olmadığı anlamına gelmez; ama bu tercihler kurumsal kült tarafından "vatanın menafaati için en gerekli" kararların alınması aşamasında bir kenara bırakılabiyordu. Mesela Cemiyet, 1909'da Kanun-i Esasî'yi İslâmileştirecek değişiklikler yapılmasına onay verirken, aynı yıl Nizâmî mahkemelerde ilama rabt edilen şahsi hukuk davalarının Şer'î Mahkemelerde rü'yetini yasaklayan bir kanun çıkartıyor; bir yandan gayrimüslimlere hakaret edenleri şiddetle cezalandırırken[16] öte yandan Zeydî İmam Yahya Hamideddin'e gizlice Yemen'in dağlık kısmındaki Yahudileri Medine Paktı çerçevesinde idare yetkisi bahşediyor,[17] her şeyin ötesinde Türkçü, İttihad-ı İslâmcı ve Osmanlıcı siyasetlerin hepsine aynı zamanda destek verebiliyordu. Bunu bir ideolojik zaafiyet olarak nitelemek mümkün olduğu gibi temel amacı elde etmeye yönelik anlamlı bir pragmatizm olarak görmek de mümkündür.

Bütün bunlar Cemiyet için, nihai tahlilde, "vatanın kurtarılması" ve "*status quo*'nun korunması" amaçlı siyasetlerden başka bir şey değildi. Enver Paşa'nın hem Türkçü hem de pan-İslâmist olması, Nicolae Constantin Batzaria ve Filip Mişea Efendilerin Cemiyet tarafından Osmanlılık sembolleri olarak yüceltilmeleri bir zihin karışıklığından ziyade esas amaca, da'vaya atfedilen ehemmiyetten kaynaklanıyordu. Benzer şekilde Alman Tarihçi Okulu hayranlarıyla iktisadi liberalizmin müdafii Mehmed Cavid Bey'in aynı zamanda ateşli İttihatçılar olabilmesi ya da materyalist, bilimci (*scientist*) doktorlarla Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin aynı örgüt çatısı altında faaliyet göstermeleri ilk bakışta tuhaf gözükebilir; ama nihai tahlilde başka pek çok siyasî kuruluş için imkânsız olan bu tür beraberlikler İttihat ve Terakki tarafından olağan bulunabiliyordu. Katı bir ideolojik kontrol yerine kurumsal kültü her şeyin üstünde tutma ve örgütün her türlü kararını benimseme gibi oldukça esnek belirleyicilere uygun davranıldığı takdirde İttihatçı kabul edilmek için bir sorun bulunmuyordu. İttihat ve Terakki zannedilenin tersine bu alanda katı, dogmatik bir ideolojik denetim kurmanın oldukça anlamsız olduğunu düşünüyordu. Ancak İttihatçılığın devamı için bireyler Cemiyet'in siyaset değişikliklerini tartışmaksızın benimsemek zorundaydılar. Bunu yapmayanların ise dışlanmaktan kurtulmaları mümkün olamıyordu. Cumhuriyet'in de *Kadro* hareketine gösterilen tepkide şekillendiği gibi katı bir ideolojiye aidiyeti arzulamaması ilginçtir. Ancak ortada kurtarılacak bir imparatorluk kalmaması ve ulus-devlet inşası misyonu Cumhuriyet'e bir dizi siyaseti daha katı biçimde uygulama imkânı veriyordu.

Bu açıdan bakıldığında İttihatçılık hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olabiliyordu. Kurumsal kültün kutsallığını, da'vanın önemini, bu alanda her türlü fedakârlığın göze alınmasını benimseyen herkes İttihatçı olabiliyor ya da en azından Cemiyet tarafından muhatap alınabiliyordu. Mesela Cemiyet kendi "Osmanlılık" tanımını kabul ettiği sürece Bedros Hallacyan ya da Şekib Arslan ile beraber çalışmakta, Nakibzâde Talib Bey'i Arap Yarımadası'ndan yerel liderlerle yapılan pazarlık-



Uzun göç katarlarının sokaklarda izlendiği 20. yüzyılın başında, Anadolu'nun nüfus yapısı alabildiğine değişti. Fuat Dündar'ın "etnik mühendislik" olarak tanımladığı, gayrımüslimlerin sınırlar dışına çıkarılması ya da iç bölgelerde toplanması ve Müslümanların güvenlik şeridi oluşturacak şekilde iskânı, imparatorluğun son döneminde İttihat ve Terakki'nin milliyetçi politikalarının temelini oluşturuyordu.

larda kullanmakta bir sakınca görmüyordu. Buna karşılık bu alanlardaki en ufak bir sorgulama ve vatan kurtarıcılığında İttihat ve Terakki tekelini tartışma konusu etme dahi dışlanmak için yeterli bulunabiliyordu. Bu açıdan bakıldığında İttihatçılık ile en bağdaşmayan tavır bir diğer örgütün "cemiyet-i mukaddese"nin alternatifi olacağını ya da onunla eşit olabileceğini iddia etmekti. Cemiyet, ihtilal sonrasında belirlediği kendisinden başka resmî cemiyet olamayacağı tezini[8] daha sonra kanuni zeminlerde yumuşatmak zorunda kaldı; ama bu yine de İttihatçılığın temel bir varsayımı olmayı sürdürdü. 1913 Bāb-ı Âlî Baskını sonrasında ise bu tez, yine kanuni bir zemini olmamasına karşın, fiilen uygulamaya geçirildi. Bu dönemde faaliyet gösteren diğer örgütler de vardı; ancak İttihatçılığa göre gerçek, anlamlı ve "mevcudiyeti gerekli" olan kurum tekti ve mukaddesti.

İttihatçı zihniyetin otoriterlik, muhafazakâr eylemcilik, bireycilik karşıtlığı, demokratik örgütlenmeyi toplumun geleceği için tehdit olarak görme ve kurumsal kült kutsama nitelikleriyle uyuşan bir diğer hususiyeti de militarist yaklaşımı idi. Bu basit bir militarizmden ziyade İttihatçılığın temel direklerinden birisi olan "icraatçılık" ile bağlantılı bir yaklaşımdı. Başka bir ifadeyle, İttihatçılığın baskın "muhafazakâr eylemcilik" niteliği onun militarist bir örgüt olmasını gerekli kılıyordu. Zannedildiğinin aksine 1905 sonrasında ve bilhassa 1907 Eylül'ünde Hürriyet Cemiyeti ile birleşilmesini müteakiben cemiyete katılan çok sayıda subay cemiyeti militarist bir örgüt haline getirmemiş, İttihat ve Terakki'nin icraatçı programı bu kimseleri cezbetmişti. Nitekim 1907 yılındaki birleşme öncesinde Avrupa'ya firar eden Seyyid Ken'an, Hüsrev Sami ve Ömer Naci Beyler gibi zabitler bu nedenle İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılmışlardı. Hüsrev Sami Bey'in "Silah Arkadaşlarıma" başlıklı yazılarıyla harekete katılmaya davet olunan subaylar da Ce-

miyet'e bu nedenle dahil olmuşlardı.[19] Bazı yazışmalarda kendisine "Cemiyet'in jandarma teşkilatı" olarak da atıfta bulunulan, kur'a çekerek hüküm infaz eden fedai şubeleri, dağa çıkan çeteleriyle "icraat" girişiminde bulunan İttihat ve Terakki bu nedenle paramiliter bir karakter taşıyordu. Nitekim bu yapı Meşrutiyet sonrasında askerî kulüpler benzeri örgütlenmelerle pekiştirildi. Müteakiben yapılan kanuni düzenlemeler ve askerlere getirilen siyaset yasağı Cemiyet'in bu karakterini değiştirmediği gibi, onun icraatçılığını benimseyen genç subaylarla arasında var olan tabii bağı da kopartmadı. Ama İttihatçılığın icraatçılıktan kaynaklanan militarist eğilimi sadece subay mensupları ile sınırlı kalmıyordu. Nitekim 31 Mart sonrasında pek çok sivil, entelektüel İttihatçı gönüllü olarak Hareket Ordusu'na katılmışlardı. İstanbul'da Mekteb-i Tıbbiye müderrisliği ve veliaht doktorluğu yapan, Dr. Bahaeddin Şakir Bey 1915 yılında başında kabalak, sırtında tüfek Teşkilat-ı Mahsusa ve diğer paramiliter grupların başına geçerek Doğu Anadolu'da Ermeni Tehciri'ni idare etmişti. Bir anlamda İttihat ve Terakki'nin militarist eğilimini üniformalarıyla benzer bir icraatçılık mesajı vermeye çalışan modern Arap Ba'as partileri mensuplarınınkine benzetmek mümkündür. Burada düşünülen, ordunun siyaset yapması değil tüm toplumun ve ona öncülük eden örgütün militerleşmesidir.

Osmanlı askerî mehâfilinde on dokuzuncu asır sonlarından itibaren rağbet gören "Millet-i Müselleha" düşüncesi de İttihatçılığın militer eğiliminin kuvvetlenmesinde önemli rol oynamıştır. Freiherr Colmar von der Goltz Paşa'nın, I. Wilhelm'in kavramsallaştırdığı *Das Volk in Waffen* (Millet-i Müselleha) ifadesiyle ileri sürdüğü tez 1871 sonrası toplumlarının askerlerin denetiminde militer bir karakter kazanmalarının varlıklarını sürdürebilmek zorunlu olduğunu ileri sürüyordu. Savaşı, yaşam mücadelesinin zorulu neticesi olarak tanımlaması nedeniyle Darwinist tonlar da taşıyan bu kuram, devletin sürekli tehdit altında olduğunu düşünen Osmanlı erkân, ümera ve zabitanına Alman meslektaşlarından ziyade cazip geliyordu. 1908 yılında Osmanlı genç subaylarının (von der Goltz'un kitabı 1884 yılında Türkçe'ye çevrildikten sonra Mekteb-i Harbiye-i Şâhânede'de okutulmaya başlanmıştı)[20] büyük bir çoğunluğu Osmanlı toplumunun bir "Osmanlı millet-i müsellehası" haline getirilmesinin gereğini savunuyorlardı. İttihatçılık ise içselleştirdiği militarizm çerçevesinde bu hedefin anlamlı olduğunu düşünüyordu. Ama unutulmaması gereken İttihatçı zihniyetin, nihai tahlilde, ordunun "Cemiyet"in bir parçası, onun icraatçı eli olduğunu düşünmesidir. Cemiyet kültü, ordu da dahil olmak üzere, her türlü kurumsal yapının üzerindeydi ve Osmanlı millet-i müsellehasını inşası sadece ona ait olan bir vazifesiydi.

İttihatçılığın bir diğer niteliği de koşullar çerçevesinde tırmanma eğilimi gösteren bir yabancı düşmanlığı idi. Bir anlamda Tanzimat'ın ilerleyen yıllarında belirmeye başlayarak bilhassa Yeni Osmanlıların yazılarında ortaya konulan, daha sonra ise II. Abdülhamit döneminde ivme kazanan Batı'ya yönelik aşk-nefret ilişkisi İttihatçı zihniyetle zirveye ulaşmıştı. İttihat ve Terakki rüesasının İngiliz Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey ile görüşürken dile getirdikleri vizyon olan "Ortadoğu'nun Japonyası Türkiye",[21] Batı'ya karşı durabilen, onun yayılmacı emellerine engel olabilecek güçte bir devlet ve toplum düşüncesinin veciz bir ifadesiydi. 1908 sonrası gelişmeler, Avusturya-Macaristan'ın Bosna-Hersek'i ilhakı, Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesi, Trablusgarp ve bilhassa Birinci Balkan Harbi, yabancı düşmanlığına ulaşan bir Batı aleyhtarlığını körüklemiş ve İttihatçılığın ayrılmaz bir parçası haline getirmişlerdi. İttihatçı zihniyetteki ilk emareleri 1902 son-

rasında görülmeye başlayan "antiemperyalizm" 1914 yılına gelindiğinde İttihatçılığın baskın niteliklerinden birisi haline gelmişti. İttihatçılığın kendi emperyal vizyonları olan Osmanlıcılık, İstanbul merkezli pan-İslâmizm ve daha sonra Turancılığa rağmen bu derece kuvvetli bir antiemperyalist söylem geliştirmesi ilginç olduğu kadar bu kavramların İttihat ve Terakki rüesası tarafından ne kadar farklı yorumlandığını da gösterir.

Buraya kadar İttihatçılığın temel niteliklerı üzerinde durmaya çalıştık. Bu nitelikler (kurumsal külte tapınma, otoriterlik, muhafazakâr eylemcilik, bireycilik karşıtlığı, demokratik örgütlenmeyi toplumun geleceği için tehdit olarak görme, militarizm ve yabancı düşmanlığına varabilen bir antiemperyalizm yorumu) İttihat ve Terakki'nin 1908 yılında kâğıt üzerindeki hedeflerinden ne denli farklı bir zihniyete sahip olduğunu ortaya koyarlar. 1908 yılında resmî söylemi meşruti idare, anayasal, parlamenter rejim tesisi, Osmanlı anasırının eşitlik temelinde işbirliğinin temini olan İttihatçılık kendi öz nitelikleri nedeniyle bu hedeflerle çatışma içine girmek zorunda kalmıştı. Kurumsal kült anayasal idareyi anlamsız hale getiriyor, meb'usan ancak Cemiyet'in yol göstericiliğinde çalıştığında anlamlı olabiliyor, anasır arasındaki işbirliği ancak İttihatçılığın tayin ettiği Osmanlılık sınırları içinde yapıldığında değer kazanıyordu. İttihatçılığın "icraatçı" karakteri nedeniyle onun vurucu gücü haline gelen fedailerin gerçek bir anayasal rejimle telif edilebilmesi ise imkânsızdı. 1913 Bâb-ı Âlî Baskını bir anlamda gerçek İttihatçı zihniyetin iktidara gelmesi demekti. Artık İttihat ve Terakki bizatihi kendi olarak iktidar olacaktı.

İttihatçılık bir örgüt olarak 1926 tasfiyesi sonrasında son nefesini vermiş ancak bir zihniyet olarak yaşamı çok daha uzun sürmüştür. Cumhurbaşkanlığı makamında 1960 yılına kadar eski Cemiyet mensuplarının oturduğu Türkiye'de günümüzde dahi bu zihniyetin derin izlerine rastlayabilmek mümkündür. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (Princeton, 2001), s. 130-90.

2 "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti," *Haftalık Şûra-yı Ümmet*, no. 203 (23 Kanûn-i Sânî 1909).

3 Musul Valisi Zeki Paşa'dan Sadaret'e, Musul, 18 Eylül 1324 [1 Ekim 1908]/no. 390, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)-BEO/Şifre Telgrafnâme, 693-28/4.

4 Ziya Gökalp, *Yeni Hayat* (İstanbul, 1918), s. 17

5 [Mehmde Murad], "Biz Neyiz?", *Mizan*, no. 178 (28 Mayıs 1896), s. 2506.

6 Ahmet Rıza Bey *Vazife ve Mes'uliyet* başlıklı ve şehzadelerden kadınlara ve askerlere toplumdaki her bireyin ait oldukları katmanlar içinde neler yapmasının gerekli olduğunu anlatan risalelerini yazmayı 1905 yeniden örgütlenmesi sonrasında da sürdürmüş ve bunlar (1323/1907 yılında Kahire'de basılan *Asker* ve 1324/1908 yılında Paris'te neşrolunan *Kadın*) Cemiyet tarafından yaygın olarak kullanılmışlardır.

7 Dr. Bahaeddin Şakir Bey'in [Sami Paşazâde] Sezai Bey'e gönderdiği Paris, 6 Ağustos 1906/no. 54 tarih ve numaralı mektup. *Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin 1906-1907 Senelerinin Muhaberat Kopyası*, Atatürk Kütüphanesi, Belediye Yazma, O. 30, f. 82.

8 Alfred Nossig, *Die neue Türkei und ihre Führer* (Halle [Saale], [1916]), s. 71-2.

9 *Osmanlı Terakki ve İttihad Cemiyeti Teşkilât-ı Dahiliye Nizamnâmesi* ([Paris], 1324 ([1908), s. 7.

10 Serez Mutasarrıfı'nın Müfettiş-i Umumîliğe, 17 Temmuz 1324 [30 Temmuz 1908]/no. 101 tarih ve numaralı yazısı. BOA, TFR.1.SL. 193/19238 (1326.7.1).

11 Dr. Bahaeddin Şakir'in Osmanlı Terakki ve İttihad Cemiyeti Hey'et-i Merkeziye-i Dahiliyesii'ne gönderdiği tarihsiz [Aralık 1907 ortaları] ve [461]-6 numaralı mektup, *İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 15 Teşrin-isânî 1907-28 Mart*

1908 Senelerine Ait Muhaberatının Kayıt Defteri, Türk Tarih Kurumu Yazmaları, no. 130, f. 52. İhtilâlin son günlerinde Cemiyet, Arnavutları bu alanda tahrik etmeyi uygun bulmuştu; ama bu aslında gerçekleşmesini istediği bir eylem değildi: "Ey nâm ü şânı düşmanları titreten, çakmaklı tüfeng, yalın bıçakla düşmanları kovalayan Arnavudlar!.. Van'da, Erzurum'da, Diyar-ı Bekir'de, Kastamoni'de, Bitlis'de, Haleb'de, Manastır'da... 'Millet Meclisi açılmadıkça asker vermeyiz,' dediler. Bize bunlardan geri kalmak yakışıyor mu?" Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti, *Arnavudluğun Ortasından* (tek sahifelik beyannâme).

12 "Sezaî Bey'in Nutku", *Şûra-yı Ümmet*, no. 128-29 (1 Şubat 1908), s. 5.

13 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 3: *İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi* (İstanbul, 1989), s. 170.

14 BOA-A.AMD 1345.41 (1331. S. 14).

15 "İlk Meclis-i Mebusan Reisi Ahmet Rıza Bey'in Hatıraları (20): Doktor Bahaeddin ve Doktor Nâzım Beyler," *Cumhuriyet*, 14 Şubat 1950.

16 İlginç bir misâl için bkz. "Mladoturtsii agitatsii" *Mir*, 31 Temmuz [13 Ağustos] 1908.

17 BOA-DVN.NMH. 37/1 (1330. S. 24/1336).

18 Bkz. "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Diğer Cemiyetler," *Şûra-yı Ümmet*, 11 Kânûn-i evvel 1908 ve BOA-DH. HMŞ. 19/3 (1326.12.25).

19 İlginç bir misal için bkz. Bir Zabit [Hüsrev Sami], "Silah Arkadaşlarıma," *Şûra-yı Ümmet*, no. 116 (15 Haziran 1907), s. 2.

20 [Colmar] Von der Goltz, *Millet-i Müsellehâ: Asrımızın Usûl ve Ahvâl-i Askeriyesi*, tercüme eden. Mehmed Tahir (İstanbul, 1301 [1884]).

21 Grey'den-Lowther'a, 13 Kasım 1908 (private), National Archives, 800/79, Sir Viscount Grey's Private Papers, Turkey, 1905-10.

Otoriter Düzenleme Zihniyeti Olarak Anayasacılık

YASEMİN ÖZGÜN-ÇAKAR

Cumhuriyet gazetesinde köşe yazarı olan Fikret Otyam 1971'de anayasaya şöyle sesleniyordu:

Evladım Anayasa, Nice emek ve gözyaşlarıyla seni bu yaşa getirdik, senden ne kadar umutluyduk... Bir gün senin sayende huzura, mutluluğa ve refaha kavuşacağımızı umut ettik durduk... Nice badirelerden sonra seni meydana getirdik.. Seni memlekete yararlı olman için bir oya gibi işledik.

Ama bütün bu candan fedakarane gayretlerimizin şimdi boş çıktığını görüyoruz.

Seni bu halde mi görecektik? Bize bunu da mı yapacaktın? Anayasa Mahkemesi ve Danıştay kardeşlerin üzüntüden hasta düştüler. Ben ve seni doğuran anan iki gözümüz iki çeşme ağlıyoruz günlerdir, kimsenin yüzüne bakacak halimiz yok.

Anayasa evladım,

Sana son defa sesleniyoruz, gel teslim ol...

Anayasalar ve anayasacılık konusu Türkiye'de, siyaset alanında ayinleştirilmiş söylem bütünlerinden birini oluşturmuş ve Türk siyasal tarihi boyunca anayasalar devlet ile birey, sermaye ile emek arasındaki ilişkilerin egemenlik ilişkileri boyunca yeniden düzenlendiği metinler olarak ortaya çıkmıştır.

Giriş bölümünde, Padişah Abdülaziz'in sözleriyle amacının yalnız din ve devleti değil aynı zamanda ülkeyi ve milleti kalkındırmak olduğunu beyan eden Gülhane Hattı Hümayunu ile birlikte Türk siyasal hayatında "yasaya uyma" sözü ilk kez gündeme gelmiş ve "yasa" bu dönemi takiben Tanzimat siyasal kültürünün ve hukukunun baş tacı ettiği bir kavrama dönüşmüştür; hatta Tanör'e göre bu dönem bir "yasa yüceltmesi"nden dahi söz edilebilir (1998: 98). Gülhane Hattı Hümayunu'nda Kuran ve şeriat ilkelerinden ayrılındığı için ülkenin çöküşe geçtiği tespiti yapılmış, kurtuluşun ancak yeni yasalar/düzenlemelerle mümkün olduğu ileri sürülmüştür; bir başka deyişle, şeriatın yerini yasa almak zorundadır.

Dolayısıyla Osmanlı aydınlarını özellikle 19. yüzyıldan itibaren meşgul eden en önemli sorun, imparatorluğun çöküşünün nasıl durdurulacağıydı.[1] Yeni tip Osmanlı aydınını geleneksel olandan ayıran özellik bu aydınların toplumsal/siyasal koşulları acil olarak düzeltmek ve/veya değiştirmek görevini yüklenmiş olmalarıydı.

Tanzimat daha önceleri de var olan Batıcılık, askeri reform, mali sorunları çözme, yönetimde yenilik fikirlerinin bir aşaması olarak bazı siyasal uygulama ve gelişmelerin başlangıcı sayılabilirse Tanzimat'ın mantığı Osmanlı devletinin "ulus-

devlet" modelinin meydan okuyuşuna yanıt vermesinin gerekliliğine dayanıyordu. Bu yanıt bir Osmanlı ulusu meydana getirmekti. Bu ulusun doğabilmesi ve modern merkeziyetçi devletin kurulabilmesi için tekçi bir hukuk sistemine, bu sistemin güvence altına aldığı temel insan haklarına ve bu haklara dayalı olarak devleti ile özdeşleşecek ve çok arzu edilen Batı kapitalist sistemiyle ekonomik bütünleşme sağlayacak ulus çatısı altında birleşmiş insanlara ihtiyaç vardı. Yönetsel, hukuki ve askerî reformlar da merkezîleşmeyi sağlayacaktı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ancak Batı'ya yönelmesi ve Batı'nın bir parçası olmasıyla kurtarılabileceğine inanan bir zihniyetin Osmanlı seçkinleri arasında yaygınlaşmaya başlaması ve bu kimselerin 1839'dan itibaren kısa aralar dışında iktidarı ellerinde bulundurmaları bu alanda önemli etkileri karşımıza çıkarıyor. Bu grup önce, toplumun dayandığı temel gücün bilim olması gerektiğine inanmıştı ve çöküşü durdurmak için, ithal ettikleri kurum ve teknolojileri üreten düşünce çerçevesiyle ilgilenmeye başlamışlardı. Çöküşten kurtuluşun çarelerini üreten ve Batı'nın üstünlüğü mucizesini gerçekleştiren bu çerçeve bilimsel bilgi çerçevesiydi, bu koşullar altında bilimsel düşünceye hayran olmamak veya en azından etkilenmemek mümkün değildi. Osmanlı aydınlarının birçoğunun gözünde hayatı kolaylaştıran çözümler, teknikler üreten bilim aynı zamanda hayatın bilgisinin gerçek kaynağı idi.

1876'ya gelindiğinde ise Kanun-i Esasi süregiden ticari faaliyetlerine ek olarak gittikçe dışa açılan bir ülkenin sermaye birikim koşullarının geldiği noktada sivil bürokrasi, ordu ve din kurumu birlikteliğinin "devleti kurtarma" çabasının bir ifadesidir. Temel sorunları devleti kurtarmak olan Osmanlı aydınlarının önemli bir bölümü Kanun-i Esasi ve parlamentoya "Osmanlılık" ve "ortak vatan" temelinde birleştirici bir unsur olarak bakmışlardır. Burada düşünülen temsil, genel olarak halkın ve onun içinde gelişen belirli tabakaların temsili ve iktidarı paylaşması değil etnik temele dayalı bir temsil olmuş ve Osmanlı millet sistemine uygun bir yansıma söz konusu kurum içinde oluşturulmuştur (Hanioğlu, 2000: 248).

Kanun-i Esasi'yi yeniden yürürlüğe koymak isteyen ve bütün Osmanlıların kardeşliği fikrinden yola çıkarak "Osmanlı milleti", "Osmanlı vatanı" ve "Osmanlıcılık" kavramları etrafında kenetlenen Jön Türklerin de asıl hedefi özgürlükten çok imparatorluğun kurtarılmasıydı.

Çok partili hayata geçişle birlikte ise anayasa muhalefet partilerinin üzerinde durdukları sorunların tek çözüm kaynağı niteliğine bürünmüştür. 1982 Anayasası'nın değiştirilmesinin gündemde olduğu günümüzde Prof. Dr. Ergun Özbudun başkanlığındaki komisyon tarafından hazırlanan AKP'nin yeni anayasa taslağında hedeflenen, kitlelerin siyasî karar alma mekanizmalarından giderek daha fazla dışlanmasıyla sonuçlanan neoliberal dönüşüm sürecine anayasal nitelik kazandırmaktır.

Türkiye siyasal hayatında anayasalar farklı toplumsal kesimlerin katılımıyla oluşturulmadığı ve dolayısıyla toplumsal bir ürün olmadığı için her seferinde sahipsiz kalmış ve sık sık değişik siyasetçilerin ağzından işittiğimiz şu sözler yadırganmamıştır: "Bu anayasayla bu devlet yönetilemez", "bu anayasa fazladır, lükstür, boldur." Hatta kimi zaman şu sonuca varılmıştır: "Bu anayasayı yapanları asmalı." Dolayısıyla anayasa, Türk siyasal hayatında tarihsel olarak farklı koşullar içinde farklı sınıfsal ve toplumsal ittifakların sonucu olarak gündeme gelmekle beraber genel olarak bir otoriter düzenleme aygıtı olarak işlev görmüş ve kurtuluş projesinin göstergesi[2] gibi algılanmıştır.

Bu çerçevede, bu yazıda esas olarak 1961 Anayasası'nın hangi sınıfsal-toplumsal çelişki ve gerilimlerden beslenerek



Anayasa ve kamu hukukçuluğunun, güçlü bir siyaset bilimi temeline oturtulması önemli bir yönelimdir. Akademide "devlet bilimleri"nin siyaset bilimine dönüşmesinin ve hukuk dogmatiğinin sosyal teori ile 'denetlenmesinin' önemi, son yıllarda daha fazla öne çıkan gündem maddelerinden biri haline geldi.

nasıl bir siyasal ve ekonomik iktidar değişimini hedeflediği ve anayasa aracılığıyla kurulması planlanan "otoriter düzen"in temel öğelerinin neler olduğu dönemsel bağlamları ve "anayasacılık zihniyeti" çerçevesinde tartışılacaktır.

1939 yılında Cumhuriyet Halk Partisi'nin 5. Kurultayı açış konuşmasında İsmet İnönü ilk kez "halk iradesi"nden, halkın seçimlere katılmasından söz etmişti:

> *Siyaset hayatında tecrübe geçirmiş adamlar olarak, memleketimizin ihtiyacına ve bünyesine uygun olan halk idaresi usulünü kemale erdirmek niyetindeyiz. Bu yolda temiz yürekle çalışıyoruz. Bizden sonra gelecek vatandaşlara milletimizin siyasî hayatında ilerlemiş bir seviye bırakmak başlıca emelimizdir. İyi bir halk idaresinin siyasî idarede ana ilkesini, her çeşit seçimlere halkın samimi olarak katılmasıyla, hükümetin Büyük Millet Meclisi faaliyetinde hakiki bir millî denetim ile özetleyebiliriz.* (CHP Programı)

İsmet İnönü'nün sözleri o dönemin egemen demokrasi anlayışının ipuçlarını veriyordu. Buna göre demokrasi, basitçe, bir yönetim biçimi, bir hükümet kurma yöntemi ya da "toplumu yönetmek" için birbirleriyle rekabet eden gruplar arasında seçim dönemlerinde sandıkta dile gelen bir seçim olanağı ve Millet Meclisi'nin denetlenmesinden oluşan bir toplumsal-siyasal örgütlenme tarzı olarak düşünülüyordu. Bir başka deyişle o dönem "halk idaresi usulü" olarak dile getirilen demokrasi terimi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Batı toplumlarında varolan siyasal kurumları, bu kurumların varoluşlarını güvence altına alan hukuk kurallarını ve bu kurum ve kurallar içinde işlemekte olan siyasal süreci anlatmak üzere kullanılmaktadır.

1950'deki iktidar değişikliği, ne iktidar bloğu içinde ne de bu blok ve kitleler arasındaki sınıf güçlerinin dengesinde bir değişiklik içermiyordu, aksine Cumhuriyet'in kuruluşundan beri hüküm süren

otoriter devlet biçimi aynen devam ediyordu. Bu anlamda 1946-50 geçişi emekçilerin örgütlü siyasî mücadelelerini engelleyen, 1950 iktidar değişimi iddia edildiği gibi "sözün halka geçmesi" olarak görülmemelidir (Yalman, 2002: 14). Demokrat Parti döneminde "millî irade" bu kez kapitalist çiftçileri ve burjuvaziyi temel alan ama bunların çıkarlarına küçük köylülük gibi sınıfları da eklemlemeye çalışan bir hegemonya projesinin önceki iktidar karşısında halkı bütünleştirmek için kullandığı bir söylem olarak ortaya çıkmıştır (Dinler, 2003: 40).

Demokrat Parti'nin iktidarı devraldığı 1950'den 27 Mayıs 1960'a kadar olan süreç sanayi burjuvazisinin yükselmesi ve burjuvazinin öteki dilimlerine karşı kendi özgül çıkarlarını savunmaya başlaması dönemidir. Türkiye'de sanayiye dayalı kapitalistleşmenin temelleri 1930'lu yıllarda devlet öncülüğünde atılmasına karşılık, gerçek anlamda bir sanayi burjuvazisinin oluşması ancak 1950'li yıllarda başlamış, sanayi burjuvazisinin egemen hale gelmesi ise 1960'lı yıllarda gerçekleşebilmiştir.

Bu süreç aynı zamanda sınıf farklarının artması, karşıtlıkların derinleşmesi anlamına geliyordu. Kapitalizm, kırsal kesimde bir mülksüzleşme, şehirde yarı iş sahibi yarı işsiz büyük yığınların toplanması demekti ve bunlarla beraber toplumsal, ekonomik ve coğrafi anlamda zihniyet değişikliklerini de beraberinde getirmişti.

İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde, Türkiye'de ticari burjuvazinin egemenliği söz konusudur. DP'nin oluşumunda sanayi burjuvazisinin tâbi rolünü açıklayan da budur. Ama '50'li yıllarda, özellikle 1954 sonrasındaki dış ödemeler açığından doğan otomatik koruma etkisinin yarattığı ortamda, başta İstanbul'da olmak üzere büyük ticaret sermayesi kitlesel biçimde sanayiye dönmüştür. Bu dönemde gerçekleşen hızlı sermaye birikimi sermayenin siyasal bilinç gibi niteliksel yönlerinin de gelişimi anlamına gelmiş ve sınıf mücadeleleri sermaye birikim sürecinin temel dinamiği olmuştur (Tuna, 2006: 194).

Esas olarak 1950-60 DP dönemi, hem iktisadi hem de siyasal açıdan büyük bir "başarısızlıkla" kapanırken, aynı zamanda, bu başarısızlık, 1961 Anayasası'nın da genel felsefesine temel oluşturuyordu. On yıllık süre içinde ekonominin karşılaştığı sorunlara çözüm bulmak ve ekonomiyi belirli bir raya oturtmak, 1960'lar politikalarının temel hedeflerini oluşturuyordu. Bu sorunlar; ekonomik kalkınmanın sağlanması, bunun için gerekli insan gücünün oluşturulması, böylece dış ödemelerde rahatlama gibi konuları içeriyordu. Bütün bu düşüncelerin sonucunda ekonomik kalkınma yanında sosyal amaçların gerçekleştirilmesi için Devlet Planlama Teşkilatı kurulması ve beş yıllık kalkınma planlarının hazırlanması gündeme gelmiştir. Ayrıca ülke koşullarının gelişimi içinde işçi kesiminin daha özgürleşmesi amacı da vardı. Dayanışma içinde olması düşünülen bu üçlü eksen, sermaye-emek-bürokrasi ekseni üzerinde Türkiye'nin koşullarına uygun bir kalkınma ve kaynakları harekete geçirme politikasını yaşama geçirmek amaçlanmıştı (Kili, 1998: 67).

1961 Anayasası ile, iki kutuplu bir dünyanın Batı yörüngesinde yüzen ve 1950'nin politika ve uygulamaları ile bu yörüngedeki yerini pekiştiren bir ekonomi de uygulamaya konulmuştur. Başka bir deyişle Batılılaşma hedefleri doğrultusunda 1961 Anayasası, Türk ekonomisini rasyonalize ederek, tüm kapitalist Batı dünyası içinde etkinliği sağlama işlevi ile de yükümlü kılınmıştır (Önder, 1998: 87). Bu açıdan 27 Mayıs'ın tarihsel anlamının, tarımsal/ticari sermaye birikiminden sanayiye dayalı sermaye birikimine geçişin koşullarının yaratılması ve bu yönde düzenlemelere gidilmesi olduğu söylenebilir.

1960 yıllarının "özgürlük rejimi, toplu sözleşme ve grev düzeni, öğrenci ve ay-

dınların haklarını arayan, yüksek ücret peşinde koşan işçilerin etrafında kenetlenmesi, Türkiye kapitalizminin bir büyük aşama kaydetmesi için gerekli olmuştur. Küçük'ün altını çizdiği gibi DİSK'in yüksek ücret düzeyi sağlayan sendikal çalışmaları olmasaydı, büyük sermaye, dayanıklı tüketim malları üretiminde büyük açılımını gerçekleştiremezdi (1985: 86). Öte yandan ekonomik gereklilikler kadar bir diğer önemli görüş de demokrasi ve özgürlükler sağlanmadan izlenecek bir kalkınma programının aşırı farklılaşmalar yaratarak anarşi ve toplumsal çatışmalara yol açacağı iddiasıdır. Sendikalar, grev ve lokavt yasalarının yürürlüğe sokulması, sosyal adalet ilkeleri ile uyumlu olduğu kadar, gelişme halindeki emekçi hareketinin düzenlenmesi ve örgütlenmesi olarak da yorumlanabilir. Bunun da ötesinde, emekçi gelirlerinin yükseltilmesi iç piyasayı genişletirken, emeğin işe uyumunu sağlar. Zaten ilk örgütlenmeler de devlet işletmelerinde gerçekleştiğinden, bu hareketten özel kesim çok fazla etkilenmemiştir. Toplu sözleşme ve grev hakkının sadece işçilere verilmesi de sistem dinamiklerinin hâkimiyetini göstermektedir. Bir yandan da bu olgu kentsel koalisyonun ve onun siyasal temsilcisi CHP'nin işçi sınıfını pasif bir destek sınıfı olarak kazanma çabasının ifadesidir.

Özellikle Türk iş aleminin, gerek Tek Parti döneminin son yılları gerekse de 1950'li yıllarda, siyasî iktidarlardan ekonominin yönetimine ilişkin konularda seçilmiş temsilcilerin katılacağı karar organlarının oluşturulması yönünde taleplerde bulundukları (Yalman, 2002: 17) göz önüne alınırsa esas olarak o dönemde yükselen sanayi sermayesinin taleplerine yanıt vermek anayasa hazırlayıcılarının temel amaçlarından biri olmuştur.

27 Mayıs müdahalesi sonrasındaki anayasa çalışmaları, daha doğrusu bu çalışmalardan genelde beklenenler, Türkiye'nin önemli sayılan bütün sorunlarını anayasaya konacak maddelerle çözmek eğilimini taşımıştır.[3] Preuss'a göre anayasa ve kurucu güç arasındaki ilişkide, halkın örgütsüz kurucu gücünün siyasî alandan bütünüyle ya da geçici bir süre dışlanması kurucu güçleri katı bir biçimsellik üretmeye yöneltir (1994: 52). Tabii ki anayasaların yapılış süreçlerine geniş kitlelerin "doğrudan doğruya" katılabilmelerini sağlamak olanaksızdır, ancak bu durum geniş katılımlı tartışma sürecinin önemini azaltmaz. 1961 Anayasası'nın hazırlanışında, sınıfsal/toplumsal dinamiklerin belirleyici olmaması sonucu biçimsellik ön planda tutulmuş ve anayasa kendini her şeyi tanımlayan son derece ayrıntılı bir metin olarak kurmuştur. 1961 Anayasası'nın hazırlayıcılarından olan Sıddık Sami Onar anayasanın temel özelliklerini şu sözlerle belirtir:

> *Başlıca arzumuz ihlal edilemez bir anayasa yapmak... Bu anayasa, memleketteki bütün müesseseler arasında muvazene kuracak, şahsi nüfuz ve tahakküme mani olacak ve insan haklarını teminat altına alacaktır... Anayasa, buhranlı günler yaratmayacak bir anayasa olacaktır* (*Vatan*, 31 Mayıs 1960).

Bu sözlerde ifadesini bulan zihniyet anayasanın belli bir temel noktada ulaşılan sabit ve değişmez bir anlaşma düzeneği olarak ele alınmasıdır. Oysa, Tully'nin Wittgenstein'ı izleyerek belirttiği üzere anayasalar karşılıklı tanımaya dayalı geleneklerin, sürekliliğin ve rızanın yeniden kurulup bozulabildiği sürekli bir kültürler, toplumlar ve gruplar arası müzakereler ve anlaşmalar zinciri gibi anlaşılabilir (1995: 183).

Wolin'e göre bir anayasa, siyasete sınırlar çizerken toplumdaki egemen güç odaklarını meşrulaştırarak ve onları uygun bir biçimde kurarak siyaseti de sınırlamış olur. Anayasalar sadece siyasal eylemin yasal olup olmadığı hakkında olmakla kalmayıp aynı zamanda siyaset mikta-

rını, siyasetin geçici ritimlerini ya da dönemselliğini de düzenler ve ona ritüelistik biçimler verirler (1996: 32). Temel arzu, *"buhranlı günler yaratmamak"* ve *"ihlal edilemez bir anayasa yapmak"* olarak konduğunda ortada belirecek her türlü duruma karşı kurum/kuralların son derece ayrıntılı olarak çizildiği bir anayasa çıkacaktır. Böylelikle de elbette "çatışma ve çelişkilerin toplumsal mücadeleler yoluyla çözümlenmesinin araçlarını geliştirmek" yerine *"birlik, bütünlük, dayanışmanın"* söz konusu edildiği bir toplumsal ve siyasal alan imgesi ön plana çıkacaktır.

Derrida'nın "Amerikan Bağımsızlık Bildirisi"ne ilişkin olarak ortaya koyduğu "gerekli karar verilemezlik" vurgusu da keskin ve değişmez bir belirleyiciliğin yerine bir tür toplumsal/sınıfsal mücadeleler boyunca devinen bir biçimlenmenin altını çizmektedir: "Akıllı halk" kendini halihazırda özgürleştirerek kurtuluşu bu Bağımsızlık Bildirisi'nde mi dile getirmiştir yoksa ancak bu bildiriyle mi özgürleşmişlerdir?" (1986: 9). Derrida, edimsel (yürütmeye ilişkin) yapılar ve kurucu yapılar arasındaki bu belirsizliğin arzu edilir bir sonuca ulaşmak için gerekli olduğunu öne sürer.

1961 Anayasası yapıcılarından Enver Ziya Karal, "Anayasalar, onları hazırlayanların aracılığıyla belli bir devirde ve belli bir yönde halkın eğilim ve inançlarını gösterirler," demiştir (Öztürk, 1966: XII). Ne var ki, halkın farklı kesimlerinin söz sahibi olamaması nedeniyle 1961 Anayasası Karal'ın sözünü ettiği gibi halkın eğilim ve inançlarını göstermekten çok, o dönemde söz sahibi olan sermayenin sözcüleri, ordu ve aydınların eğilimlerinin bir göstergesi durumunda olmuş, irade ve akla dayalı ama asla uzlaşmaya dayalı olmayan bir anayasa hazırlama yoluna gidilmiştir. Karal şöyle devam eder:

> *Cumhuriyet devrinin ilk anayasası akılcı bir düşüncenin ve laik bir zihniyetin sembolüdür. Böyle olduğu için de dokunulmazlık ilkesine bürünmüş kutsallık seviyesine yükselmiş bir vesika demektir. Aksine uygarlığın gelişmesi, hayat şartlarının değişmesi ve medeni insan düşüncesinin olgunlaşması ile beraber yürümek zorundadır. Bu zorunluluk, 1945 ile 1960 yılları arasında çeşitli buhranlar vesilesiyle kendisini gösterdiği halde, kavranamadığı için Anayasada gerekli temel değişmeler yapılamamıştır. Yapılamayınca da 27 Mayıs devrimi meydana gelmiş ve 1961 anayasasını meydana getirmiştir.*

Karal'a göre 1945-1960 arası yaşanan sorunların nedenini kavramaya yetkin olmayan siyasal aktörlerin yerine bugün bunu başarabilecek olanlar iş başındadır. Anayasa daha önce değiştirilebilseydi belki de bugünlere gelinmezdi, dolayısıyla varolan durumun nedeni anayasanın zamanında değiştirilmemesidir.

Mümtaz Soysal, Türkiye'de demokrasinin koşullarının henüz yeterince olgunlaşmadığı tespitine katılmakla beraber bunun kurumlar, kurallar ve mekanizmalarla halledilebilecek bir sorun olduğunun altını çizerek anayasanın otoriter düzenlemeci rolünü şu sözlerle onaylamıştır:

> *Bu anayasanın tarihe meydan okuyan bir yönü de var: "Türkiye, demokrasinin yaşayabilmesi için gerekli koşullara henüz kavuşmamıştır" diyenlere, kurumlar, kurallar, mekanizmalar yoluyla demokrasinin Türkiye'de de yaşatılabileceğini ispat etmek isteyen bir anayasa bu* (Yön, 21 Şubat 1962).

"HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ" SÖYLEMİNE DAYALI OTORİTER DÜZENLEME

Darbeden bir gün sonra Orgeneral Gürsel çağırdığı hukuk profesörlerine "Bize derhal bir anayasa yapın, çünkü üç ay içinde derhal seçimlere gidip yönetimi sivillere bırakacağız," dediğinde Prof. Hüseyin

Nail Kubalı, yapılan ihtilalin tamamen hukuksal olduğunu söylemiştir:

> *Gerçek güç sizdedir. Bu bakımdan mevcut hukuksal mevzuatta, başta anayasa olmak üzere her türlü değişikliği yapma konusunda meşru yetkileriniz vardır* (Öztürk, 1966: 65).

Türk siyasal yaşamı boyunca anayasa ile beraber dillendirilen temel temalardan biri de "hukukun üstünlüğü" terimi olmuştur. 1961'deki anayasa hazırlık çalışmaları sırasında İstanbul ve Ankara grupları arasındaki tartışmalarda, hukukun üstünlüğü daha çok yasanın üstünlüğü olarak algılanmıştır ve anayasa, "*hukukun üstünlüğünün*" güvencesi olarak sunulmuştur.

MBK'ye hem yasama hem yürütme organı olma yetkisini verdikten sonra, Gürsel'in Onar Komisyonu'ndan yapacakları anayasanın gerekli durumlarda askerî müdahaleye meşruiyet zemini hazırlamasını istemesi üzerine Ordu İç Hizmet Yasası'nın 34. maddesini, sonraki darbeleri de anayasalaştıracak biçimde bir "hukuksal formül"e dönüştürenler[4] yine hukukçulardan oluşmaktadır (Mazıcı, 2001: 555-569). Bir başka hukukçu Ragıp Sarıca ise MBK'ye kendisine böylesi bir fırsatı sağladığı için şükranlarını sunar:

> *Bir hukukçu için, meslek hayatında, erişebileceği en şerefli vazifenin: Memleketinin hukuk devleti rejimine kavuşmasını sağlayacak bir anayasanın vücuda getirilmesi yolundaki çalışmalara katılabilmesi olduğunu göz önünde tutarak, evvel emirde, bana bu imkânı bahşeden MBK'ye şükranlarımı sunmayı bir vazife bildiğimi kaydetmek isterim* (Öztürk, 1966: 141).

Türkiye'de anayasanın tarihi böylesine sabitleme arzusuna bir tepki olarak İdris Küçükömer "anayasa tarihe akma diyen bir vesikadır," demişti. Hukuk, tarihin pek çok döneminde siyasetteki antagonizmayı aşma, kopuklukları giderme, dizginlenmemiş şiddeti haklı kılma bir başka deyişle tarihin akışını durdurma çabası uğrunda bir araç olarak kullanılmıştır. Tarihsel olarak merkezî iktidarların olası bir başkaldırıyı bertaraf etmek için meşruluklarını hukukla bağdaştırma yoluna gitmeleri de sıkça yaşanılan bir durumdur (Takış, 2001: 5). İktidarı kurumları arasında organize biçimde yayma ve kuvveti hukuksallaştırma tekniği kapitalist devlet projesinin gizli bir başarısıdır. Devletin oluşum sürecini toplumsal üretim ilişkilerinin ayrılmaz bir parçası ve devlet alanını da bu ilişkiler üzerinden gelişen sınıfsal ve toplumsal mücadeleler alanı olarak tanımlarsak "yasa devletini", sorunların ve çatışmaların toplumsal ve siyasal mücadele içinde ve süreçte çözülmesi yerine, yargısal yöntem ve mekanizmalarla "halledilmesi" esasına dayanan otoriter-düzenlemeci bir düzenin simgesi olarak değerlendirmek mümkündür.

12 Eylül askerî darbesinin ürünü olan ve halen yürürlükte bulunan 1982 Anayasası'nda oldukça belirgin olarak görüldüğü üzere Türkiye'de anayasa hazırlayıcılarının hukukun üstünlüğüne olan derin inançları devletin *siyaseti düzenlemeye* olan inancından kaynaklanmaktadır ve özellikle kriz zamanlarında anayasanın gücünün takıntılı bir idealleştirmesine götürmektedir. "1982 Anayasası halkın oyunu almazsa ne yaparsınız?" sorusuna 12 Eylül askerî yönetimi, askerî düzenle anayasanın sağlayacağı "demokratik" yapıyı adeta eşitleyen şu yanıtı vermişti: "Halk bu anayasayı kabul etmezse, askeri yönetimden memnun oldukları anlamına gelir, bizler de yönetmeye devam ederiz" (Ermiş, *bianet.org*, 4 Eylül 2007). Bu koşullarda kabul edilen 1982 Anayasası yapıldığı günden bu yana neredeyse toplumun bütün kesimlerince eleştirilmiş, demokratik bir hukuk devleti ve insan haklarına dayalı sosyal devlet düzeninin sağlanamamasının "antidemokratik", "otoriter" bir düzen öngören 1982 Anayasa-

sı'ndan kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Ne var ki, yapıldığı günden bu yana IMF ve AB'ye uyum yasaları adı altında 13 kez değişiklik geçirmesine karşın hem bu değişikliklerin yasalara yansımasında sorunlar yaşanması hem de uygulamadaki baskıcı anlayışın değişmemesi nedeniyle özlenen demokratik hukuk devletine dayalı düzen bu değişikliklere rağmen sağlanamamıştır.

2007 yılında başlayan anayasa değişiklik taslağının gerek hazırlanış süreci gerekse de içeriği yukarıda sözü edilen "otoriter-düzenlemeci" ve aynı zamanda dayatmacı anlayıştan muaf olamamıştır. Anayasa taslağının hükümetin belirlediği akademisyenler tarafından hazırlanarak yine AKP parti grubu tarafından gereken değişiklikler yapıldıktan sonra kamuoyuna sunulmasının bu defa "sivil bir anayasa"yı ortaya çıkaracağı iddia edilmiş, sivil bir anayasanın ancak en geniş zeminde demokratik katılım ve tartışma süreci sonucunda yapılabileceği gerçeği göz ardı edilmiştir.

Üstelik sözü edilen anayasa taslağı sadece hazırlanış süreci itibariyle değil aynı zamanda içeriğiyle de "otoriter devletçilik" yönünde iki önemli adım atmaktadır. Oğuz'a göre, ilk olarak, cumhurbaşkanlığı karşısında başbakanlık ve bakanlar kurulu güçlendirilerek, yürütme aygıtı içinde iktidarın merkezileşmesi ve tek elde toplanması amaçlanmıştır. İkincisi, bakanlar kurulunun kanun hükmünde kararname çıkarma yetkisi genişletilerek yürütme aygıtı yasama karşısında güçlendirilerek, demokratik hesap verebilirlik ilkesinden uzaklaşılmaktadır. Bu iki değişiklikle, 1980 sonrasında devletin yeniden yapılanmasının iki önemli boyutunu oluşturan yasama karşısında yürütmenin güçlendirilmesi ve yürütme içinde de iktidarın merkezileşmesi eğilimleri anayasada daha sağlam dayanaklara kavuşturularak yapısal hale getirilmektedir (Oğuz, *bianet.org*, 27 Eylül 2007). Sağlık ve sosyal güvence hakkı başta olmak üzere pek çok hak gaspına geçit verecek bu anayasa taslağına ilişkin tartışmalar ise daha çok değiştirilmesi öngörülen ve rejimin temel niteliklerini tanımlayan "genel esaslar" kısmı ile sınırlandırılmış ve büyük ölçüde "laiklik" ve "türban sorunu" üzerinde odaklanmıştır.

DİN ALANININ "*OTORİTER DÜZENLENMESİ*"

1961 Anayasası hazırlık tartışmalarında, Demokrat Parti'nin dini siyasete alet ettiği ve vatandaşları din ekseninde ayrıma tâbi tuttuğundan bahsedilmiş ve bu tür bir istismarın bir daha olmaması için kesinlikle önüne geçilmesi ve gerekli hukuki önlemlerin alınması gerektiği o dönem gazete yazarlarınca, CHP'li siyasetçi ve ordu mensuplarınca sıkça öne sürülmüştür:

> *Demokrat Parti tam manası ile dini istismar ederek ve siyasetine alet yaparak, eski Anayasanın kifayetsiz hükümlerini de ihlalden kaçınmamış; vatandaşları, Müslüman, Hıristiyan oluşlarıyla değil, dinin icaplarını yerine getiren ve getirmeyenler olarak tasnife kalkışmıştır. Şimdi bütün bu yakın tecrübelerin verdiği ibretle, tekrar aynı hıyanete uğramamak için, cemiyeti emin kolları arasına alacak bir anayasanın, din istismarcılığına mani olacak hükümleri üzerinde düşünüyoruz. Hangi hareketlerin dini istismar etmek olduğunu ve dini siyasete alet etmenin hangi şartlar altında vukua geldiğini saymak, bir kaçamak noktası bırakmamak lazımdır sanıyoruz. Dini neşriyatın kontrol altına alınmasını icap ettiren bir hükmün de faydasına inanıyoruz.* (Sadun Tanju, *Vatan*, 22 Haziran 1960).

Buna göre dinin istismar edilmesinin önüne geçebilmek için önerilen yol meşru ve meşru olmayan dinsel etkinlikler arasında kesin bir ayrım yapılmasıdır. Bu ayrımı ve dinsel yayınlar gibi dine ait et-



Milli Birlik Komitesi 1961 Anayasası'nı hazırlama görevini İstanbul Üniversitesi Rektörü Ord. Prof. Sıddık Sami Onar başkanlığında, "İstanbul Komisyonu" olarak adlandırılan bir bilim kuruluna vermişti. Fotoğrafta, Onar ve arkadaşları hazırladıkları anayasa önerisini Milli Birlik Komitesi üyelerine teslim ederken.

kinliklerin denetimini yapma görevi bizatihi devlete ait olacaktır.

İçişleri Bakanı General Kızıloğlu kaymakamlık kursunu bitirenlere memlekette bir yobazlık kokusu sezildiğinden bahsediyor ve bunun, dini politikaya alet eden sabıkların memlekete saçtıkları üzüntü verici bir tohum olduğunu söylüyordu. Kızıloğlu öfke dolu konuşmasını şöyle sürdürür:

> *Bu yobazlar kimler diyeceksiniz? Onları hâlâ öğrenemediniz mi? Atatürk'e ve devrimlerine düşmanlıklarını yerine göre kah üstü açık kah kapalı şekilde belirtmekten çekinmeyen bu adamlar... Atatürk gençliğine, devrimci aydınlara karalı, kızıllı lekeler sürerek iğrenç hegemonyalarını sürdürmeye çalışırlar* (*Vatan*, 23 Temmuz 1960).

Dolayısıyla o dönemde demokrasinin sınırları çizilirken Demokrat Parti döneminde oldukça güç kazanarak "hegemonya kurdukları" öne sürülen "gerici" "Atatürk düşmanları" ya da "aşırı sağ" olarak nitelenen oluşumlar dışarıda bırakılmıştır. SBF seminerlerinde de Ahmet Tahtakılıç "irtica" tehlikesine karşı önlem alma zorunluluğunu dile getirerek: siyasî partiler ve halk arasında kesin bir ayrım yapar ve halka güvenilebileceğini ama siyasî partilerin dini istismar etmelerine karşı önlemler alınması gerektiğini iddia eder.

Bu tür bir "*masum halk-istismarcı siyasî partiler*" ayrımı o zaman Demokrat Parti dönemini değerlendirenler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Esas olarak bu ayrımın işaret ettiği şey şudur: Çok partili hayata geçişle beraber devlet yetkilerini siyasi partilere (Demokrat Parti'ye) devretmiştir. Bu devir ise bir tür güç kaybı olarak düşünülmüştür. Devletin (aydın-bürokrat seçkinlerin, sermaye sözcülerinin) denetim alanından çıkan din alanı siyasî partilerin elinde *istismara açık* bir hale gelmiştir.

Dolayısıyla demokrasinin teminat altına alınmasının bir gereği de "din istis-

marcılarına" karşı yasal ve hukuki önlemler almaktı. Bu önlemlere ek olarak MBK'deki çoğunluğun, muhafazakâr çıkar gruplarının ve siyasî partilerin elinden İslâm'ı alarak devletin *millî bir aracına* dönüştürme arzusu da vardı. "Halkın İslâmı" ancak millîleştiği oranda muğlaklığından, tedirgin edici niteliğinden kurtulacaktı. Bu görüş, halkı, *millet* olduğu ölçüde, *millet* olma iradesini ve performansını gösterdiği ölçüde değerli sayan bir millî-popülizm[5] anlayışının bir göstergesi olarak da anlaşılabilir (Bora ve Canefe, 2002: 639).

Esas olarak MBK, İslâm'ı "gerici unsurlarından" arındırarak bir tür "Türk İslâmı" yaratma üzerinde duruyordu ve bu da o dönemki Kemalist söylemin "dindar ve istismara açık halk" ile arasındaki gerilimi aşmak üzere geliştirdiği stratejilerden birini oluşturuyordu. Bu söylemsel stratejiyle İslâm "millî ve ilerici" bir ton kazanarak Kemalist ilkelere ters düşmeyecek biçimde ehlileştirilebilecekti. Böylelikle siyasetin düzenlenmesi ve "toplumsal kontrol"ün sağlanmasının bir ayağını da "*kontrol altında bir İslâm dini*" oluşturmuş olacaktı.

"CAHİL HALKA" KARŞI OTORİTER DÜZENLEME

Anayasa tasarısını hazırlamakla görevli aydınların, anayasayı teminat altına almak istemelerinin en önemli nedeni Demokrat Parti'yi seçmekle nasıl bir gaflete düştükleri ortada olan "*cahil halkın*" ileride ne tür adamları iş başına getireceğine dair kaygıdır.

Dönemin önemli köşe yazarlarından biri olan Ahmet Emin Yalman, yabancı bir arkadaşının "İnkılap mahkemeleri kurulması, münakaşa hürriyeti ile ilgisi olan bazı hareketlerin suç sayılması, demokrasi ve hürriyet yolundan ayrılışın bir işareti değil midir?" diye sorması üzerine şöyle yanıt vermişti: "Hiç de öyle değil ... Bunlar demokrasi ve hürriyete devamlı ve sağlam bir temel atmak ve Türkiye'yi bunca menfi denemeden sonra huzura, istikrara, muvazeneli bir gelişme imkânına kavuşturmak için başvurulmuş tedbirlerdir."

Aynı yazıda şöyle devam eder A. E. Yalman:

> *İki yüz küsur yıldır yapmaya çalıştığımız şey, hazırlıksız, temelsiz bir zemin üzerine lafla bir demokrasi ve hürriyet binası kurmaktan ibarettir. Bugün vakit ve imkân karşımıza çıktığına göre hazırlığımızı iyice tamamlamalı ve planla işe oturmalıyız...* (A. E. Yalman, **Vatan,** 23 Ağustos 1960)

Aslında planlama hem ekonomik kalkınmanın hem de toplumsal adaletin gerçekleştirilmesinde başat bir rol oynadığı ölçüde, yeni bir siyasî uzlaşmanın koşullarının yaratılmasında da işlevsel olacaktı (Yalman, 2002: 16).

Anayasa hazırlayıcıları tarafından öne çıkarılan "teminatlı demokrasi" temasına göre yapılacak şey, bir zamanlar nasıl "hürriyet ve demokrasi" uğruna İstiklal mahkemeleri kurulduysa şimdi de bu uğurda "teminat mekanizmaları" kurulması ve sağlam temellerle demokrasi binası inşa edilmiş olmasıdır. 1960'larda dile getirilen "teminatlı demokrasi" teması anayasa ve yasaların, hürriyetlerin sınırlarını ayrıntılı bir biçimde çizerek belirginleştirmeleri ve tesadüfe yer bırakmamaları gerektiği düşüncesine dayanır ve yazılı yasaların yol göstericiliği olmaksızın başıboşluğa düşüleceği imgelemiyle beslenir. Eski bir DP milletvekili olan Dr. Feridun Ergin 1924 Anayasası'nın yalnız "*iyi niyetli insanlar*" için yapıldığını, çünkü iktidarı elde tutanlar delalete sürüklendikleri ya da hukuku çiğnemeye kalkıştıklarında, 1924 Anayasası'nın bu gidişi durduracak herhangi bir yaptırım ya da hükme sahip olmadığını ileri sürer ve devam eder:

> *İdealist zihniyetle hazırlanmış ve yalnız prensipleri koymakla yetinmiş bir anaya-*

sanın diktatörlük temayüllerine karşı müessir bir garanti teşkil edemeyeceği acı tecrübeler neticesinde anlaşılmıştır. Tecrübeler öğretmiştir ki, demokrasiler yalnız ulvi prensiplerle değil aynı zamanda teminat müesseseleriyle ayakta durabilmektedir. Demokrasi "teminat rejimidir" (Feridun Ergin, *Cumhuriyet*, 31 Mayıs 1960).

Yeni anayasa ve diğer yasalardan beklenen de "hürriyetlerin teminatını" sağlayacak hükümler getirmesidir. Ergin'e göre demokrasinin temel ilkelerini belirtmek yeterli değildir, Cumhuriyet ilkelerinden sapmalara karşı birtakım güvencelerin konulması zorunludur. Demokrasinin teminata kavuşturulması öğesi sadece dönem gazetelerinde yazan o sırada Demokrat Parti'ye muhalif yazarlarca değil, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde düzenlenen anayasa tartışmalarında aydınlar tarafından da dillendirilen konulardan birisidir.

Bu aydınlardan biri olan Mümtaz Soysal, 1924 Anayasası'nın Tek Parti dönemindeki uygulanışı boyunca Meclis dışında bir "millî irade" arayışı olanağı olmadığından söz eder. Parlamento ile millî irade ayrılaştırılmıştır. 1924 Anayasası'nın yapıcıları ya da onlardan önce 1921 Sistemi'ni getirmiş olanlar "çoğunluk-azınlık", "iktidar-muhalefet" ikiliği üzerinde durmuş değillerdir. Soysal'a göre düştükleri yanılgı;

Parlamentoyu, içindeki güçlerin neler olduğunu ya da olabileceğini düşünmeden soyut bir kavram olarak almak, "parlamento egemenliği", "parlamento üstünlüğü" gibi kavramların gerçekte kimlerin egemenliği ve üstünlüğü anlamına gelebileceğini düşünmemek. Bu yaklaşım; söz konusu ilkelerin nitelendirilmesinin "muhalefet-iktidar" ikiliğine göre ne ifade edeceğinin belirlenmesini önlemiştir. Öyle ki, çok partili hayata geçildikten sonra, millî irade ile meclis üstünlüğü arasındaki özdeşlik, kolaylıkla, parlamentodaki çoğunlukla millî irade arasında bir özdeşliğin doğuşuna ve çoğunluğun sınırsız egemenliği yönünde bir anlayışın yerleşmesine yol açmıştır (1969: 12).

Soysal'ın ifade etmeye çalıştığı, esasında, millî irade ile parlamento arasında bir özdeşlik sağlandığında ortaya çıkanın her zaman Ergin'in *"iyi niyetli insanlar"* dediği Cumhuriyet'in idealist kurucu kadrosunun ve yükselmekte olan sanayi burjuvazisinin egemenliğinin olmayacağı, DP döneminde ortaya çıktığı iddia edilen *"ayak takımının devleti istila etmesi"* biçiminde olacağıdır. Siyasî partiler ve devletin birbirine karşıt ve birbirinden ayrı iki oluşum olarak konumlandığı bu seçkinci demokrasi anlayışına göre, bu ayrılığın sona erdirilmesi ve Cumhuriyet ideallerinin güvence altında olduğu Tek Parti döneminde olduğu gibi, siyasî parti(ler)nin devleti temsil eden seçkinlerden farklı siyasi görüş ve tutumlara sahip bulunmadığı bir ortamın yasal güvencelerle sağlanması gerekmektedir:

Ankara'da birinci sınıf yerlere gidiyorsunuz. Eskisi kadar kalabalık değil. Tayyarelerde, Yataklı Ekspres'de daha rahat yer bulabiliyorsunuz. Hissediyorsunuz ki, şehrin hayatında bir değişme olmuş; daha mütevazı bir yaşayış başlamış. Lokantalarda, otellerde, eğlence yerlerinde eski zengin hovarda tipler kalmamış (Sadun Tanju, *Vatan*, 29 Ağustos 1960).

27 Mayıs Darbesi'yle beraber Cumhuriyet, "zengin hovardalar"dan temizlenerek kurucuları olan ve Kemalist ilkeleri özümsediği düşünülen Batılı seçkinlere yeniden teslim edilmelidir. Cumhuriyet Türkiyesi, meşruti monarşinin çözemediği bütün "muasırlaşmak, Türkleşmek, İslâmlaşmak" muadelesini "laik bir toplum yapısı içinde Batılılaşmak" formülü ile çözme yolunu tutmuştu. Fakat hızlı gelişme dalgalanmaları içinde, hem *"cahil, ehliyetsiz çoğunluklar"* olarak nitelendirilen halkın hem de onu yönetenlerin, bu ilke-

yi, bütün gerekleri ile beraber bir yaşam felsefesi halinde kavramaları mümkün olamamıştır. Halk, kendisini yöneten DP'lilerin Kemalist zihniyeti kesintiye uğratan tutumları sonucu *laik bir toplum içinde Batılılaşmak* formülünü benimseyememiş ve aşırı tutucu dilek ve istemler ileri sürmekte devam etmiştir.

SOLA KARŞI OTORİTER DÜZENLEME

1945'te TBMM'nin açılışı nedeniyle verdiği söylevde "Memleketin güvenliğine, bünyesine ve ihtiyaçlarına göre doğru ölçüler aranmalı ve bulunmalıdır," derken, "çok partili demokrasinin" sınırlarını da çizmektedir. Böylelikle İnönü, daha işin başında yıllarca süren Tek Parti rejimi alışkanlığı ile, CHP güdüm ve denetiminin kabulünü önkoşul olarak getirmekte, sol siyasal örgütlere yaşam hakkı tanınmayacağını dolaylı bir biçimde açıklamaktadır (Güzel, 1997: 122).

1945'lerde hükümet tarafında sola karşı bu tedirginliğin, daha doğrusu, bu türden yasaklayıcı ve çoğu zaman da baskıcı zihniyetin nedenlerinden biri muhalefetin talebi olan evrensel anlamda ifade, örgütlenme vb. hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması ve çoğulcu bir demokratik sistemin oluşturulmasının o dönem için tehlike oluşturabileceği kaygısıydı. Çünkü Batı'yla ve özellikle de ABD ile ittifaklar içine girilmeye başlanmış ve bir anlamda Tek Parti zihniyetiyle tanımlanan kurum ve kurallarla da olsa liberal kapitalist sistemin oturtulması hedefi benimsenmişti. Böyle bir dönemde "aşırı sol" olarak nitelenen ve aslında Sovyetçi sol denebilecek Türk solunun bir kanadının Sovyetler Birliği'nin de desteğiyle güçlenmesi –bir başka deyişle sosyalist bir sistem arayışı– var olan sistemi tehdit edebilirdi. Bunun için de *aşırı solun* güçlenmesine meydan verecek yurttaş hak ve özgürlüklerinin tam anlamıyla gerçekleştirilmesi düşünülemezdi. Dolayısıyla ulaşılması hedeflenen demokratik rejim "aşırı sol" olarak nitelenen bu oluşumlara kapalı olmak durumundaydı.

1945-46 yıllarında hükümet ve basının büyük bölümü, solculuğun bir nebze de olsa sesini duyurmasının sebebini; manevi ve ahlâki terbiye eksikliğine, maddi yoksunluklara, aile bağlarının gevşemesine bağlıyordu. Gerçekte antikomünist söylemin en dikkat çekici unsurlarından biri, yoğun bir ahlâk-namus vurgusuydu. Çarpıcı olan, Müslüman çocuklarının hem ahlâklı, irfanlı gençler olarak "baştan çıkarılamayacaklarına" yapılan iman tazeleyici vurguların, hem de "komünistlerin" cinsel serbestlik silahıyla bu gençleri kolayca tuzaklarına düşürdükleri türünden yakınmaların sıklıkla karşımıza çıkmasıdır (Taşkın, 2002: 632).

Tek Partili dönemde CHP'nin Sovyet korkusu, filizlenmeye başlayan muhalefetin sola kayması endişesi, rejimden hoşnutsuz bir halkın solun cazibesine kapılması korkusu vb. nedenlerle rejimin sınırları "aşırı solu" dışarıda bırakacak biçimde çizilmiştir. 1950'lerde milliyetçi-muhafazakâr kesimlerin de bu sınırı canı gönülden benimsemeleri ve sınırın korunması konusunda gereken katkıları vermeleri sonucunda 1960'larda bütün kesimlerin uzlaştıkları yegane konu rejimin "aşırı sola kapalı" olması gerektiğidir. 27 Mayıs müdahalesini izleyen birkaç ay içinde yapılan anayasa tartışmalarında sosyal adaletin sağlanması, toprak reformu vb. konuların gündeme gelmesiyle beraber "aşırı sol fobisi"nin belirtileri yeniden ortaya çıkmıştır:

> *Millî Birlikçilerin Sosyalist Parti'den, toprak reformundan, hekimliğin devletleştirilmesinden yana olduğunu ileri süren yazılar ve haberler çıkıyor. Bütün bu davranışlar, toplum düzenini sola götürür. Toplumbilimde bu görüşleri savunanlara "sol" görüşlü derler. Şu halde ya bu haberler, demeçler, yazılar gerçekten*

uzak. Ya da Başbakanlık Müsteşarı o görüşmede kendi düşüncelerini belirtiyor ve otuz sekizler çoğunluğundan daha başka düşünüyor. (Burhan Arpad, *Vatan*, 18 Temmuz 1960).

O kadar ki 1961 yılında Devlet Bakanlığı'nın isteği üzerine Ankara Radyosu'nda "*Vatandaş dikkat! su uyur komünizm uyumaz*", "*komünist Türk ve Müslüman kıyafetine girerek arana girer*", "*komünizm tatlı dille arkadan sokan bir yılandır*" vb. "kamu yararı spotları" yayımlanmıştır (Kocabaşoğlu, 1980: 419). O dönem Türkiye'nin kapitalist dünya ile özellikle de ABD ile olan ilişkilerinin geniş kitlelere yansıyacak biçimde eleştiri süzgecinden geçirilmeye başlanması bu antikomünist kampanyanın desteklenmesine yol açan bir başka etken olarak değerlendirilebilir.

27 Mayıs döneminde sağlanmaya çalışılan düzen, "aşırı sağ"dan gelebilecek tehditlere olduğu gibi "aşırı sol"dan geleceklere karşı da kırılgandı. Bu defa bu kırılganlığın arkasında Taşkın'ın (a.g.y.; 618) deyişiyle sosyalist projelerin, zar zor kazanılmış bir türdeşliği tehdit eden sınıf vurgusunun ve "oyunbozanlığı"nın dönemin egemenleri arasında yarattığı büyük alerji yaratıyordu. Cumhuriyet'in kurucu kuşağı olan "asli seçkin unsur"larında gözlenen antikomünizm, ideolojik planda ve mücadele ekseninde, "sözde türdeş" toplum imgeleminin kırılganlığının ve kolayca inandırıcılığını yitirme ihtimalinin yarattığı, beslediği bir tepkiydi.

SONUÇ

"Kurtuluş"un (ama aynı zamanda da "felaket"in); "mükemmel düzen"in (aynı zamanda da "düzensizliğin") göstereni olması dolayımıyla anayasa, Türk siyasi hayatı boyunca toplumun tarihsel koşullarından kaynaklanan çelişkiler ve özgül siyasal süreçlere bağlı olarak farklı anlamlar edinmiş ve buna bağlı olarak anayasa yapma işi farklı devlet politikaları ve kavramsallaştırmalarının söz konusu olduğu değişik dönemlerde siyasal tartışma terimlerini yeniden tanımlamış olması nedeniyle bir tür hegemonik söylemin taşıyıcısı olmuştur.

27 Mayıs dönemi ticari sermayeden sanayi sermayesine geçişin koşullarının ve ona paralel toplumsal kodların yaratılması için bütün bir toplumun yeniden yapılandırılmasının başlangıç tarihi olarak ele alınırsa böylesine bir *yeni baştan kurma* söz konusu olunca bunun yazılı belgesi ve "toplumsal sözleşmesi" niteliğindeki anayasa da siyasal alanda önemli bir yer edinmiştir. 1961 Anayasası, toplumsal sınıflar arasındaki uzlaşmanın bir belgesi olarak ortaya çıkmamış, bu uzlaşmayı oluşturmak üzere, sınıflar arası çatışmaların olmadığı bir düzlem kurmak üzere gelmiştir. Anayasa, bir yandan ordunun ve *Kadro-Yön* çizgisindeki aydınların yeniden siyasal özne konumuna yükselirken Kemalizmin demokrasi söylemiyle eklemlenmesinin manifestosu olarak nitelendirilebilirken, diğer yandan içe dönük sermaye birikiminin ve uluslararası koşulların bir gereği olarak kısmen de olsa demokratik temsil mekanizmalarına yer veren bir nitelik taşımaktadır ve bazı sınırlar dahilinde de olsa, siyasal alanın dışında kalan toplumsal kesimlerin ekonomik ve siyasi örgütlenmelerine zemin hazırlamıştır. ❐

DİPNOTLAR

1 Nuray Mert, bu dönemin aydınlarını "entelektüel" teriminin karşılığı olan "aydın"dan ziyade, ayrı bir kavram olarak üretilen entelijansiya diye tanımlamanın daha doğru olacağından söz eder. Bu terim öncelikle 19. yüzyılda Almanya, Polonya ve Rusya'daki aydınları tanımlamak üzere üretilmiştir. Bu tanıma göre entelijansiya "toplumun geri kalanından eğitimleri ve ilerici tavırlarıyla ayrılan bir gruptur". Bak. Mert: 1994: 62.

2 Psikanalitik kuramda, babalığın simgesel yanıyla ilgili düşünceleri geliştiren Lacan'a göre simgesel baba, babanın hakiki biyolojik işlevinden farklılaşmıştır ve birçok durumda kurtarma senaryosunda en sonunda başvurulanın bu işlev olduğunu görebiliriz. Hakiki baba imgesi bir nedenle bozulmuşsa, simgesel unsur bunu pekiştirebilir. Anayasanın bir tür simgesel baba yerini aldığını söylemek çok da abartılı olmaz sanırım. Hakiki kurtarıcı yoktur artık, o zaman simgeseli yüceltmenin zamanıdır şimdi. Simgeler dünyası yatıştırıcı olabilir ve hukuk ağını somutlaştırabilir, ama merkezinde her zaman korkutucu ve talepkâr, sonsuza kadar doyumsuz ve yıkıma eğilimli, uyumsuz bir şey olacaktır (Leader, 1997: 85).

3 O dönemde *Yön* hareketinin önde gelen ismi Hikmet Kıvılcımlı'nın da hazırladığı anayasa taslağında benzer bir yaklaşım içinde olması manidardır. Kıvılcımlı, 27 Mayıs'ın hemen ertesinde yayımlayıp, dağıtarak hayata geçirmeye çalıştığı bir "Anayasa Teklifi" hazırlamıştır. Kıvılcımlı'nın anayasa teklifi, gizli ya da açık her türlü enflasyon ve bütçe açığını yasaklarken, vergilerin kimlerden nasıl alınacağını detaylarıyla anlatır. Asgari ücretten çalışma saatlerine, doğum izninden işten çıkarılma yöntemlerine, kreş hizmetine kadar çalışma hayatının her türlü ayrıntısı anayasal madde haline getirilmiştir. Doktor, adeta, Türkiye'nin ekonomik, sosyal, siyasal tüm sorunlarını yirmi dokuz saylalık tasarısı ile çözümler. Tasarı, sorunları çözümleyecek kurumları ve ilişkileri düzenleyen bir metin olmaktan ziyade çözümlerin kendisini anayasa maddesi haline getirmiştir (Kerestecioğlu, 2000: 68).

4 1935 tarihli Ordu İç Hizmet Yasası'nın 34. maddesinde şu ifade vardır: "Ordunun vazifesi Türk yurdunu ve Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (Anayasa) ile tayin edilmiş olan Türkiye Cumhuriyeti'ni kollamak ve korumaktır. Ordu, askerlik sanatını öğrenmek ve öğretmekle vazifelidir. Bu vazifenin ifası için lazım gelen tesisler ve teşkiller kurulur ve tedbirler alınır." 4 Ocak 1961 günü MBK'nin yaptığı bir dizi yasa değişikliğinden biriyle değişen bu madde "Ordu Dahili Hizmet Kanunu"'nun Umumi Vazifeler Bölümü'nün 35. maddesinde yer almıştır ve şöyle der: "Silahlı Kuvvetler'in vazifesi, Türk yurdunu ve Anayasa ile tayin edilmiş olan Türkiye Cumhuriyeti'ni kollamak ve korumaktır" Bak. Özdemir, 1989: 215.

5 Bora ve Canefe, Cumhuriyet'in kuruluş döneminin halkçılığını, bir milli-popülizm olarak tanımlarlar. Bu anlayış halkı, milletleştiği ölçüde, millet olma iradesini ve performansını gösterdiği ölçüde değerli sayar. Bir bakıma, halkı, milletin rüşeymi olarak görür. Bu milliyetçilik-popülizm simbiyozunda, sürekli bir halk millet gerilimi vardır. Halk, milletin rüşeymi gibi düşünüldüğünde, ortada bir olgunlaş(tır)ma sorunu var demektir. Millileştirilmediği oranda halk, muğlaklıklarının, tekinsizliklerinin olumsuz yüzünü gösterecektir (Bora ve Canefe, 2002: 639).

Osmanlı'dan Bugüne Parçalı Kamusal Alanda "Toplum" Meselesi

ETYEN MAHÇUPYAN

YERELLİKLER VE DEVLET

Türkiye'de devletle toplum arasındaki ilişkinin, bağın ve mesafenin nasıl olması ve nasıl anlaşılması gerektiği her zaman ikircikli bir zihinsel atmosferi ima etmiştir. Çünkü bu topraklarda devlet tarihsel olarak topluma kıyasla daha "üst" bir kategori olarak kabul edilmiş, dolayısıyla da daha "üst" bir gerçeklik olarak algılanmıştır. Öyle ki sanki toplum devlet sayesinde var olmakta, varlığını devlete borçlu bulunmaktadır. Buna karşılık devletin topluma bağımlılığı son derece zayıf gibidir. Nitekim devleti toplumdan bağımsız olarak tek başına durabilen, toplumdan bağımsız bir "tarihe" sahip olabilen bir aktör olarak ele alan bakış hâlâ egemenliğini sürdürmekte. Gerçekliği tahrif etmesine, hatta açıkça olanaksız bir durumu işaret etmesine rağmen, söz konusu anlayışın böylesine 'doğal' kabul edilmesi; Anadolu insanının toplumu nesneleştirirken devleti özneleştiren bir yönetim altında fazlaca uzun yaşamasıyla ilişkilendirilebilir. Bu yapı devleti hem korkulan hem de muhtaç olunan bir bağımsız değişken haline dönüştürmüş gözüküyor. Toplumun bir bütün olarak kişiliksizleşmesinin karşılığı olarak, bu kişiliksizleşmeyi telafi edecek kimlikleşmenin ya tamamen yerelde ya da devlette arandığı anlaşılıyor... Diğer bir deyişle bu topraklarda kişiyi aşan bir üst kimlik ya çok uzaktaki devletin bir anlamda kişileştirilmesiyle ya da en yakın yerel çevrenin kimliğine sarılarak üretilmekte.

Bunun anlamı Türkiye toplumunun Osmanlı dönemini de kapsayan bir biçimde parçalı ve parçalanmış bir toplum yapısına sahip olduğudur. Bu tespit sadece toplumsal bütünlüğün ekonomik, sosyal ve siyasal yönüne vurgu yapmaz; bizzat insanların psikolojik algılarında da aynı "durumun" kendini yeniden ürettiğini ima eder. Dolayısıyla kendilerini yerellikle, yani o yöreyle de bağlantılı kılınan etnik/dinsel hallerle tanımlayan cemaatlerin kimlikleşmesi ve kendilerine en yakın olan farklılaşmış cemaatsel yapıları ötekileştirmesi sıradan ve doğal bir uygulama haline dönüşür. Devlet ise tüm bu yerellikler açısından daha üst bir katmanın, müracaat edilen, kullanılan ama aynı zamanda da mutlak yetkileri ve belirsiz talepleri nedeniyle korkulan öznenin adıdır. Devletin keyfî otoritesinin yerelde meşru görülmesini ifade eden bu durum, merkezî otoritenin yereldeki yansımasına işlevini aşan roller biçilmesine neden olur. Yerelde devleti temsil edenler, aynı keyfiliğin yerel çetişmalar içinde araçsallaşması ve siyasallaşmasıyla, bizzat "devletleşirler". Devletin bu şekilde yerelde yeniden üretilmesinin iki önemli sonucundan söz edilebilir: Birincisi devletimsi ideolojik bakışların yerelleştirilmesi; yani devlet düzeyinde söz konusu olan söylemlerin yerelde farklı anlam ve içeriklerle kullanıma sokularak iktidar alanları oluşturmasıdır. İkincisi ise, keyfiliğin kamusal alanın kullanılmasını düzenleyen doğal bir nitelik olarak algılanması ve kamusal alana ilişkin taleplerin yönetimin keyfiliğine müracaatla çözümlenmesi geleneğinin sıradanlaşarak siyasetin parçası haline gelmesidir.

Öte yandan devlet, yerelliklerden tamamen bağımsız ve onların üstünde bir kimlik, hatta kişilik olarak tanımlanır.

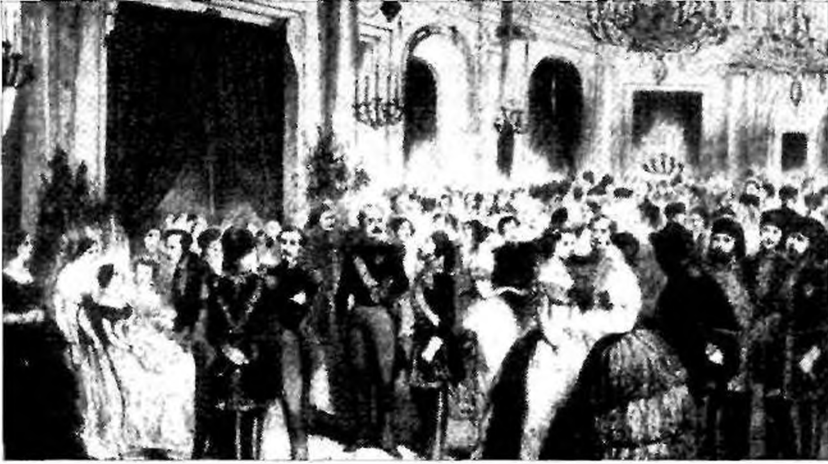
Devlet sorumluluğu gerçekte bu farklılığın korunması ve topluma hatırlatılması işlevini özellikle vurgular. Ancak söz konusu kişilikleşme toplumun devlet içindeki uzantılarını da dışarıda bırakmayı hedefler ve hatta gerektirir. Öyle ki "devlet" sadece yönetilenlerden değil, çok daha önemli olarak yönetenlerden de bağımsız bir varlık gibi görünür. Böylece otoritenin tüm zaaflarından azade, ne yaşanırsa yaşansın pirüpak kalan bir "devlet" algılaması egemen kılınabilir. Bu durum yönetenlerin de işine gelir, çünkü devletin neredeyse kutsallaşan algısı yönetici için toplum karşısında ideolojik bir zırh oluşturur. Ne de olsa "devlet"in ne istediğini, "devlet" için neyin iyi olduğunu o "devlete" yakın olanlar bilecektir... Ancak aynı nitelik bürokrasi içinde hizipleşmelerin ve siyasetin devletin içine taşınmasının da rasyonelini sağlar. Çünkü devletin bir sanal özne olarak yönetimden de mesafeli kılınarak "üste" taşınması, bizzat yönetim mekanizmasını siyasetin anlamlı olduğu bir kamusal alan haline getirir. Kimin devleti daha iyi anladığı, koruduğu, temsil ettiği gibi sorular, yönetimin kendi içinde ayrımlaşmasını ve siyasî nüfuz bağlamında parçalanmasını ima eder.

Doğal olarak yukarıda çizilen formel çerçevenin Osmanlı'nın başından bugünlere aynı karakterde ve netlikte devam etmekte olduğu öne sürülemez. Tarihsel süreç her şeyi olduğu gibi, bu topraklardaki devlet/toplum ilişkisini de değiştirmiş, devlet algısının kendisi ve yerelleşme dinamikleri farklı seyirler izlemiştir. Ancak söz konusu çerçevenin tüm zamanları etkileyen, sürecin hiçbir anında ortadan kalkmayan ve belirli aralıklarla kendini yeniden üreterek hâkim kılan temel bir niteliğe dönüştüğü de açıktır. Böylesine köklü bir yapının anlaşılması ve tanımlanması ise tarihsel süreci sosyolojik ve siyasî olarak aşan, diğer bir deyişle çok daha yavaş değişen bir unsurla, yani zihniyet kavramıyla mümkün görülmektedir.[1]

MERKEZİYETÇİLİK VE HİYERARŞİ

Osmanlı ve Türkiye bağlamında devlet/toplum ilişkisinin irdelenmesi, kamusal alanın nasıl oluştuğunun ve işlevselleştiğinin anlaşılması, yukarıdaki arka plan anlamayı gerektirir. Devlet ile yerelliklerin iki çekim merkezi haline geldiği, üstelik devletin her yerellik içinde yeniden üretilirken, yerel unsurların da hizipleşerek devlet içinde pay alma mücadelesi verdiği bir dünya, gerçekte "toplumsal" olanın anlamsızlığını da ifade eder. Nitekim "toplum" neredeyse hiçbir zaman siyasî ve ideolojik söylemlerin öznesi olmamış, geçmişte cemaatlere yüklenen işlevler modernlikle birlikte bir anda "millete" atfedilmiş; ancak bu "millet" cemaati aşan bir nitelik kazanamamıştır. Toplumun reel bir algıya karşılık gelmediği bu anlam dünyasının en belirgin özellikleri ise, doğal olarak hiyerarşi ve merkeziyetçiliktir. Çünkü toplumun bir nüans ve yaşama alanı olarak zayıflığı, yerellikleri doğrudan devletle karşı karşıya getiren, asimetrik bir ilişkiyi ima eder. Böylece "toplum" devletten aşağı doğru inen bir yerellikler skalasına dönüşür ve aralarındaki düzeni, dengeyi ve dolayısıyla adaleti sağlama, yani "devlet" olma işlevi de merkezî bir yapılanmayı ve anlayışı gerektirir.

Söz konusu merkeziyetçiliğin somut olarak ne denli geçerli veya etkili olduğu yanıtı açık bir soru olsa da, merkez kavramına atfedilen toparlayıcı, kimliksel özellikler ve bu kavramın esas olarak devlette aranmasına yönelik eğilimler bugün bile geçerliliğini sürdürmekte. Buna göre toplumun referans alması gereken "merkez" kendi içinde değil, ancak devlette bulunabilir. Öte yandan toplumun çoğul yerelliklere dayanan yapısı nedeniyle, devlet yönetiminin merkeziyetçi bir anlayışla yürütülmesi gerekecektir. Böylece kendini yerelde tanımlayan her grup, toplumun diğer kesimlerini muhatap almaktansa, yüzyıllar içinde devlete müra-



Kamusal alan tartışmaları Türkiye gündemine 1990'lı yıllarda girdi. Habermas'ın tartışmalara kaynaklık eden eserinin ve bu eser üzerine tartışmaların da bu dönemde öne çıktığı söylenebilir. Tarihsel örnek ve deneyimlerin, kamusal alan modellerinin daha az, lakin siyasal sonuç ve çıkarımlarının daha fazla vurgulandığı tartışmalarda iletişimsel eylem, meşruiyet ve uzlaşma noktaları ancak pragmatik bahislere konu olabildi.

caat etmeyi ve ondan merkeziyetçiliğini kullanarak "sorunları" çözmesini beklemeyi öğrenmiştir.

Dolayısıyla merkeziyetçilik hem devletin parçalı toplumsal yapıyı yönetebilmesinin hem de cemaatsel yapılanma içinde yer alan birimlerin kendilerine siyasî ve ekonomik alan açma çabalarının taşıyıcısı olmuş; böylece salt ideolojik olarak değil, sosyal anlamda da meşrulaşmıştır. Ne var ki merkeziyetçiliğin toplumsal aktörlerin "kullandığı" bir araç olarak görülmesi, toplumdaki farklılıkların bizzat devlet içinde yeniden üretilmesi imkânını da beraberinde getirmiştir. Bunun anlamı devletin bir siyaset "alanı" olarak algılanması ve kullanılmasıdır. Böylece ortaya nevi şahsına münhasır bir durum çıkmaktadır: Osmanlı ve onun devamı olan Türkiye'de "kamusal alan" dediğimiz, toplumun kendi yaşantısını tanımladığı ve içinde siyaseti oluşturduğu alan, gerçek anlamda yekpare bir toplumsallığa oturmayıp, parçalı niteliktedir. Bir uçta yerelliklerin kendi içinde, öteki uçta da devletin içinde işlevsel olan iki farklı kamusal alandan söz edilebilir. Yerelliklerin karşı karşıya geldiği noktalarda ise, devletin merkeziyetçiliği sayesinde yönlendirilen, "idari" tasarrufların konusu olarak tanımlanan ve hiçbir zaman hakiki bir derinliğe ulaşmasına izin verilmeyen yapay bir dengesizlik durumundan söz edilebilir ancak. Çünkü kamusal alanın asli niteliği olan işlevsel bir eş düzeylilik, ancak yerelliklerin veya devletin içinde bulunmakta; söz konusu yerelliklerin kendisi ise, bir hiyerarşik sıralama içinde algılanmaktadır.

OSMANLI

Osmanlı'daki devlet ve toplum algısı ile toplumsal düzen arasında doğrudan ve organik bir bağ olduğuna birçok gözlemci işaret etmiştir. Siyasete ilişkin kamusal alan parçalanmasının, toplumun cemaatsel yapısında karşılığını bulduğu söylenebilir. Osmanlı millet sistemi her biri kendi hukukundan ve özel alanından sorumlu bir cemaatler hiyerarşisini ifade eder. Hiçbir cemaatin diğerine "eşit" olmadığı,

her birinin kendine has anlam ve işlevinin olduğu varsayılan bu yapılanma, Osmanlı dünyasının ataerkil evren algısına da denk düşer. Nasıl Tanrı'nın yarattığı varlıkların her biri kendine has ve farklı ise, nasıl aralarında hiçbir zaman mutlak bir eşitlik mümkün değilse; aynı şekilde ideal toplum da birbirinden farklı nitelik ve statüde cemaatlerden oluşur. Nasıl Tanrı'nın düzeni her varlığa kendini doğasına uygun bir biçimde idame ettirme hakkını vermişse; aynı şekilde ideal toplum da içindeki farklılıkların kendi doğalarına uygun bir biçimde var olmalarına izin ve imkân vermelidir. Bu anlayışın sonucu Sünni/Hanefi cemaatten başlayarak farklı gayrimüslim cemaatlere ve ironik olarak devlet ideolojisi karşısında "meşruiyet" sorunu yaşayan Alevilere kadar uzanan hiyerarşik bir sıralanmanın ortaya çıkmasıdır.

Böylece her cemaat bir tür "yerellik" oluşturur ve merkezden mesafeli olarak tanımlanır. Gayrimüslim cemaatlerden beklenen kendi hukuklarını işlevsel kılarak cemaat içi meseleleri düzenlemeleri; cemaatler arası ilişkileri ve hakları ilgilendiren konularda ise devletin kararına biat etmeleridir. Dolayısıyla gayrimüslim cemaatler kendi içlerinde birer kamusal alan oluşturmuş ve üyelerine bu alanda kariyer ve siyaset yapma fırsatını vermişlerdir. Öte yandan her gayrimüslim cemaat merkezî devlet modelini kendi içine taşımaz, dinî önderlikler aynen devlet misali merkezî birer odak olarak cemaatleri yönetmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı merkezî devleti ile cemaatlerin yapılanması arasında açık bir paralellik vardır ve cemaatler hem ideolojik hem yönetsel açıdan devletin izdüşümü konumundadırlar. İdeolojik yaklaşım, farklılıkları olumladığı ölçüde heterojen ve hiyerarşik bir cemaat ve toplum yapısını ima eder. Yönetsel yaklaşım ise merkezi güçlü kılarak, eşit olması beklenmeyen farklılıklar arasında otoriter bir hak (ve dolayısıyla imtiyaz) dağıtma sistemi oluşturur. Bunun sonucunda gayrimüslim cemaatlerin devletin içinde de "seslerinin" olması büyük önem kazanmış; nitekim dinî önderliklerin "vezir" olarak algılanmalarının ötesinde hemen her zaman gayrimüslim cemaatler merkezî devlet mekanizması içinde (yine dinî önderliğin denetiminde) meşru temsilciler bulundurmuşlardır. Çünkü cemaatleri ilgilendiren kararların önemli bölümü devletin içinde alınmaktadır ve cemaatler "devletin içinde" karşı karşıya gelmektedir. Diğer bir deyişle Osmanlı sisteminde devletin kendisi, cemaatlerin aktörleştiği bir "üst" kamusal alandır.

Ne var ki gayrimüslim cemaatler için geçerli olan bu "temiz" düzenleme, Müslüman cemaat açısından önemli bir sorun yaratır. Çünkü İslâmiyet devleti meşru kılan, onu toplumun tepesine oturtan ideolojik arka plan olmakla birlikte, sadece devlete ait bir "ideoloji" değildir. İslâm aynı zamanda Sünni/Hanefi kesimin de inancıdır ve bu anlamda din, cemaatlerden biri ile devlet arasında doğrudan bir bağ ve geçişliliği ima eder. Devletin kendi meşruiyeti açısından dine yaslanan her eylemi veya tutumu, Sünni/Hanefi cemaatin prestijinin artmasının ve "devlete yakınlaşmasının" ifadesidir. Dolayısıyla Sünni/Hanefi cemaat, cemaatler skalasının en tepesinde olmanın ötesinde, devletle aynı ideolojiyi paylaştığı için; bu cemaatin iç kamusal alanı da "kapalı" bir sistem olarak kalmamıştır. Diğer bir deyişle Sünni/Hanefi cemaat içindeki kariyer ve siyaset imkânı, kişi ve grupları devletin içine taşımış, cemaat içi siyasetin devlet içinde de devamını sağlamıştır. Böylece farklı tarikatların, güçlü dergâh ve loncaların devlet içinde temsil edildiği, giderek enformel biçimde hizipleştiği yapılar ortaya çıkmıştır. Şeyh-ül İslâm'ın doğrudan bir devlet memuru addedilmesi söz konusu geçişliliği doğallaştırmış ve din, siyasetin taşıyıcısı olarak işlev kazanırken, buna uygun bir "dil" haline gelmiştir. (Diğer taraftan "öteki" Müslümanlar, yani Alevilerin toplumsal hiyerarşide

bir tür "gayrimüslim" cemaat olarak skaların dibinde yer aldığını, ayrıca Müslümanlık iddiasının devlet açısından tehlikeli olması nedeniyle meşruiyet sorunu yaşadığını eklemek gerekir. Dolayısıyla Aleviler formel merkezî teşkilatı olmayan bir tür "yeraltı" cemaatlenme içinde var olmaya çalışmışlardır...)

Toplumsal yapılanma içinde üretilen siyasetin devletin içine taşınması, devletin içinde oluşan kamusal alanın da parçalı bir yapı kazanmasına ve bilinçli olarak parçalanmasına neden olmuştur. Çünkü söz konusu yapılanma formel bir nitelik kazanmadığı, örneğin "siyasî parti" misali oluşumlara izin vermediği için, hizipler kendilerini gizlemeye, görünür olmayan koalisyonlar kurmaya, siyaseti komplolar üzerinden yürütmeye eğilimli olmuşlardır. Saray ise hem bunların fazla güçlenmelerini önlemeye hem de kendi çıkarı doğrultusunda birbirine karşı kullanmaya eğilimli olmuştur. Dolayısıyla devlet mekanizmasının nüfuz açısından parçalı yapısı, bizzat Saray'ın da işine gelmiştir. Böylece "yönetim" kavramı toplumun yönetiminden ziyade, cemaatler arası dengelerin kollanmasını ve devlet içindeki güç kavgasının tanzimi ve manipüle edilmesini ifade etmiştir. Hiziplerin uzantılarının bizzat Saray'ın içine de girdiğini düşündüğümüzde, Osmanlı'da "siyasetin" alacağı farklı anlam ve görünümler hakkında daha gerçekçi bir fikrimiz oluşabilir...

Sonuçta Osmanlı'da kamusal alanın parçalı olmakla kalmayıp bilerek parçalandığını, bunun bir yönetim aracı olarak meşrulaştığını söylemek mümkün gözükmektedir. Bu açıdan en önemli farklılaşma Müslüman/gayrimüslim ayrımı üzerine oturur. Diğer bir deyişle Osmanlı'nın her biri kendine has varlıklardan oluşan, devletin bunların arasında hak dağıtıcısı olarak işlevselleşen toplumsal evreni, gerçekte sadece gayrimüslimlerin kendi arasında geçerli olmuş; hatta zaman içinde bu cemaatlerin devlet içindeki aktörlerle kurduğu koalisyonlar sayesinde alttan gelen baskılarla bozulmuştur. Buna karşılık Sünni/Hanefi cemaat devlet mekanizmasını kendi siyaset alanı olarak algılamış ve bu siyaseti hizipler eliyle yürütmüştür. Böylece Sünni/Hanefi cemaatin iç sorunları ve gerilimleri devletin içine taşınmış, güçlü merkeze yanaşmak ve onu etkilemek üzerine oturan nüfuz siyaseti devlete hâkim olmuştur. Bunun anlamı devletin siyaset açısından özerk bir kamusal alan haline gelmesidir. Bürokratik pozisyonlar siyaset imkânı veren ve bir anlamda siyaset yapmak üzere üstlenilen görevlerdir. Dolayısıyla bürokrasinin kendisi bir siyasî aktördür ve nitekim bugüne kadar bu hareket alanından feragat etmek istememiş, devletin içinde olabildiğince geniş bir karar verme yeteneği üreterek bunun kendi lehinde parsellenmesini teşvik etmiştir.

TANZİMAT/MEŞRUTİYET

Osmanlı dünyasının yoğun ve dolaylı siyaset ilişkileri ile kaplanmış devlet alanı gerçekte son derece kırılgan bir yapıyı da ifade etmekteydi. Halk karşısında mukayesesiz bir güç olarak duran devlet, kendi içinde her an el değiştirme ihtimali taşıyan, hangi keyfiliğin peşinden gideceği belli olmayan bir aktöre de dönüşebilmekteydi. Güçlü hükümdarların giderek azaldığı, mali sorunların bir karabasan gibi giderek büyüdüğü 17. yüzyıl sonrası dönemde, devletin istikrarı için adım atmak şart olmuştu. Dünya konjonktürünün değişmesi ile birlikte, Tanzimat dönemi söz konusu istikrar açısından bir fırsat oldu ve birçok devlet içi, bürokratik reformun yapılmasına izin verdi. Ancak bu reform anlayışının temel amacı eski güçlü devletin yeniden yaratılmasının ötesine pek geçmiyordu. Nitekim devlete çekidüzen verilmesinin arka yüzü de merkezî yönetimin denetim kabiliyetinin ülkenin en ücra köşelerine kadar uzatılmasıydı. Modern yönetim kavramlarıyla tanışan Osmanlı bürokrasisi, kendi zihni-

yet geleneğine uygun olarak modernliği merkeziyetçiliği yerleştiren ve meşrulaştıran etkili bir araç olarak gördü.

Ne var ki Tanzimat'ın fikrî arka planı aynı zamanda eşitlik kriterini de öne çıkarmaktaydı ve yapılan reformlar toplumu tanımlayan cemaatsel hiyerarşiyi sarstı. Öncelikle cemaatler arası göreceli üstünlükler teorik olarak ortadan kalktı. Bunun anlamı Müslüman/gayrimüslim ayrımının işlevselliğinin azalması, dolayısıyla gayrimüslimlerin de devlet içindeki kamusal alandan pay almalarıydı. Gayrimüslimlerin giderek bürokrasi içinde yerleşik hale gelmelerine ve bu güçlerini kendi cemaatleri adına kullanmalarına tanık olundu. Ancak eşitlik fikri bizzat cemaatlerin içinde ve yereldeki yaşam tarzlarında da geçerliydi. Diğer bir deyişle Tanzimat'la birlikte özellikle gayrimüslim cemaatler bir sivilleşme arayışı içine girdiler ve dinî önderliğin merkez gücü azalmaya başladı. Diğer taraftan yerelde birlikte yaşayan farklı kimlikler arasındaki net ayırıcı çizgiler belirsizleşti. Vergiden kılık kıyafete, Müslüman/gayrimüslim ayrımı olanaksızlaştıkça hem cemaatlerin içinde hem de cemaatler arası hiyerarşik ilişkiye alışmış olanlar açısından, reformlara tepki başladı. Çünkü eşitsizliği bir yönetim aracı ve kamusal alan paylaşma ölçütü olarak kullanmaya alışmış olanlar açısından, Tanzimat "düzenin bozulmasıydı"... Dahası yeni düzen devletin merkezî gücünün artmasını, yani yereldeki güç odaklarının geriye çekilmesini de ima etmekteydi.

Sonuçta Tanzimat reformları hem devlette hem de yerelde kamusal alanın dengelerini değiştirdi ve merkeziyetçiliğin yaygınlaşan etkisine dayanarak ilk kez yerelle devlet arasındaki kamusal boşluğu "muhayyel" bir toplumla doldurmuş oldu. Çünkü ne devlet ne de yereldeki aktörlerin bu değişimi hazmetme istekleri ve algıları yoktu. Ortaya bir "toplum" çıktı ama hiçbir cemaat kendisini ötekilerle birlikte bu toplumun parçası hissetmediği gibi; devlet de bürokrasi içindeki yerleşik enformel kanallar nedeniyle eski cemaatsel siyasetin ötesine geçemedi.

Ancak cemaatlerin eşitlik üzerinden ifade ettikleri, devlet içindeki kamusal alanın açılması ve "topluma" doğru genişletilmesi talepleri giderek artmaktaydı. Osmanlı devletinin Batı karşısındaki kırılgan durumu ve emperyalist taleplerin normalleşmesi ile birlikte; bütünlüğü korumak için toplumsal katılımı artıran bir düzenleme gerektiği belli oldu. Meşrutiyet dönemi bu idrakin sonucudur... Cemaatlerin kendi meclislerine sahip olduğu, ayrıca genel seçimlere iştirak ettiği, her cemaatten insanların bir araya geldiği siyasi partileşmelerin yaşandığı bu dönem, devlet yapısı açısından da kritik bir farklılık yaratmaktaydı. Çünkü ilk kez bürokrasi devlet gücünü başkalarıyla paylaşmak zorunda kaldı ve ilk kez bu "alttan gelenlerin" meşruiyetinin bürokrasiden daha fazla olduğu şeklinde bir algı oluştu. Dolayısıyla Meşrutiyet dönemi "muhayyel" toplumun ilk kez gerçek bir toplum olma istidadı gösterdiği yıllardır. Yereldeki kamusal alan ile devletin içindeki kamusal alan arasında, partiler, seçimler ve parlamento sistemi sayesinde bir geçişlilik oluşmuş; "toplum" adına konuşan, "toplumu" kendi cemaatlerinin ötesinde tanımlayan fikir adamları ve akımları ortaya çıkmıştı.

Ne var ki, ne Müslüman/gayrimüslim ne de bürokrat/siyasetçi eşitsizliğinin ortadan kalkması kolay hazmedilir değildi. Modernliğin kuramsal olarak tek parçalı kamusal alanı, Osmanlı'nın çok parçalı kamu geleneği karşısında fazla yol katedemedi. Kısa süre içinde hem devlet içinde hem de kendisini modern düzenleme nedeniyle "kaybetmiş" gören Sünni/Hanefi kesimde direnç ortaya çıktı ve bu direnç (bugünlere gönderme yapacak şekilde) demokrasi karşıtlığı olarak özetlenebilecek bir mecraya aktı. Dünyaya adapte olabilenlerin tek parçalı toplumsal bir siyasî ve kamusal alan talepleri karşısında; bu uyumu sağlayamayanlar çok parçalı, merkeziyetçi ve enformel eşitsizlik-



Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Türkiye toplumunun Sünni/Hanefi ve Alevi cemaatlerin bir araya getirilerek Türk kimliği etrafında "milletleştirilmesi", "homojenleştirilmesi" devletin temel politikalarındandı. Bu politikanın yarattığı gerilim, ilerleyen yıllarda ülkedeki "kamusal alan" kavramının içeriğinin doldurulmasında da önemli sorunlar yarattı.

lerden beslenen hiyerarşik bir kamusal alan (veya kamusal paylaşma) düzeninin savunucusu oldular...

CUMHURİYET

Tanzimat'la başlayıp Meşrutiyet'le devam eden ikircikli duruma yanıt, Cumhuriyet ile verilmeye çalışıldı. Artık karşımızda modern bir ulus devlet vardı ve modernliğin ima ettiği niteliklere sahip bir toplum oluşturulmuştu. Türkiye toplumu Sünni/Hanefi ve Alevi cemaatlerin bir araya getirilerek Türk kimliği etrafında "milletleştirilmesi" ve ardından bu milletin laiklik etrafında yeniden tanımlanması ile homojenleştirilmiş, eşitlenmiş ve devlete bağlanmış oldu. Böylece "Türk ve laik" kimlik bu toplumu oluşturmakta olanların sahip olması gereken "doğru" kimlik olarak tanımlandı. Diğer bir deyişle devlet vatandaşın nasıl olması gerektiğine karar vererek, söz konusu kimliği ondan talep etti. Modernleşme bu yönüyle bir ehlileştirme ve toplumu devlet yörüngesine çekme projesiydi. Farklı cemaatlere mensup kişiler bu şekilde vatandaşlık üzerinden eşitlendiler; ancak eşitlenmenin bedelini devlete ideolojik bağımlılığı kabullenerek ödemek zorunda kaldılar.

Söz konusu stratejinin iki sonucundan söz edilebilir... Birincisi, Sünni/Hanefi cemaat içinde önemli bir çoğunluğun devletin zorunlu bir yaptırım biçiminde zorladığı laikliğe tepki duyması ve cemaatsel kalıplar içinde kendi İslâmi kimliğine dayanan bir ilişki ağını sürdürmesidir. Bu ağ konjonktürün elverdiği ölçüde kendini dışa vurmuş, siyasî alanda rol almış ve giderek siyasî hayatın göz ardı edilemeyecek bağımsız bir aktörü haline gelmiştir. Kamusal alan dengesi açısından Cumhuriyet döneminde Sünni/Hanefi kesim verele sahip çıkan, devletten topluma uzanan hiyerarşide "altta" kalan ve her fırsatta devletin iç alanına nüfuz etmek üzere fırsat kollayan bir siyasi tavrın etkisinde kalmış gözükmektedir. Devletin Diyanet İşleri Başkanlığı yoluyla bu kesimi denetleme isteğinin sürmesi, din eğitimi ve kılık kıyafet nedeniyle yaşanan yığınla sorun, Sünni/Hanefi cemaatin ayrımlaşmasına ve kendi ka-

dim kimliğine sahip çıkmasına neden olmuştur. (Diğer taraftan devletin Aleviler konusunda da farklı bir tutum içinde olduğu söylenemez. Alevilerin "Türk ve laik" kimlikle ilgili bir sıkıntı yaşamadıkları gerçek olsa da, Aleviliğin öne çıktığı hiçbir teşebbüsün devlet nezdinde makbul sayılmadığı, bu inanç sisteminin ancak devletin kanalları içinde enformel ilişkiler üzerinden kendine yol açabildiği söylenebilir.)

Devletin modernleşmeyi bir tür ehlileştirme olarak işlevselleştiren stratejisinin ikinci sonucu, "Türk ve laik" vatandaşların bizzat cemaatleşmesi, yani kendilerine has ve ötekilerden farklı bir cemaat oluşturmasıdır. Devletin koruması ve desteği altında yaşamak durumunda olduğunu düşünen; bu kimliği paylaşmayanlardan tedirgin olan; dolayısıyla devlete bağımlı, kimliğini devlete borçlu bir cemaattir söz konusu olan... Cumhuriyet'in ironisi, bir "millet" yaratmak ve bu "milleti" devlete bağlama yoluyla vatandaş ve toplum üretmek üzere yola çıkan bir modernleşme hareketinin, sonuçta yeni bir cemaat üretmesi ve cemaatler arası hiyerarşik skalayı yeniden ortaya çıkarmasıdır. Dolayısıyla Türkiye'de kamusal alan, Osmanlı'daki parçalı yapısından kurtulamamış; ne yerellikleri taşıyan cemaatler ile devlet arasındaki boşluk gerçek anlamıyla siyasetle doldurulabilmiş, ne de devletin iç alanı bir tür kamusal alan olma vasfından uzaklaşabilmiştir. Bu durumun doğal sonucu, Türkiye'de siyasetin hâlâ "devletin içinde" yapılan bir uğraş olması, temel siyasî meselelerin hâlâ bürokrasinin uhdesinde bulunması ve toplumun siyaset yoluyla bu meseleleri etkileme fırsatlarının bizzat bürokrasi tarafından sistematik olarak engellenmesidir.

Söz konusu devlet/toplum dinamiği Cumhuriyet'le Meşrutiyet arasında aktörlerin değiştiği ama ilişki biçimlerinin sabit kaldığı ilginç bir parallellik üretir... Meşrutiyet'te eşitlik yönündeki reformların karşısındaki cemaatsel direnç Sünni/Hanefi kesimden gelmiş, bu cemaatin bürokrasi ile kurduğu koalisyonlar reformların aksamasına ve hatta durmasına neden olmuştu. Cumhuriyet döneminde ise eşitlik yönündeki demokratik reformlar "Türk ve laik" kimliği benimsemiş cemaat tarafından engellenmeye çalışılmış, bu cemaatin bürokrasi ile kurmuş olduğu koalisyonların siyaseti engellemesine tanık olunmuştur. Diğer bir deyişle Cumhuriyet gerçek bir toplum yaratmaktansa imtiyazlı bir cemaat üretmekle yetinmiştir. Toplumun "Türk ve laik" kimlikte vatandaşlardan oluşması talebi, milliyetçilik ve laikliği birer ideolojik "elek" haline getirerek, makbul olan ve olmayan vatandaşlar yaratmış ve bunlar kimliksel olarak farklılaştırılmıştır.

Dolayısıyla kamusal alanın parçalı yapısı sürmekte, işlevsel bir siyaset ya cemaat ya da devlet içinde yapılmakta, cemaatler arası siyaseti yaşatacak kamusal alan ise pratik olarak devletin nüfuz alanı içinde tanımlanmaktadır. Bunun anlamı Türkiye'nin hâlâ gerçek bir "toplum" olamaması, kimliklerin ya yerelliklerin içinde ya da devlette aranmasıdır. Öte yandan devletin imtiyazlı bir cemaatle böylesine organik bağ içinde olması, bizzat devletin yerelleşmesini, "devlet" vasfını cemaatler nezdinde kaybetmeye yüz tutmasını ve bunun sonucunda devlet sistematiğinin bir iktidar paylaşım alanı olarak farklı güçlerin çatışmasına ve işbirliklerine açılmasını ifade eder. Sonuç olarak Cumhuriyet Türkiyesi hâlâ toplum olma açısından başlangıç noktasındadır... Görünen o ki, "millet" olma isteğinin ağır basması ve bunun devlet kontrolünde bir süreç olarak tahayyül edilmesi, cemaatçi yapının yeniden üretilmesiyle sonuçlanmış; "millet" fikri ise bütünlüğünü koruyamamış ve gerçekte farklı cemaatlerin anlam dünyaları içinde parçalanmıştır...

POSTMODERN DURUM

Geçen yüzyılın son çeyreği geri dönüşü olmayan değişimleri su yüzüne çıkarttı. Modern dünya hem siyasî düzen ve den-

ge açısından hem de ideolojik işlevsellik ve yeterlilik açısından son derece sıkıntılı bir noktadaydı. İki bloklu dünyayı anakronik hale getiren iktisadi ve sosyal değişimlerin sonucunda Sovyet Rusya'nın dağılması ve genelde Doğu Bloku'nun bağımsızlaşması yanında, Avrupa Birliği'nin de ivme kazanmasına tanık olundu. Diğer taraftan Çin ve Hindistan'ın başını çektiği bir "müstakbel" yeni dünyanın tabloya girmesi ve ABD'nin tek kutuplu bir doğal hegemonya hayaline kapılması bütün dengelerin yeniden oturacağı bir süreci ima etmekteydi. Siyasî alandaki bu dalgalanmanın, tüm boyutlarıyla yaşanan bir küreselleşme dönemine oturması ise yeni bir dünyanın habercisi oldu. Yerelliklerin merkezî yapılanmaların sınırlarını zorladığı, bölgesel algı ve değerlendirmelerin anlam kazandığı, kültürel alanda karşılıklı iç içe geçmelerden beslenen, sermaye seyyaliyeti sayesinde sadece iktisadi aktörleri değil, bizzat pazarları kırılganlaştıran yeni bir dinamiğin içine girildi. Bunun ideolojik açıdan en önemli sonuçları, demokratik haklar alanında gelen standardizasyon, hukukun millî duyarlılıklardan ayrımlaşması gereken bir hakemlik müessesesi olduğu inancı ve katılımcılık, şeffaflık, hesap verme gibi kriterlerin demokrasi mekanizmasına yedirilmesi talepleriydi. Nitekim bugün küreselleşme, kamusal alanı en azından kuramsal olarak millî sınırların dışına çıkarmak ve ulusal açıdan birbiriyle ilintisiz aktörleri ortak duyarlılıkların ve siyasetlerin parçası haline getirmekle kalmamakta; bu yeni aktör koalisyonlarının müdahaleci bir tavır almalarını da teşvik etmekte.

Ancak geçen yüzyılın son çeyreği küreselleşmeye paralel olarak aynı önemde bir değişim dinamiğine daha sahne oldu. Modernitenin ve modernizmin eleştirisi bizzat modernliğin içinden üretildi ve bütün dünyanın kullanımına sunuldu. Söz konusu eleştiri modernliğin en azından üç alanda yetersiz olduğunu ve günümüzün toplumlarını yönetmek açısından işlevsiz kaldığını vurguladılar. Birincisi modern ulus-devletler vatandaşlık tanımında ne denli titiz davranmış olurlarsa olsunlar, tüm "bireylerini" vatandaş yapabilmiş değillerdi. Gizli veya açık sınıfsal farklılıklar, devlet tarafından "görünmeyen" vatandaşlar yaratmıştı. İkincisi ulus-devletler her ne kadar gözlerini kapasalar da, kimlikler modern kişilerin vazgeçemediği aidiyetler olmaya devam etmekte ve özellikle küresel ortamda siyasî anlam kazanmaktaydı. Oysa modern tasavvurun bu yeni duruma adaptasyon yeteneği neredeyse hiç yoktu. Nihayet üçüncü olarak modernlik toplumsal düzen ve istikrar açısından giderek daha hayati hale gelen toplumsal ahlâk konusunda da hiçbir söze sahip değildi. Karşılıklı etkileşimin hızla arttığı, teknolojik imkânların herkesin kullanımına açık hale geldiği bir ortamda, liberalizmin tek dayanağı olan bireysel ahlâki tutarlılığın işlevsel ve yeterli olmayacağı açıktı... Dolayısıyla modernitenin eleştirisi de sonuçta farklı bir kamusal alan tanımını ima etmekteydi: Katılımın ön planda olduğu, hiyerarşinin azaldığı, merkezî yetkilerin paylaşıldığı, kısacası siyasetin demokratlaştığı bir kamusal alan...

Küreselleşmenin verdiği imkânlarla daha da anlam kazanan ve yeni bir küresel durumun inşası açısından işlevsel hale gelen söz konusu eleştiri, bir anda demokratlığı siyasî arayışların odak noktası haline getirdi. Katılımcılığı bireysel bir hak olmaktan çıkarıp, "ötekini" arayan bir çaba haline getiren, toplumsal onay almayan ve insan haklarını ihlal etme potansiyeli taşıyan her tür merkeziyetçiliği gayrı ahlâki gören bu yeni zihnî atmosfer altında, kamusal alanın normatif niteliği de değişti. Bugün giderek esnek, zamana bırakılan, geçişli bir kamusal alan tasavvuruna doğru kayıyoruz. Sınırları devlet tarafından net bir biçimde çizilemeyen, hatta hukukun bile "haddini bilerek" muhtemel toplumsal değişimin önünü açık bırakan bir davranış içinde tanımlamak zorunda olduğu bir kamusal alan... Tüm siyasetin

şeffaf bir biçimde "ortada" olduğu, kendi içindeki nüanslar etrafında her an yeniden kurulan ve tüm dinamizmine karşın katılımı ve iknayı öne aldığı ölçüde bütünlüğünü yitirmeyen, konuşma kültürüne dayanan, topluma ait bir kamusal alan...

ADAPTASYON VE DİRENÇ

Modernite sürecinin sıkıntılı son dönemi, modernliği ulus-devletler eliyle yerleştiren ve yücelten alışılagelmiş yaklaşımlar için hoş olmayan bir sürpriz ima etti: Toplum yokken millet olmak da mümkün değildi ve toplum olmanın önkoşulları giderek demokratik hakları ima ettiği için de, ulus-devletlerin ideolojisi halkı "toplum" yapmaya yetmeyebiliyordu... Bir halkın devlet eliyle ve devlet etrafında milletleşmesi, toplum içindeki farklılaşma ve ayrışma dinamiğini durduramıyordu. Bu tespit hemen her ülkede "devlet reformu" süreçlerini başlattı. Milletini kaybetmek istemeyen ulus-devletlerin bir an önce topluma sahip çıkmaları ve kendilerini yeni talep ve tercihlere uygun bir biçimde "düzeltmeleri" gerekiyordu.

Dünyanın genelinde yaşanan bu akım Avrupa Birliği üyelik süreci bağlamında Türkiye'ye de ulaştı. Ancak bu ülkede toplumsal değişim AB'yi beklememiş, 1990'dan itibaren küreselleşmenin ve modernliğin eleştirisinin getirdiği yeni ortama adapte olma yoluna girmişti. Yerelde iktisadi ve sosyal aktörler ekonominin ve sivil toplumun doğal ağları içinde yeniden kişilik kazandılar ve kendilerini küresel aktörler olarak da tanımladılar. Küreselleşme Türkiye'nin yerelinde küresel anlamı olan bir "yeniden yerelleşmeyi" tetikledi. Bugün Ankara'nın bilmediği ve tanımadığı, ama dünyanın birçok merkezinde işlevsel olan iktisadi, sosyal, kültürel yerel aktörler var. Bu yeni aktörlerin dış dinamikle de beslenen eylem maharetleri, Türkiye'nin yerelindeki kamusal alanın bilerek parçalanmasını ve ulus dışı parçalarla birleşmesini ifade ediyor.

Bu gelişmeye paralel olarak, fiziksel yerellikleri kuşatan ve devletle ilişki kurma yeteneği olan bir "üst yerellik" olan cemaatlerin içinde de kritik bir dönüşüm yaşanmakta. Özellikle Sünni/Hanefi cemaatte (ama aynı oranda olmasa bile gayrimüslimler dahil tüm cemaatlerde) bir "kişileşme", cemaat üyeliğini sürdürmekle birlikte kendini cemaatten bağımsız sayma eğilimi güçlenmekte. Bunun en önemli sonucu sekülerleşmenin doğal bir süreç haline dönüşmesi gibi gözüküyor. Ancak bu modernist bir sekülerleşme değil. Yani insanlar dinlerini terk ederek veya onu salt iç dünyalarına iterek sekülerleşmiyorlar. Aksine kendilerini daha da dindar olarak algılıyor ve inançlarını kamusal alana daha rahat koşullarda taşımak istiyorlar. Ne var ki şimdi dindarlıktan anlaşılan şey çok daha dünyevi ve bireysel. Böylece dindarlığını kamusal kimliğinin parçası yapmak isteyen, ama aynı anda küresel dünyanın kıstas ve standartlarına uyum gösteren yeni bir toplumsal kesim ortaya çıkıyor. Sünni/Hanefi cemaatin dinle olan bağını Kürtlerin etnisite ile olan ilişkisiyle mukayese ettiğimizde, aynı toplumsal talebin bu kez Kürt kimliği üzerinden de yaşandığını öngörmek zor değil. Nihayet din ve etnisiteyi kendi kimliklerinde bütünleştiren gayrimüslimlerde ise, söz konusu talep cemaat içinde sivilleşme arzusu ile Türkiye siyasetine kendi kimliğiyle müdahil olma isteğini bütünleştiriyor.

Bütün bunların anlamı, Türkiye'de cemaatsel yapıların son on yıllık değişimin ürünü olarak içeriden parçalanması, ancak parçaların cemaatlerin dışına çıkmak yerine onun sınırlarını genişleten bir etki yaratmalarıdır. Böylece yerel kamusal alanların genişleyerek şimdiye kadar olmayan toplumsal kamusal alanı ikame etmeye başladığını ve bu süreç içinde belki de ilk kez birbirleriyle "konuştuklarını" söylemek mümkün gözüküyor. Küreselleşme nedeniyle yaşanan fiziksel parçalanma farklı cemaatlerde benzer küresel

koşullara tâbi aktörler ürettikçe ve her cemaat içinde söz konusu bireyselleşme yaşandıkça, Türkiye'nin de kendisini bir "toplum" olarak inşa etme şansı artıyor. Öte yandan yerelde ve cemaatler içinde gelişen bu dinamikler yeni bir siyasetin de habercisi... Türkiye ilk kez cemaatsel kimlikleri aşan siyasî tavırların eşiğinde. Diğer bir deyişle kimlikler arası koalisyonların yaşanması; insanların kimlikleri nedeniyle değil, birer vatandaş olarak taraf oldukları siyasetlerin üretilmesi giderek mümkün hale geliyor. Bunun anlamı, bu topraklarda devlet ile yerellikler arasındaki hiyerarşik "toplum" algılamasının da ortadan kalkmasına, söz konusu boşluğun gerçek bir toplumla doldurulmasına yönelik bir talebin ortaya çıkmış olduğudur. Böylece iki kutuplu, parçalanmış bir kamusal alanın yerine, alttan gelen ve giderek açımlanarak toplumsallaşan, parçalı ancak eşdüzeyli yerelliklerden beslenen bir kamusal alan oluşuyor.

Modernliği tam olarak becerememiş, sorunlarını modernlik içinde çözümleyemediği gibi bu sorunların kemikleşmesini yaşamak durumunda kalmış olan "Türkiye", bugün toplum olma, siyaset yapma ve kendi kaderini eline alma doğrultusunda kendisine postmodern bir yol bulmuş gözüküyor. Ancak devlet mekanizması, kendisine yönelik reformları kabullenmeye niyetli olmadığı gibi, açıkça siyasî araçları kullanarak da direniyor. Bu uğurda Türk Silahlı Kuvvetleri ve Yargı bilinçli bir biçimde kullanılıyor. Devlet bürokrasisi, memurları ve emeklileri ile gayrimeşru çeteleşmelerin içinde görünebiliyorlar... Çünkü oluşmakta olan yeni kamusal alan, siyasetçiyi bir anda yetkili, etkili ve meşru kılıyor. Geçmişteki bürokrat/siyasetçi dengesizliğinin sürdürülme şansı artık pek yok. Dahası devlet aktörlerinin sırtlarını dayadıkları devletçiliğin ve onu meşru gösteren Kemalizm anlayışının da günümüzün modernite sonrası zihinsel atmosferinde herhangi bir saygınlığı ve geçerliliği kalmamış durumda. Dolayısıyla siyaseti devletin iç alanına hapsetmiş olan ve bu imtiyazından vazgeçmek istemeyen oligarşik yapılanmanın elinde sadece iki araç var: Toplumu birbirine karşı korkutarak ve kışkırtarak yeniden kimliklerine bölmek; ve huzuru bozacak eylemlerle insanların kendi kabuklarına sinmelerini, böylece kamusal meydanı yeniden "devlete" bırakmalarını sağlamak. Seçim yılı olan 2007 bu taktiklerin ikisine de şahit oldu... Yargının müdanasızca siyasileşmesi ve hukukun araçsallaşması bu çabalara destek verdi. AB ve AKP düşmanlığı, İslâm ve Kürt tehditleri üreterek toplumu kuşatan gerçek bir kamusal alanın oluşması, bu kamusal alanın varlığını tescil edecek bir siyasî ve sivil iktidarın ortaya çıkması engellenmeye çalışıldı...

Söz konusu mücadelenin kısa sürede bitmesi beklenemez. Ne de olsa arkasında yüzyıllara dayanan bir devlet ve toplum algısı, bunlardan beslenen bir ilişki türü var. Ancak çevre koşulların ve içinde olduğumuz zihniyetsel atmosferin ima ettiği yön, salınımlar içinde de olsa Türkiye'nin devletle yerellikler arasındaki kutuplaşmadan sıyrılacağı, toplumsal kesimleri karşı karşıya ama aynı zamanda yan yana getirerek siyasete imkân tanıyan bir kamusal alanın oluşacağı ve siyasetin nihayet devletin tahakkümünden kurtulacağı bir geleceği ifade ediyor. Bu süreçte devletçi aktörlerin attıkları her adım, kısa vadede onların lehine sonuçlar üretir gözükse de, orta vadede devletçiliğin daha da afişe ve deşifre olmasına, gayrimeşru hale gelmesine neden olabilir. Nitekim devletçi koalisyonun milliyetçilik üzerinden meşruiyet arayışına girmesi, son yıllarda bizzat bu ideolojiyi bir tür "kamusal alan" haline getirmiş ve toplumdaki parçalılığın söz konusu ideolojiyi de içeriden, taşıdığı öznel anlamlar açısından parçalamasına neden olmuştur. Bugün milliyetçilik bir dalga gibi "yükselir" gözükmesine karşın, giderek sığlaşmakta, yerel pragmatizmin ve oportünizmin aracı haline gelmektedir. Böyle-

ce toplumu "millet" kimliği altında blok olarak devlete bağımlı kılmanın vasıtası olarak görülen milliyetçilik, son yıllarda esas olarak devletle iç içe geçen hizip ve çetelerin iktidar, güç, nüfuz ve rant üretmelerine vesile olmuştur.

Bu durum devletçiliği ayakta tutan ideolojik desteklerin, gerçekte toplum nezdinde eridiğini ve buharlaştığını ortaya koyar. Toplumsal karşılaşmaların yüzyıllardır engellendiği, siyasetin ya yerelliklerin ya da devletin içinde yapılabildiği, kamusal alanın parçalanmasının bir yönetim cihazı olarak görüldüğü bu topraklarda, nihayet modernliğin tasavvur ettiği türden bir kamusal alan doğmak üzere. İronik olan, bunun modernlik altında değil, postmodern bir dünyada tecelli edebilmesi. Modernliğin bir devlet siyaseti olarak toplumu biçimlendirme cihazına dönüşmesinin sonucu olarak, toplumun kendi kimliğini ve siyaset hakkını yeniden talep etmesi de ancak postmodern dönemde gerçekleşebilecek gibi gözüküyor. ❑

DİPNOT

1 Zihniyet kavramını genelde ve özellikle Osmanlı/Türkiye bağlamında başka yerlerde geniş şekilde irdelemiş olduğum için burada girmiyorum. Bakınız: *İdeolojiler ve Modernite* (1996), (1997), (2000); *Türkiye'de Merkeziyetçi Zihniyet, Devlet ve Din* (1998); *Zihniyet Yapıları ve Değişim* (2000) . (Hepsi Patika Yayınları'ndan).

Türkiye'de Hukuk-Siyaset İlişkileri

Türk Devlet Biliminin Doğuşu ve Yükselişi

ORHANGAZİ ERTEKİN

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

"Hukuk" ile "siyaset" ayrımı ve bunların ilişkisi sorunu, modernliğin kendinden önceki "şehir hayatı" ile "ev hayatı" veya "kamu alanı" ile "çıplak hayat alanı" (üreme alanı) ayrımına göre daha erdemli bir iddia ile öne çıkar (Agamben, 2001: 19). Buna göre modern hukuk ve siyaset kavramları, hem modern egemenliğin kendinden önceki dünya (ortaçağ ve antik dünya) ile kesin tarihsel farklılığını ve insanlığın geçirdiği karanlık dönemlere nazaran huzur ve güvenliğine ilişkin modern tarihsel vaatleri garantileyen bir düşünce çerçevesinin içinde anlam kazanır hem de klasik siyasal teorinin geleneksel ayrımlarına kendine mahsus yeni kurumsal çerçeveler kazandırır. Modern dönemde insani hayatın doğumdan ölüme kadar hukuk tarafından kayıt altına alınması, hayatı cinsiyet, yaş, akıl sağlığı vb. gibi temel birimlerde ölçerek hukuki ve siyasi kapasiteler kurması, bunları mülkiyet, vatandaşlık vb. gibi çeşitli hak alanlarıyla birleştirmesi, "ev hayatı"nın tanzim edilmesiyle "özel alan"ın hukuksallaştırılması ve buradan da siyasal iktidarın kuruluşu ve denetlenmesi ile bizzat kamu alanının sınırlarının belirlenmesine kadar uzanan kurucu bir hukuksal makinenin keşfine dair temel süreçler "hukuk" ile "siyaset" arasındaki modern ve karmaşık ilişkileri özetleyen ana veçheleri ortaya sererler. Biraz daha ilerlediğimizde hukuk ile siyaset ayrımının modernliğe münhasır önemi iyice göz önüne çıkacaktır. Hukuk ile siyaset ilişkisine dair modern düşünce çerçevesi siyasal iktidarın kuruluşunun keyfilik ve tesadüfilikten uzaklaşmak suretiyle "yasallık" ve "kurumsallığı"na vurgu yaparken zaman içinde giderek toplumsal ve siyasal ilişkilerdeki "haklılık" ve "haksızlık", "adil olan" ve "adil olmayan" sıfatlarını da belirlemeye ve teşhis etmeye başlamış, bu yönüyle modernliğin kurucu yapılarından toplumsal değer olgularına kadar geniş bir etki alanına sahip olmuştur. Modern siyasal teorinin klasik siyasal teoriye nazaran kendine has kavram ve kurumları bu süreçten doğar. Modern devlet ve iktidar olgusu ise bütün bu süreçlerin yapılandırdığı temel kurumsal çerçeveyi temsil eder.

Bu yazı hukuk, siyaset ve devlet arasındaki bu kapsamlı ve içinden çıkılması zor tartışmanın belirli bir cüzüyle; modern devlet ve iktidara dair hukuk ve siyaset ilişkisinde özgülleşen ve giderek adına "kamu hukuku" denilen bir bilimsel alanın kuruluşu ile ilgilenecektir. Daha açıkçası modern devlet ile kamu hukuku dü-

şüncesi arasındaki bağı tarihsel bir örnek üzerinden anlamaya çalışacaktır. Modern iktidarın kurumsal ve yasal çerçevesi ile ilgilenen özgün bir sosyal bilim alanı olarak kamu hukuku "hukuksal" ve "siyasal" olan hakkındaki düşünsel üretimin büyük çoğunluğunu üstlenmiş durumdadır. Ya da en azından her iki alanın sınırlarını bilimsel üretiminin odağına yerleştirmiştir. Buna karşılık, tıpkı klasik siyasal teorideki "şehir hayatı" ve "ev hayatı" ayrımında da yaşandığı gibi modern siyaset teorisi ve hukuk felsefesinde de hukukun nerede başlayıp nerede bittiği ve buna nazaran siyasetin nereye yerleştirilebileceği, bu iki alanın birbirlerinden ve devletten meşru ayrılıkları, aralarındaki sınırlar ve ilişki düzeyleri konusunda oldukça geniş bir kuramsal belirsizlik alanının bulunduğu ve hatta kamu hukukçularının bütün yeterlilik iddialarına rağmen bu ilişkinin sayısız boşluklar ve "kara delikler" barındırdığı çok geçmeden anlaşılmıştır. Tarihî bakımdan değerlendirildiğinde 17. ve 18. asırlar bu konuda pek az kuşkuya düşülen asırlardı. Modern devlet, kendi iktidarına yasal-anayasal bir çerçeve kazandırmakla övülüyordu (bkz. Locke, 1980: 2). Henüz bugünkü anlamda bir kamu hukuku disiplini de oluşmuş değildi. Örneğin, Kant, bu dönemde politik felsefe ile normatif hukuk felsefesini birlikte kavramsallaştırarak (Kersting, 1992: 159) hukuk ve siyaseti ortak-özdeş kavramlar olarak kurmakta herhangi bir sakınca görmemiştir. Fakat, 19. asırdan itibaren hukuk-siyaset ilişkisi sorunu, modern devletin artık kendini tam olarak kurumsallaştırmış olmasından da kaynaklanan, siyaset felsefesine dair bir ilgiden resmî bir çözümleme alanına doğru terk edilmeye başlanmıştır. Sonradan aralarındaki fark giderek artan siyasal analiz ile anayasal analiz arasındaki keskin bir kopuş da bu dönemden itibaren başlar. Siyasal analiz modern devlet ve iktidar yapıları ile tarihsel dönüşümlerine ilişkin geniş bir alanda hüküm sürerken, anayasal analiz kendi bağımsız devrelerini şaşırtıcı bir kendine yeterlilik iddiasıyla oluşturarak yasal ve kurumsal çerçeveyi kendi çalışmasına ayırmıştır. Böylece Eckstein'in "devletin özel bilimi" (Eckstein, tarihsiz: 32) dediği kamu hukuku diğer felsefi ve bilimsel alanlardan ayrılmak suretiyle kendine mahsus kapalı bir disipline dönüşmeye başlamıştır. Bu özellik, aynı zamanda modern devletlerle beraber doğan ve hukuk ile siyaset ilişkisini tayin eden "devletin özel bilimi"nin farklı tarihsel dönemler ve mekânlarda farklı kurumsal ve düşünsel anlamlar inşa etmesini de sağlamıştır. Çünkü, kamu hukuku düşüncesi, öncelikle, resmî bir kamu anlayışının içinde doğar ve oradan itibaren gelişir. Modern devlette hukuk ile siyaset alanları arasındaki sınırlara doğru ilgisini daraltan bu yazının konusu işte bu kamu hukuku düşüncesinin Cumhuriyet iktidarı içinde zuhur ediş süreçleri olacaktır.

CUMHURİYET VE KAMU HUKUKU DÜŞÜNCESİ

Yeni Türkiye ve Kamu Hukuku

Kemalist düşünce, esas olarak kamu hukuku merkezli bir zihniyetin tüm özelliklerini sergiler. Devlet kurucu vasfı gereği kamu gücünün üretilmesi sorunlarını temel bir mesele haline getirmiş olan Kemalist iktidar, kamuya ilişkin bütün siyasal-hukuksal kurumlardan olduğu gibi tüm bunların bilgisine dair bilimsel-disipliner alanlardan da kamusal bir işlevselliğe sahip çıkmasını talep etmiştir. Bu çerçevede, o, "kamu"dan geri kalanlara, yani topluma doğru uzanan sosyal, siyasal, kültürel, estetik vb. gibi modernleşmeye dair atılımları örgütleyerek bunu resmî misyonlar olarak kurumlarına dağıtmakla kaçınılmaz olarak ayrıntılı, teknik ve sağlam bir kamu hukuku bilgisine ihtiyaç duymuştur. Bu nokta da bir imparatorluk içinden yeni bir devlet biçimine talip olan



Zorlu, Menderes, Bayar, Yassıada'da yargılanıyorlar. Yassıada mahkemesi, Türkiye'de olağandışı hukuku, -başka deyişle hukuk-dışı kanun ve yargı pratiğinin-, doğallaşmasının, yerleşikleşmesinin önemli eşiklerinden biridir. Sunduğu grotesk görünümlere karşılık, İstiklâl Mahkemeleri'nden 12 Eylül yargılamalarına uzanan deneyim zincirinde o kadar da "tuhaf" değildir.

Kemalistler, Osmanlı reformculuğundan devraldıkları tecrübeleri Cumhuriyet'in tarihsel inşasına yerleştirirken birçok alanda özgün vurgular yaratmanın peşine düşmüşler, bu arayışlarına cevap yetiştirecek, onun kamu iktidarına "söz" taşıyacak, birbirinden farklı entelektüel heveslere de açık olmuşlardır. Mahmut Esat Bozkurt ve Recep Peker'den *Kadro* dergisine kadar birbirinden farklı kesim ve gruplar yeni Cumhuriyet iktidarının logosuna "söz" yetiştirmekte, onun kamu hukukunu derinleştirmekte yarışmışlardır.

Yeni Cumhuriyet'in kamu bilgisinin milliyetçilikten laiklik anlayışına kadar kapsamlı bir özgünlük iddia ettiği bu alanda genel olarak Osmanlı modernleşmesi ve daha özgül olarak da İttihat ve Terakki reformları temel alınarak farklı tarihselleştirme biçimleri de öne sürülmüştür. Cumhuriyet'in "hukuk düzeni"nin suç ve ceza sisteminden, toprak düzenine ve aile hukukuna kadar uzayan kurumsal bir tarihin üzerine yerleştiği, en azından tarihsel kökenlerden bahsedilmesi gerektiği açıktır. Ayrıca Cumhuriyet'in 1930'lara kadarki kamusal ortamlarına bakıldığında toplumsal, kültürel ve siyasal meseleler bakımından Osmanlı ve İttihat döneminin kurumsal çeşitliliklerinin varlıklarını devam ettirdiği söylenebilir. Buna karşılık, Cumhuriyet iktidarının Terakkiperver Fırka, Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Türk Ocakları'nı taşımakta zorluk çektiğinin anlaşıldığı 1930'larla beraber yeni bir kamu hukuku bilgi ve ideolojisinin şartları da belirginleşmeye başlamıştı. İşte bu noktadan itibaren Kemalist iktidar tecrübesi ve onun kamu hukuku bilgisinin hem Batı tecrübesi ve hem de Osmanlı tarihi karşısında kendine mahsus kıldığı alanlar yapılandırılmaya başlanmıştır. Bunlar burada kısaca sayılabilir. Türk kamu hukukunun yapılanmasına dönük bu bilgi alanının içinde, öncelikle "Atatürk biyografisi"nin belirleyici karakter çizgileri yer alır ve arkasından önderin örgütlediği çok ayrıntılı ve her

biri ayrı hukuksal müesseselere ait kurtuluş savaşı süreci gelir ki bu sürecin kendisi tek başına yeni Cumhuriyet'in varlığı ve meşruiyetine mantıksal kanıtlar taşırlar. Kurtuluş Savaşı ile Cumhuriyet arasındaki tarihsel ve mantıksal süreklilik de öncelikle buradan kurulur. Dolayısıyla Osmanlı son dönemleri ile Mustafa Kemal'in yerel ve ulusal kongreler ve oradan da Millet Meclisi yoluyla yürüttüğü faaliyetler Cumhuriyet'in siyasal ve hukuksal örgütlenmesinin özgün tarihsel kökenlerinden birincisini, yani Kurtuluş Savaşı'nı anlamlandıran noktalardır. Kurtuluş Savaşı ile yeni Cumhuriyet'in ilanı arasında kurulan bu doğrusal ve zorunlu ilişki hemen arkasından Cumhuriyet sonrasının "devrim" atılımlarına kadar ilerletilerek bütün bu sürecin belirli, tutarlı ve planlı bir kamu eyleminin kanıtlarını belirginleştirmesi sağlanır. Bu anlamda Cumhuriyet sonrasını ise oldukça uzun ve ayrıntılı bir reformlar ve "devrimler" süreci oluşturur. Medeni Kanun'un kabulü, Şapka Kanunu, kılık-kıyafet reformu, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunu, Harf devrimi, dil ve tarih atılımları vb. gibi tasarruflar ise Kemalist kamu hukuku düşüncesinin ikinci önemli kısmını sağlarlar. Türk devlet biliminin antolojisini oluşturan bu başlıklar, aynı zamanda Cumhuriyet'in, kendini hep kanuni bir tutarlılıkta aramasını anlatan başlıklardır. Atatürk biyografisi, CHF'nin kuruluşu ve altı okta (Atatürk İlkeleri) temsil edilen ilkeler ise bütün bu süreçlere örgütsel ve ideolojik çerçeveler kazandırmış, dolayısıyla tüm bunlarla Türkiye'de yepyeni bir kamu hukuku bilgisi inşa edilmiştir.

Adlandırma Meselesi

Kemalist Cumhuriyet'in, yukarıda ana başlıkları verilen kamu hukuku bilgisine bütünlüğüne bakıldığında, tıpkı Alman "genel devlet kuramı", Fransız "kamu hukuku" ve İngiliz "siyaset bilimi"nin gelişim süreçlerine benzer biçimde kendine has ve özgün bir kamu hukuku anlayışının üretilmesine yöneldiği, bu anlayışın sanıldığından daha teknik, ayrıntılı ve mamûl bilgilere sahip bulunduğu ve en sonunda tüm bu bilgilerin bir bilimsel üsluba aktarıldığı rahatlıkla söylenebilir. 19. yüzyılda Alman "Tarihçi Hukuk Okulu" ve 20. yüzyılda "Genel Devlet Kuramı" düşüncesi (bkz. Doehring, 2002), Alman geç modernleşmesi ve onun ilerleyen zamanlardaki özgün tarihsel sorunları üzerine düşünme pratiklerinin bir sonucudur. Fransız kamu hukuku düşüncesinin (Demichel-Lalumiere, 1984: 5 vd.) zenginliğini yaratan da onun burjuva devriminin özgünlüğünü oluşturan merkezî idare ile taşra arasındaki ilişkiler olmuştur. Anglo-Sakson geleneğinde ise siyasal bilim ile kamu hukuku arasındaki ilişki hep doğrudan olmuştur ve Amerikan ve İngiliz siyasal tarihleri aynı zamanda bir kamu hukuku tarihi olarak anlatılagelmiştir. Buna karşılık yeni Cumhuriyet iktidarı ve onun kamu bilgisinin özgünlüğüne karşın bir adlandırma ve çağrılma sorunu yaşadığı muhakkaktır. Bu konuda, sosyal bilimler içinde jakobenizmden askerî diktatörlük iddialarına ve hatta oradan faşizme kadar, Bonapartizmden patrimonyalizme kadar birbirinden farklı siyasal arayış ve açıklama denemeleri söz konusu olmakla beraber kamu ilişkileri ve kamu hukuku düşüncesine ilişkin ayrıntıların odağa alındığı bir girişimden pek söz edilemez.

Buna karşılık, özgün nitelikteki Alman, Fransız ve İngiliz kamu hukuku örnekleri gibi "Türk Kamu Hukuku"nun da son 20 yıl içinde giderek bir "hikmet-i hükümet" hukuku olarak anlatılabilme imkânları artmaktadır. Fakat, bu adlandırmanın kendisinin bir bilgi ve bilim çerçevesi olmaktan çok bir liberal eleştiri alanı olarak doğması nedeniyle yalnızca bir muhalif yansıtma özelliği taşımaya başladığı hatırlatılmalıdır. 12 Eylül 1980 döneminin

akabinde işlevsel ve anlamlı olan bu adlandırmanın bugün için iki temel sorunundan bahsedilebilir. "Hikmet-i hükümet" terkibi, ilk olarak, bir tarihsel devlet analizinin kamu hukukunu işgal ettiği ön varsayımıyla var olur. Buna göre hukuk dışı bir alanın haklar alanını kuşattığı iddiası öne geçmekte ve bu itibarla da hukuka tâbi kılınması gereken bir tarihsel meseleye işaretle kullanılmaktadır. Kısaca hukuk devletinin dışına terk edilen tarihsel sorunları toparlar bu adlandırma. Dolayısıyla bir hukuki alana değil, tam tersine hukuk dışı bir tarihsel birikim alanına ve hukuk aleyhine aşırı gelişmiş bir devlet manevrasına işaret etmektedir. Böylece "hikmet-i hükümet" hukuk açısından bir "kıskaç", bir "tehdit" haline gelir. Oysa, bu, hukukun siyaset ile ilişkisini anlamaya uygun bir yaklaşım olmadığı gibi Türk Kamu Hukuku içindeki ilerde anlatacağımız kanun ve kanuncu geleneği doğru biçimde anlamayı da tehlikeye düşürücü bir nitelik taşıyabilecektir. "Tarihsel" olanın "hukuk" olamayacağı varsayımı liberal yaklaşıma ait bir iddiadır ve bu yaklaşım hukuk ve siyasetin tarihsel-toplumsal bütünlüğünü görmeye engel oluşturur. "Hikmet-i hükümet" yaklaşımının ikinci önemli sonucu da burada ortaya çıkar. Hikmet-i hükümet terkibi bilimsel adlandırma çabalarını üstlendiği ölçüde hukuksal örgünün gerçek ayrıntılarını ve inceliklerini görmeyi engellemekte ve aynı ölçüde karşı duruş, çok genel ve geçiştiren bir itirazın ötesine taşınamamaktadır. Böylece Türkiye'de hukukun devlet ile girdiği özel ilişkinin, yani "devletin özel bilimi"nin boyutlarını ve sonuçlarını görerek bir hukuksal yüzleşmeyi ve dahası siyasal derinleşmeyi geliştirmemiz zorlaşmakta hukuksal etkinliği müzakere dışında bırakmamız gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Burada işaret ettiğimiz nokta, Cumhuriyet iktidarının kamu hukuku alanının bilgisine dair entelektüel çabaları hazırlayacak bir kuramsal girişimin ve adlandırma düzeninin geliştirilmesi ihtiyacıdır. Biz bu konuda diğer kamu hukuku tecrübelerinden (Alman "genel devlet kuramı", Fransız "kamu hukuku" ve İngiliz "siyaset bilimi") ayırt edilmek üzere "Türk Devlet Bilimi" adlandırmasını öneriyoruz. Bununla kastettiğimiz Cumhuriyet'in kurucu Kemalist iktidarının resmî kamu hukuku düşüncesidir. Türk devlet bilimi adlandırmasının, bu düşünce alanının örgüsü ve örgütleniş biçimine, kapsam ve içeriğine ve bunları bütünsel bir anlatıya dönüştüren temel paradigmanın algılanmasına uygun düşen, kuşatıcı bir adlandırma olduğunu düşünüyoruz. Bu çalışma bütünüyle bu özgün bilim alanının inşasına dair süreçlere yönelmekle beraber Türk devlet bilimine "bilimsel" özelliğini veren birkaç noktanın burada erkenden ifşa edilmesi gerekiyor. Bu noktada Türk devlet biliminin en önemli özelliği kendi normatif dünyasını bütün bir sosyal dünyanın karşılığı olarak yerleştirmesidir. Tersinden söylemek gerekirse, kendi siyasal gerçekliğini bir "hukuk" kuramı biçiminde dayatmaktadır. Dolayısıyla, Cumhuriyet'e ait bu bilgi alanı, bütün bir toplumsal, siyasal hayatı karşılayan tek bir kültürel, siyasal, ideolojik ve teorik dilin üstlenilmesi anlamına gelir. Bu nedenle Türk devlet bilimi, akılcı ve bilimsel özelliğinde ısrarlı olmuştur. Bu anlamda, Kemalizmin normatif beyanları ile tarihsel gerçeklik arasındaki ilişkiye dair bütün yarışan iddiaları saf dışı bırakma yoluna girmiş, bu yolla da esas ideolojik çekirdeğini oluşturan Atatürk ilkelerini katileştirmek ve mutlak bir "kamu"ya dönüştürmek suretiyle farklı kuramsal girişimleri önleyen bir içerik edinmiştir. Hukuk alanı kuramsal bir bağımsızlık kazanamamış, kendine ait bir tarihsel çizgi oluşturamamıştır. Bu çok net olarak şu demektir. Cumhuriyet'in kamu hukuku bilgisinde "hak" kuramı ile bir "siyasal dönem" öyküsü iç içe geçmiş, çok garip bir biçimde aynı anlam-

ları üretir olmuşlardır. "Hak" ve "hukuk"u anlamak için Türk inkılap tarihine ve Atatürk ilkelerine bakılmaktadır. Dolayısıyla belirli bir tarihsel dönem bütün bir hukuk kuramını karşılayabilir olmaktadır. Kemalist (Türk) kamu hukukuna "devlet bilimi" özelliğini veren nokta tam da buradadır.

Kemalizm ve Türk Devlet Bilimi: Başlangıç Hükümleri

Türk devlet biliminin "hukuk" alanı ile "siyaset" alanı arasında kurduğu ilişki çok dikkat çekici ve özgül bir kurgunun üzerine oturur. Bu kurgu, Türk devlet biliminin, "hak" alanı ile "siyaset" alanı arasında yukarıda belirttiğimiz gibi tarihsel bir bağ yaratmış olmasıdır. Bu durum, hukuk alanının siyasetin tarihsel ikliminden özgülleşememesi ve kuramsal bağımsızlık kazanamaması gibi bir sonuç doğurur. Bu nokta da Türk devlet bilimine has iki çok özel ve dikkate değer durumu saptayabiliriz. Bunlardan birincisi, Türk devlet biliminde "kanun"un daimi biçimde "siyaset"e eşlik etmesidir. Yani, "hukuk", "siyaset"i bütünüyle içine almaktadır. Siyasetin dolaşım alanını, uzanımlarını ve sınırlarını belirlemektedir. Hukuk, siyasete bir varlık alanı kazandırmaktadır. Dahası Türk devlet biliminin bağlı olduğu Kemalist "devrim", ilginç biçimde bir hukuk/kanun devrimidir. Bu çelişik bir durumdur. Başka deyişle Türk devlet bilimi hem "kanuncu" hem de "devrimci" olmaktadır. Ama bu çelişkinin sonuçlarını ikinci önemli vasfıyla aşar. İkinci nokta, Türk devlet biliminin, Türk inkılap tarihi ve Atatürk ilkeleri ile kamu hukuku arasında onsuz olmaz, biricik ve tek zorunlu bilimsel ilişkiyi sergilemesidir. Böylece hukuk kuramı Kemalist ideoloji ile eşleşmekte, iç içe geçmekte ve özdeşleşmektedir. Dolayısıyla hukuk, siyaset açısından araçsallaşırken, hukuk siyasete kendine yeter, ama yine de çok sınırlı bir varoluş alanı sağlar. Bu iki önemli özellik, Türk devlet bilimini mantıksal olarak tutarlı, tarihsel olarak uyumlu hale getirir; buradan da siyasî bir veraset, ideolojik bir harita ve tarihsel bir görev edinir. Şimdi bu iki önemli özelliği biraz daha açıp arkasından daha özgül vasıflara doğru açıklama çabamızı ilerletmemiz gerekiyor.

Kanun ve İnkılap

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Türk devlet biliminin ilk önemli özelliği Cumhuriyet'in inkılapçılığı ile kanunculuğu arasındaki siyasî ilişkide bulunabilir. Türk devlet bilimi, bu iki çelişik noktanın özgün biçimlerde bir araya getirilmesidir. Yeni Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı sürecinden başlayarak Cumhuriyet'e geçiş ve Cumhuriyet reformlarına ilişkin atılımlarının "siyasallığı"nı neredeyse bütünüyle "kanun"un belirliyor olmasının Türkiye'de ilginç bir muhafazakârlık-ilericilik ve kopuş-süreklilik bağlamları yarattığı söylenebilir. Aslında Osmanlı reformculuğunun temel niteliklerinden birisi, tıpkı Cumhuriyet gibi, kanunculuğu idi. Modernleşmenin asıl taşıyıcı-aracı yapıları "kanun" biçimini alıyor, bir anlamda "siyaset" "kanun" ile özdeşleşiyordu. Bu nedenle ıslahat ya da reform ile kanun ve kanunculuk arasında çoğu zaman zorunlu bağlantılar kuruluyor, hatta Mithat Paşa gibi liberal reformculardaki bu yaklaşım bütün bir siyasetin tarihsel ve toplumsal temellerinden sıyrılarak yalnızca kanun ve anayasacılık gibi hukuksal bir dilden ibaret olarak görülmesine yol açıyordu. Bu durum diğer bazılarında ise Cevdet Paşa gibi daha muhafazakâr ve tutucu bir yenileşme ve geçmişle barışık bir kanun anlayışının belirginleştirilmesini (Chambers, 1997: 93-111) sağlamıştır. Bu anlayıştan bakıldığında hukuk ve kanunun devlet iktidarı karşısındaki bağımlı ve işlevsel niteliğinin Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinin temel bir vasfı olduğu söylenebilir. Böylece kanun, devletin kendi geleceği açısından araçsal bir

anlam edinir. Fakat daha ilk elde bu duruma aldanarak kolay bir sonuca gidilmemelidir. Kanunun araçsallaştırılması, Türk kamu hukukunda kanunun basit bir tarihsel veri olmasına yol açmaz. Tersine hem iktidar hem de muhalefet açısından siyasetin sürdürüldüğü temel bir havzaya dönüşür. Burada ilginç bir biçimde tüm siyasal taraflar kendilerine aynı zamanda kanun içinde anlamlar üretmektedirler. Bu şu demektir: Taraflar siyasal eylemlerini iktibas ve kanunculuk ile geliştirmektedirler. Ama aynı zamanda bu iktibas ve kanunculuk kendine ait bir dinamizm ve yetkinlik alanı yaratır. Kanun ve hukuk meseleleri tartışmaların temellerine doğru yerleşmeye başlar. Oralardan da temel gündemlere yerleşir, bir siyasal meşgale üretir. Bu durum gerçekten ilginçtir. Şundan ilginçtir ki, sıradanlaştırılmış ve araçsallaştırılarak muhtevası alınmış olan bir yasal alan kendini araçsallaştıran güçlerin varlık alanlarını incelterek, geliştirerek pekiştirmekte ve ilerletmektedir. Türk devlet biliminin önem ve değeri tam da buradadır. Siyaset –ve "inkılap"– "kanun" ile yapılır. Kanun ise siyasete kendi içinde bir "varlık" alanı kazandırır. İlerde göreceğimiz gibi bu durum Türkiye'de devlet biliminin gücünün olduğu kadar siyasetin çıkışsızlığının nedenlerinden birisini teşkil eder. Bu anlamda, böyle bir kanunmerkezcilik Türkiye'deki inkılapçılık, laiklik ve bununla bağlı olarak "türban sorunu", milliyetçilik vb. gibi siyasal meselelerin tamamen yasal bir meseleye indirgenmesine de yol açmaktadır. 1980'lerden itibaren başlayan "türban sorunu"nu tam da bu algı kalıplarına dair bir sorun olarak görmek gerekir. Yine "türban sorunu" gibi 765 sayılı TCK'daki 141-142 ve 163. maddeleri ile yeni TCK'nın 301. maddesinin sorun olma niteliğinin de tamamen "kanuni" sınırlarda daraltılarak toplumsal ve siyasal meselelerin zengin çeşitliliğinin kanunun okuma düzenine indirgenmesini ve topluma ait bütün siyasal-sosyal işlemlerin devlet iradesi karşısında hızla etkisini yitirmesini de bu zihniyetin sonuçlarına eklemek gerekir.



Deniz Gezmiş, yakalandıktan sonra. "Deniz"in Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan'la beraber asılması, sağ siyasetin kahvehane sohbetlerinde, 27 Mayıs'tan sonra DP'li Menderes, Zorlu ve Polatkan'ın idam edilmesine atıfla, "sol"dan alınan bir rövanş olarak yorumlanabilmişti. Buradaki kısasçı "mantık", aynı zamanda, dönemin politik kutuplaşmasına dair bir fikir verir.

Bu zihnî yapı toplumsal ve siyasal tüm meselelerin bir kanunun örgüsü içine alınmasına, aynı kanun örgüsüyle yeniden kurulmasına, oralarda yeniden yaratılmasına, bir sorun haline getirilmesine ve yine o zihnî yapı içerisinden halline, kısacası neredeyse bütün bir hayatın kanunun, bir normatif seslenme biçiminin niteliğini kazanmasına yol açıyor. Böylece hukuk, yalnızca yasal bir alan olarak yaratılmakla kalmıyor, aynı zamanda "kanun koyucunun iradesine" dönüşerek iktidara teslim ediliyor. Osmanlı'daki kanuncu geleneği devralan Türk devlet biliminin geliştirdiği ve yaygınlaştırdığı en önemli zihnî yapı işte tam da buradadır. Bu zihnî yapı iktidar-muhalefet ilişkisinin

ve yaklaşımlarının da tamamen bu kanuncu yaklaşıma teslim edilmiş olması sonucunu getirmektedir. Bu durum siyasal pratiğin yasal bir tartışmaya hapsedilmesi kadar yasal metinlerin tamamen devlet iradesine öncelik veren modernliğin ilk ve erken dönemlerindeki rasyonalist yaklaşımın öne çıkarılmasını da doğurur. Diğer yandan hukuktan tarihsel ve toplumsal temeller ile kişisel siyasal görüş ve tercihlerin çıkartılması Türkiye'deki liberal muhalefetin de sade bir "kanuncu" gelenek olarak var olmasını sağlamıştır. Türk devlet biliminin Osmanlı'dan devraldığı ve olgunluğuna vardırdığı bu yaklaşımın bugüne kadar sürdüğü söylenebilir. Bugün, kuşkusuz ki, birbirlerinden farklı noktalardan hareket etmek üzere Mehmet Altan, Levent Köker ve Ayşe Kadıoğlu gibi liberal düşünce sahiplerinin Kemalist geleneğe muhalefetinin ana yapıları da yine "kanun"da gizli bulunmaktadır. Çok kabaca Türkiye, Avrupa Birliğine girerek, Avrupa kanunlarını iktibas ederek siyasal iktidarını dönüştürecektir. Bu kesimlerin "hukuk devleti" mücadelelerinin siyasal temellerinde ciddi bir sorun bulunmaktadır. Buna karşılık daha sağlıklı ve hukukun siyasal ve tarihsel temellerine vurgu yapan bir başka yaklaşımın giderek güçlendiği de görülmektedir. Bu yaklaşım, Ali Bayramoğlu ve Etyen Mahçupyan gibi yazarların hukuksalın siyasal temellerine yaptığı vurgu üzerine ilerlemektedir. Bu yaklaşıma göre hukuk devleti mücadelesi bir kanun iktibası değil yerel-tarihsel ve siyasal bir anlam taşır (Mahçupyan, 2000: 150-154) ve Türk devlet biliminin kanun-merkezli zihniyetine karşı ciddi bir tehdit potansiyeli içerir.

Sonuç olarak yasal alanın araçsallaştırılması ve kanun-merkezli zihni yapı Kemalist kamu hukuku düşüncesinin veya diğer adlandırma biçimiyle Türk devlet biliminin ilk ve en önemli unsurlarından birisini veya birincisini sergiler.

Kamu Hukuku-İnkılap Tarihi Özdeşliği

Türk devlet biliminde saptanacak ikinci önemli durum ise Türk İnkılabı dersleri ile Kamu Hukuku dersleri arasında biricik ve kopmaz bir kuramsal bağ oluşturulmasıdır. Bu aynı zamanda, kamu hukukunun Türkiye'de başka türlü yapılamaz, yani Türk İnkılap dersleri olmaksızın yürütülemez bir etkinlik haline dönüştürülmesine de yol açar. Bu durum "Türk İnkılabı" derslerinin 1935 yılında bütün fakülte ve yüksek okulların son sınıflarına konulmasıyla gerçekleşir (Peker: 1984: 9). Bu dersler, öncelikle Bozkurt ve Peker gibi kurucu kadro tarafından verilirken giderek Yavuz Abadan, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu gibi kamu hukukçularınca devralınmaya başlanır. Zaman içinde "Türk İnkılabı" dersleri ile Kamu Hukuku dersleri arasında zorunlu bir bağlantı oluşur; kavram ve ilgileri iç içe geçmeye başlar. Türk devlet bilimine asıl kimliğini veren noktalardan ikincisi, bilimsel-disipliner alanın ihlali niteliği taşıyan işte bu birleşmedir. "Tarih dersleri" ile "hukuk dersleri" ilginç bir biçimde ortaklaşmaktadır. Türk İnkılap tarihinin ana dönemeçleri; Kurtuluş Savaşı, Cumhuriyet'in ilanı, Cumhuriyet Halk Partisi'nin kuruluşu, devrimler ve Atatürk ilkeleri: Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, laiklik, devletçilik, inkılapçılık ile "hak", "vatandaşlık" alanları arasında doğrusal ve tekçi bir bağlantı oluşur. Sonuç olarak 1930'larda şekillenen Türk kamu hukuku düşüncesi yakın dönemin anlamlandırılması çabasında önderliğin hazırladığı ilkeleri başlangıç noktası olarak bulmuş, onu kamusal misyonu olarak belirlemiştir..

Ve bu asgari şartlardan hareketle artık kendi özgün vasıflarını teker teker belirginleştirme gayretine girer.

Türk İnkılabı ve Kamusal Görev

Türk devlet biliminin ilk kurucuları açısından, Cumhuriyet, Batılı inkılapçı örneklerden münezzeh bir inkılap tarihi öz-

günlüğüne sahiptir. "Türk kamu"sunun hukuka yüklediği ilk görev ise bu tecrübenin özgün anlamlarını pekiştirmek ve bunlara refakat eden kurumsal refleksler oluşturmaktır. Bu noktada Recep Peker, Türk devlet biliminin kurucu önderliğini M. Esat Bozkurt, Afet İnan, Falih Rıfkı Atay, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Vasfi Raşit Seviğ vb. gibi çekirdek bir grup ile paylaşır. Onun 1934-35 yılında üniversitede verdiği derslerden oluşan "İnkılap Dersleri" ise Türk devlet biliminin ilk telif eserlerinden sayılmalıdır. Peker'e göre, Türk inkılabı "büyük evrensel bir hadise"yi temsil eder. Peker, bir "güneş gibi dünya ufuklarına" doğan Türk inkılabından önceki devrin Türkler için nasıl bir karanlık olduğunun tasvirini de yapmıştır. Osmanlının "öz unsuru" olan Türkler ezilmiş ve harcanmış, yüzyıllarca Batının bilgi ve bilim dünyasından uzak kalmışlardır. Türk inkılabı, bu "durgunluk" içinden doğrulmuştur. Ama Türk inkılabını geçmişin tehdidinden korumak da gerekir: "... büyük bir sıcaklıkla davaya yapışıp sökülen şeylerin geri dönmemesini, konan şeylerin yaşamasını, yerleşmesini temin edecek bir sistem kurmak ve işletmek de inkılabın değişmez şartıdır. Bu şart olmadıkça fenalıkların, geriliklerin... yerine iyiliklerin ve ileriliklerin... konması gelip geçici bir hadise değersizliğine iner ve eski fenalıklar daha geniş tahrip tesirleriyle geri döner." (Peker: 1984: 18) Buradaki "karanlığın geri dönüşü" Türk devlet biliminin sürekli olarak kendine hatırlattığı asli bir uyarıcı olmuştur. Buna karşı ise "inkılabın korunması ve ebedileştirilmesi için" bilgi ve inancın bir araya geldiği bir şuurla davranmak gereklidir. Dolayısıyla Türk devlet biliminin kurucularından Peker'de Türk inkılabı, padişahlık-Cumhuriyet geriliminden daha fazla hurafe ile bilim, bağımlılık ve istiklal gerilimini taşır, kamuya ek işlev ve görevler yükler. Dolayısıyla Peker, Türk inkılabının özgünlüğünü daha derinlere kadar götürmek arzusundadır: "Türk inkılabı, yalnız siyasal veya ekonomik bir rejim değiştiren bir hareket değildir. O, ulusal, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşayışın bütün derinliklerinde aynı zamanda tesirler yapmış olan inkılaptır. Hatta günlük hayatımızdaki alışkanlıklar bile Türk inkılabının tesiri altında yenileniyor." (Peker, 1984: 19) Peker'in burada temellerini attığı çerçeve Türk inkılabına ait resmî devlet biliminin temel görev tanımlarını oluşturmakta ve belirginleştirmektedir. O görev de "kamu" ve "hak" gibi hukuksal alanların Cumhuriyet'in varlığına dair özgün bir tarihsel işlevin içine çağrılmasıdır. Hukuka ilk görev bu noktada verilir: Kurulu iktidarın korunması ve kollanması görevi.

Laikçilik

Türk devlet biliminin kurucu Kemalist irade –ve onun "altı ok"u– yoluyla edindiği görevlerden en temel olanı; Cumhuriyet'in geri kalmış ve daha önemlisi dinsel-teokratik baskılarca geri bıraktırılmış bir dünyanın karanlığından sıyrılmış olduğu iddiasını devralmasıdır. Bu, ona aydınlanmış, akıl ve bilimin yol gösterdiği tarihsel bir misyon bahşeder. Türk devlet biliminin bundan kamu alanına dair özel bir ders çıkarması ise kaçınılmazdır. Bu nedenle, Türk devlet bilimi, kamu alanının, siyasal iktidar yapısının ele geçirilmesiyle yetinilemeyecek, özellikle taşraya, dinsel ilişkileri saklayan tüm toplumsal birimlere kadar ulaştırılacak bir aydınlanma heyecanını taşıma dersleri çıkarmayı zorunlu kılacaktır. "Türk kamu"sunun en önemli görevi ise bu aydınlanma misyonunun temel geçitlerini belirleyerek geliştirmek, örgütlemek ve "vazifeye hazırlamak"tır. Türk laikliğinin dinsel kurumların etkinlik ve işlevlerine ortak olmasına yol açan ve faal bir sektör olarak kurulmasını sağlayan, onu hem geçmiş bir dünyanın karanlığı karşısında işlevsel kılan hem de geleceğin aydınlanmış dün-

yasının başlıca uğraşı ve mücadele alanı olarak planlayan şey de budur. Dolayısıyla dinsellik alanı, Türk devlet bilimi açısından yalnızca gelenekle mücadele etmenin arenası değildir. Aynı zamanda o mücadelenin malzemesidir de. Osmanlı iktidarının zihnî geleneklerinden kurtulma zorunluluğunun yarattığı pratikler yeni Cumhuriyet iktidarında daha geniş bir toplumsal başarının hak edilmesi hevesi olarak da genişleme göstermiştir. Bu ise dinsel alanı, Cumhuriyet iktidarı açısından çift yönlü bir ilginin konusu yapar: Birincisi geçmiş "karanlık günler"in heveslerini taşıyan bir Truva atı olarak din ve ikincisi ise toplumsal-kültürel faaliyetin konusu olarak din. Bu sayede, Cumhuriyet iktidarı veya onun kamu bilgisi düzenini üstlenen Türk devlet bilimi, dinsel alanın tartışmalarına içerden bir ortak olarak da hak iddia etmeye, dinin ve dinsel pratiklerin tayinine kadar uzanan bir fetva alanına heveslenmeye başlar. Bu durum, Türk devlet biliminin bugüne kadarki pratiklerini anlamak için önemli bir anahtar özelliği taşır.

Atatürk Dersleri

Türk devlet biliminin antolojisinde en esaslı nokta olan Atatürk biyografisi ve dersleri, kurucu irade ve önderliğe özel bir vurgunun da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Türk devlet biliminin "tek adam kültü" ve milliyetçilik vurgularını geliştirenlerin başında ise Mahmut Esat Bozkurt gelir. Bozkurt, Türk inkılabı ile Mustafa Kemal Atatürk arasındaki zorunlu ilişkileri Türk devlet biliminin bütünsel anlatısı içine yerleştirmiş, Cumhuriyet'in kuruluş ve kurtuluş süreci ile Atatürk biyografisi arasında kaçınılmaz bir bağ yaratmış, bunu kamu hukuku düşüncesi içinde pekiştirmiştir. Bozkurt'a göre, tarih, birçok tarihsel sebebin itkilerini kendi varlığında toplayan "büyük adam"ların eseri olarak ortaya çıkar (Bozkurt, 1967: 376-379). Türk inkılabı ise Atatürk ve arkadaşlarının bir eseridir. Bu yaklaşım zaman içinde giderek genişleyen bir "Atatürk edebiyatı"nı ortaya çıkaracaktır. Ama burada asıl önemli olan şey Türk devlet bilimine kurucu tarihsel ilişkileri aşan bir "önderlik müjdesi"nin tevdi edilmesi ve kurucu liderin giderek Cumhuriyet'in kamu alanının üzerine yerleştirilerek devlet biliminin yeniden üretiliş koşullarına yeni bir "şart" olarak getirilmiş olmasıdır. Bu şart, Türk inkılabı çalışmaları ile Mustafa Kemal Atatürk çalışmaları arasındaki kopmaz ilişkinin kurulmasıdır. Bu durum, Türk devlet biliminin dokunulamaz yapılarına da işaret etmektedir. Vasfi Raşid Seviğ, bu durumu döneminin en canlı ve heyecan yaratan devlet modelini oluşturan "faşizm dersleri" ile birleştirerek özgün biçimde anlatabilmiştir: "Atatürk'ün kudreti muhtar idi. Yani başka hiçbir kuvvete muti ve tâbi değildi. Çünkü şef, şeflik kudretine... yalnız kendisine mahsus olmak üzere ve başkasının iştirakine imkân vermemek suretiyle maliktir (...) Şef, şeflik kudretini kullanırken herhangi bir makamın ne inisiyatifine, ne tasvibine, ne kontrolüne, ne de rekabetine tâbi kalamaz." (Tanör, 2008: 40) Bu sözler dünya tarihinin çok özgün faşist dönemeçlerinin dilinden ve özellikle Alman Nazi hukukçusu Carl Schmitt'in ifadelerinden çalıntı ise de Türk devlet biliminin esaslı kaynaklarından ve dahası kamusal-hukuksal etkinliği olan önemli birisine aittir. Dolayısıyla, Atatürk'ün biyografisi ile söylev ve demeçlerinden oluşan özel bir yorum alanının oluşumuna işaret etmektedir. Bununla, kamu hukuku çalışmalarına sonraki kuşaklarca da takip edilecek olan bir seçkinci ve "Atatürkçü" çizgi önemli bir miras olarak bırakılacaktır. Türk devlet biliminin önemli folklorik malzemelerinden birisinin Atatürk figürü olduğu böylece ortaya çıkmaktadır.

Milliyetçilik ve Hukuk

Türk devlet biliminin önemli özelliklerinden bir diğeri de "vatandaşlık" esaslı



Ahmet Necdet Sezer, Anayasa Mahkemesi Başkanlığı sırasında (1998-2000) temel hak ve özgürlüklere görece duyarlı tutumuyla dikkat çekti. Cumhurbaşkanlığı dönemindeyse (2000-2007), giderek, hukuksal-politik tutumu yanında edâsıyla da bir "yargıç muhafazakârlığı" profili çizecekti.

olmaktan çok "vatandaşlık" ile "Türklük" arasındaki özdeşliğin hassas bir kamu hukuku diline aktarılmasına dayanmasıdır. Türk devlet bilimi, birçok defa Türk inkılabının yarattığı yeni bir "vatandaş"tan bahseder. Ama ondan bahsettiği her noktada aynı zamanda "Türklük" kavramını da tanımladığını göstermiştir. Bu durum hukuk düzeni ile millî kültür arasında doğrudan bir ilişki yaratır ve sonraki dönemlerde defalarca görüldüğü üzere Türk devlet biliminin en özgün çelişkilerinden birisini ortaya çıkarır. Bu çelişki, hukuk düzeninin vatandaşlığı aşan bir "Türklük" kavramıyla çalışıyor olmasıdır. Lozan Antlaşmasının yorumlanmasından azınlık vakıfları tartışmalarına ve oradan da "anayasal vatandaşlık" meselesine kadar birçok alanda bu çelişkinin sonuçları gözlemlenebilir. Hukukun etnik bir özelliği ayırt ederek çalışması kendi içinde çelişik bir kültürün doğmasına da yol açmıştır. Hukuk düzeni bir yandan eşitliğe dayalı olan kaçınılmaz bir vatandaşlık tanımıyla bütünlüğünü ve gerçek anlamını bulurken, aynı anda bir millî kültür, millî dil ve millî din alanına çekilmek suretiyle kendine ayrı bir çekirdek hukuk düzeni kurmak yoluna girmektedir. Çelişki bu iki noktanın ayrı toplumsal bütünlüklere ve kapsama işaret etmesi ve kendi içinde yabancı-yurttaş, istisna-kural belirlemelerinin daimi bir hal almasına yol açmasıdır.

Türk hukuk düzeni açısından bu durumun bir başka sonucu daha vardır ki bu da, "haklar" ile "devlet" arasındaki ilişkinin yalnızca kültürel ve etnik sınırlarla çalışmasının ötesinde doktriner siyasî bir zemininin de bulunmasıdır. "Hak" ve "devlet" arasındaki ilişkide, Türk devlet bilimi, ikincinin lehinde oy kullanır: "Kamusal haklar mı devlet sınırı içindedir, yoksa devlet otoritesi mi kamusal hakların sınırı içindedir? Burasını anlatmak için parti bu kamusal hakların ancak devlet otoritesi sınırı içinde bulunduğunu açıkça söylemekle, ulusun en

büyük hakkı olan egemenliği kurduğunu anlatmak istiyor. Zira kamusal haklar ferdidir. Fert ise ölezdir. Devlet bu fanilikten sıyrılmış sonrasız bir varlıktır." (Aykut, 1936: 12). Dolayısıyla, Türk devlet biliminin tanımladığı kültürel-etnik temeller hak ve ferdiyet gibi devlet dışı alanlarda dağılan bir siyasal-hukuksal anlamı içermemekte, tam tersine, Rousseaucu anlamda kendini içeren toplumsal grupların varlığını aşan ayrı bir siyasî bütünlüğe işaret etmektedir.

Cumhuriyet'in kamu hukuku düşüncesine dair yukarıdaki başlıklar asgari şartları sağlamakta, Kemalist Cumhuriyet'in hukuk ile siyaset arasındaki ilişkiye dair kavram ve tecrübelerini özetlemekte ve yine hukuk ile siyaset arasındaki ilişkilerin asli boyutlarıyla tayin ve tarif edildiği bağlamları oluşturmaktadırlar. Şimdi, bu kamu hukuku alanının bugüne kadar ayrıntılı biçimlerde örgütlenmesini devralan Türk devlet biliminin gelişimine bakabiliriz.

TÜRK DEVLET BİLİMİ VE DÖNEMLER

Türk devlet bilimi, önderliğin (Atatürk) siyasî tecrübelerini ilkeselleştiren "altı ok" ve kurucu devlet adamlarının siyasî demeçlerinden beslenen ilk derlemeler dönemi hariç tutulursa üç farklı kuşağın bilimsel girişimlerine yön vermiş ve bugünlere kadar kuramsal bütünlük ve etkinliğini koruyabilmiştir. Cumhuriyet'in ilk döneminde Mahmut Esat Bozkurt (Adalet Bakanı), Sadri Maksudi Arsal (ilk "Türk Hukuk Tarihi" öğretim üyesi), Şükrü Baban (Babanzade Şükrü Bey: Mülkiye Mektebi Müdürü), Cemil Bilsel (Ankara Hukuk Mektebi Kurucusu ve ilk Müdürü), Emin Erişirgil vb. gibi önemli devlet adamlarınca başlatılan düşünsel çabalar giderek Recai Galip Okandan, Tahir Taner, Ali Fuat Başgil, Orhan Münir Çağıl, Sıddık Sami Onar vb. gibi kamu hukukçularıyla beraber hukuksal düşünceye şerhedilmiş; Yavuz Abadan, Tahsin Bekir Balta, Hüseyin Nail Kubalı, Tarık Zafer Tunaya, Hamide Topçuoğlu, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Bülent Nuri Esen vb. gibi Cumhuriyet'in birinci kuşağıyla olgunluğunu bulmuş ve sonradan Bahri Savcı, İlhan Arsel, Muammer Üçok, Turan Güneş, Seha L. Meray, Lütfi Duran, Münci Kapani, Mümtaz Sosyal, Coşkun Kırca vb. gibi ikinci kuşak isimlerle güçlenmiş; Fazıl Sağlam, Cem Eroğul, Server Tanilli, Bülent Tanör, Sami Selçuk vb. gibi hukukçu entelektüeller yoluyla yeni terkip ve denemeler kazanmıştır. Hepsi de hukuk-siyaset meselelerinin ortak bağlamında düşünce üreten sayısız entelektüel figür kendi kamusal sözlerini Türk devlet biliminin temel paradigmaları üzerinden anlamlı hale getirmişlerdir. Bu kuşaklar Türk devlet biliminin "altın çağı"na ait, birbirini yetiştiren, besleyen ve takip eden bir bilim adamları grubunu ve bunlara ait olan "Cumhuriyet paradigması"nı yükselten kuşaklar olarak, üç ayrı kuşağın kamu hukuku tecrübelerini birbirinden ayrı toplumsal, kültürel iklimlerde ortaya koyarlar.

Bu kuşakların entelektüel girişimlerine ansiklopedist bir bakış bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ama bu isimlere panoromik bir bakış, Türk devlet biliminin ne kadar geniş bir alan ve üslubun içinde dağılarak ilerlediği, yeni bağlamlar edindiği ve tarihsel meseleleri hakkında yararlı bir izlenim oluşturacaktır. Bu noktada Cumhuriyet'in hukuk düşüncesi içindeki millî atılımlarına örnek verilecek çabalardan birisi olarak "Türk Hukuk Tarihi" alanının kuruluşu ve bilimsel bir disipline yöneltilmesi gösterilebilir. İlk ders 1925'te Ankara Hukuk Mektebi'nde Tatar göçmenlerinden olan Sadri Maksudi Arsal tarafından verilmiştir. Arsal bu dersi, büyük oranda Türklerin Orta Asya bilgisiyle oluşturma yolunu seçmiştir. Devlet biliminin ilk kuşağından Başgil, Okandan gibi kamu hukukçuları devlet, hukuk ve

bunlara bağlı meseleleri geniş bir müktesebatla ele almışlar ve kamu hukukunda entelektüel emeğin yoğun olarak harcandığı bir dönem yaşanmıştır. Ali Fuat Başgil siyasal faaliyetlere giriştiği son dönemlerinde daha "özgürlükçü" bir kamu hukuku geleneğini zorlarken, Okandan'ın Cumhuriyet'in geriye doğru amme hukuku tarihinin çıkartılması ve daha önemlisi yeniden tashih edilmesindeki çalışmaları ile Batı hukukunun çağdaş geleneklerine dair vukufiyeti dikkat çeker. Orhan Münir Çağıl dönemine göre ileri bir Kant okuması geliştirirken, Tarık Zafer Tunaya tarihsel araştırma yetkinliğini kamu hukukuna taşıyabilmiştir. Bülent Nuri Esen Türk devlet biliminin önemli savunularından birisini oluşturan "anayasal devlet" tezini geliştirirken, Hüseyin Nail Kubalı ve Onar "seçkinci" niteliği kuramsal bir temele kavuşturmuşlardır. Tunaya gibi Seha L. Meray da hukuk içinden sosyoloji ve siyaset bilimi okumalarını geliştiren kişilerin başında gelir. Bahri Savcı, İlhan Arsel ve Hıfzı Veldet Velidedeoğlu ise Cumhuriyet'in laiklik vurgularını "irtica tehlikesi"ne taşıyarak irtica tehlikesinin teorik ve ideolojik bütün veçhelerini bugünkü kullanımının çok daha ötesindeki bir noktaya kadar geliştirmişlerdir.

Türk Devlet Biliminin İlk Kuşağı: Sahabeler ve Akademisyenler

Bu dönemde Türk devlet biliminin kendisine ait bir bilim adamları grubu oluşmuş ve ilk bilimsel ürünlerini vermeye başlamışlardı. Gençlik ve olgunluk dönemlerini Cumhuriyet'in kuruluş heyecanı içinde bulan ve milliyetçi-İttihatçı maariften edindikleri ilk kamu bilgilerinin en sonunda millî devlete tekamül ettiğini kendi hayatlarında tecrübe eden bu kuşak, entelektüel çabalarını bir "sahabe" tanıklığı ile beraber geliştirmişlerdir. Bu ilk kuşak Cumhuriyet tecrübesinin düşünsel verimliliğine adanmış olan bir bilim adamları kuşağını temsil ederken aynı zamanda önderlik, kurucular ve CHP ile olan "yüz yüze" ilişkileri nedeniyle Türk devlet biliminin imtiyazlı grubunu oluştururlar. Türk devlet bilimi, belirli bir disiplinin, bir bilim adamları grubu emeğinin ve birbirinden farklı kuramsal girişimlerin bilimsel doğasını kurucular ve öndere yakın olan bu kuşak ile kazanır. Bu kuşağın, bir başka yandan bakıldığında, asli çabalarının 1924 Anayasası'nın kamu bilgisini belirginleştirmeye adandığı, bu sürecin Demokrat Parti iktidarına kadar sürdüğü, bu dönemle beraber bu kuşağın kamu hukukçuluğu pratiklerinin kurumsal bir çözülmeye uğradığı söylenmelidir. Bu kurumsal çözülme 1961 Anayasası'nın bu birinci kuşak bilim adamlarına havale edilmesi ve bütün hukuksal birikimlerini bir asli-kıdemli sahiplik duygusuyla yeni anayasanın inşasına aktarmalarıyla yeniden kendini tamir edebilmiştir.

Türk devlet biliminin bu ilk kuşak kamu hukukçularının önemli özelliklerinden birisi, Bülent Tanör'ün vurguladığı gibi seçkincilikleri olmuştur (Tanör, 2008: 41). Bu özellik, kamu hukuku çalışmalarını ekonomik, toplumsal ve tarihsel analizlerin yorucu yükünden kurtarmakla kalmamış, Türk devlet biliminde ilan edilmiş "hukuk devleti", "anayasal devlet", "laiklik", "millî bağımsızlık" vb. gibi kazanımlar ile aydın azınlıkların eylem ve düşünüşleri arasındaki bağın tarihselleştirilmesi yoluyla sonuçlandırılan bir kamu hukuku etkinliğini de belirlemiştir. Dolayısıyla seçkin aydınların eylem kapasiteleri kamu hukuku kazanımlarında gelinen noktanın derinliğine ilişkin bir ölçüye dönüşmüş, Osmanlı-Türk modernleşmesinin Cumhuriyet'le bütün mantıksal sonuçlarına ulaşan ilerleyişi aydın ve seçkin önderlerin halka borçlu oldukları bir görevin icrasını hikâye etmek haline getirilmiştir. Kamusal etkinlik, onlar için, tabii ki halkta sonuçlanan bir aydın-seçkin etkinliğidir. Bu nedenle halk

ile seçkinler arasında bir etkileşim aranır. Kamusal eylemin başarısı halkta, seçkinin somut kaynak ve malzemelerini oluşturan kitlelerde görünür. Ama aralarındaki ilişki öğretici ve yön verici bir ilişkidir. Yine de, bazen bu ilişkinin tehlikeli ve riskli bir taban eylemine, geriye ve karanlığa dönüşümün toplumsal damarlarına işaret edilmesi gerektiği de duyurulmuştur. Bülent Nuri Esen'in "sokağın etkisi", "kalabalıktan gelen esintiler" derken (Tanör, 2008: 49) kastettiği tam da budur. Bu yaklaşımın önemli temsilcileri olarak ise Türk devlet biliminin B. N. Esen'den başka iki önemli ismi daha örnek olarak verilebilir. Bu isimler Hüseyin Nail Kubalı ve Sıddık Sami Onar'dır. Kubalı, Türkiye'deki anayasal süreçleri seçkinler önderliğindeki bir "Batılılaşma" olarak göstermekte, Cumhuriyet'i bu Batılılaşma sürecinin radikal bir sonucu olarak kutlamaktadır. Onar'ın tezi de benzer bir seçkinciliğe dayanır. O da Türk devlet biliminin olgunlaşmış cumhuriyetçi, laikçi, milliyetçi tezlerini ilerici aydınların eylemlerinin tarihsel başarısına terfi ettirmiş, halkın bu başarı karşısındaki gerici eylem imkânlarına da işaret etmekten uzak kalmamıştır. Türk devlet biliminin bu iki önemli entelektüel figürünün seçkinci niteliği 1960 sonrası Türk siyasî tarihinin içinde kimi zaman sıradan araçlar durumuna düşmelerine yol açmış; Onar 61 Anayasası'nın yapıcıları arasında yer alırken, Kubalı 1971 darbesini desteklemiş, ekonomik, toplumsal meselelere ilişkin kaygısızlıkları tutarsızlık sorunları yaşamalarını da engellemiştir. Türk devlet biliminin birinci kuşağından sayılması gereken Tahsin Bekir Balta'nın oluşturduğu bir başka ve tutarlı örnekten ise bahsedilmelidir. Balta "anayasayı yapacak kurucu meclisin mutlaka bir genel seçimden çıkması gerektiğini" savunmuş ve bu nedenle seçkin hareketin toplumsal meşruiyet yaratma sorunlarına işaret etmek suretiyle 1961 Anayasası'nın kurucu çalışmasının dışında kalarak bir tutarlılık örneği sergilemiştir. Osmanlı-Türk modernleşmesinin seçkinci bir kamu eylemi olarak okunmasına karşı sınırlı ölçülerde de olsa eleştiriler getiren bu ilk kuşağın bir başka üyesi ise Kamu Hukuku profesörü Recai Galip Okandan'dır. O da diğerlerinden bir ölçüde ayrılarak "kolektivite" unsurunu çözümlemelerine kısmen yerleştirmeye çaba gösterir.

Bu kuşağın içinde güçlü bir akademik tarih araştırma yetkinliğinin bulunduğu da mutlaka söylenmelidir. Recai Galip Okandan bu açıdan Tanzimat'tan İkinci Meşrutiyet'e kadar uzanan sürecin ayrıntılı analizlerini yapmakla beraber, özellikle Tarık Zafer Tunaya, Türk devlet biliminin erken tezlerini birikim, üslup, kaynak ve iddiaları itibarıyle bilimsel-disipliner bir sıkıntıya sokan kamu hukukçularının başında gelmiştir. Tunaya, hem siyaset bilimi, sosyoloji, tarih vb. gibi farklı disiplinleri kamu hukuku çalışmalarına doğru sevk eder ve hem de Türk devlet biliminin temel çalışma alanlarına ayrıntılı ve titiz bir araştırmanın somutluğunu kazandırır. Türk devlet biliminin politik-ideolojik iddialarının bütünlüğü onun çalışmalarında özgün parçalanmalar yaşar. Genellemeler ayrıntılı araştırmalarda dağılır, kamu hukukunun malzemeleri ağırlaşır, sorular ve cevaplar zorlaşır. Kısacası Türk devlet biliminin erken heyecanları gerilimli, yoğun ve yorgun bir çalışma yüküyle karşı karşıya kalır. Fakat Tunaya, Türk devlet bilimini değersizleştirmekten çok derinleştiren bir kamu hukukçusudur. Tunaya'nın, Doğu-Batı sorunu, kamuoyu, vatandaşlık vb. gibi birçok bağlamın derinleştirilmesinde katkısı olmuştur. Osmanlı'daki reform atılımlarının yetersizliğinin Türk devrimi ile kapatıldığı bir tarihsel dönüşüm planını sahiplenmiş, bağımsızlık, millî iktisat, anti-emperyalizm kavramlarının anlamlandırdığı bir milliyetçiliğe dayanmış, düşünsel çalışmalarıyla hem Türk inkılabının hem

de laikliğin Türkiye'ye mahsus yapılarını öne çıkarmıştır. Onun Türk devlet bilimine en önemli katkıları işte buradadır: Tunaya, ilk olarak Türk inkılabının Osmanlı tecrübeleri nezdindeki sahiciliğini vurgulamıştır. İkinci olarak ise laiklik ilkesinin Türk inkılabının "din adına" yönlendirilen karşı devrim hareketleri karşısında bir savaş ilkesi olarak öne çıktığını ve Türk inkılabının özgünlüğünden doğduğunu savunmuştur. Bir başka önemli tespiti ise Türk inkılabında hukukun anlamıdır. Tunaya'ya göre, Batılılaşmada, hukuk özel bir yer tutmuş, itici güç rolünü oynamıştır. Bu hukuk ideolojik bir temele dayalı olmuştur. Laiklik reformları, modern yasaların alınması vb. bunun uygulamaya konuluşuyla ilgili atılımlardır (Tunaya, 1960: 103-110) Bu tezleri, Türk devlet biliminin, daha da derinleştirilmiş bir toparlanmasını sahiplenmektedir.

Bu kuşağın bütününe genel olarak bakıldığında en önemli özelliklerinin akademik bir karakter olduğu anlaşılır. Yirmi yıldan fazla devam eden akademik inziva ve gayretlerin arkasından ancak 1950'li yıllar ile beraber kamu hukuku düşüncesinde bir "taraf" olmak olgusuyla karşılaşmışlar ve ilk kez entelektüel tutarlılığı sınayan siyasal koşullar ile yüzleşmeleri hazırlıksız tepkiler oluşturmalarına yol açmıştır. Örneğin Tanör'ün de değindiği gibi bu kuşaktan Prof. Ali Fuat Başgil'in ilk dönem bilimsel çalışmaları ile politik düşünce içindeki serüveni arasında bir gerilim vardır. Hazırlıksızlık yukarıda da belirttiğimiz gibi yalnızca ona ait bir durum değildir kuşkusuz. Bu yeni döneme asıl hazırlıklı olan kuşak ise onların öğrencileri olan ikinci kuşaktır.

Devlet Biliminin İkinci Kuşağı: Tilmizler

Türk devlet biliminin ikinci kuşağı, kurulu paradigmanın 1945 sonrasının tarihsel ve siyasal koşullarına uygulanmasına dair bilimsel alıştırmalar yapma dönemini temsil eder. Bu kuşağın önemli özellikleri olarak iddia, itiraz, teşhis ve tespitlerinin giderek politik tarafgirlikler edinmesi ve çok partili hayata doğru dönüşümün siyasal, sosyal ve kültürel sonuçlarının Türk devlet biliminin temel iddiaları üzerinden sıkı biçimlerde takip edilmesi gayretleri gösterilebilir. Bu çerçevede birinci kuşağın kamu hukukçuluğu pratikleri ne kadar resmî-kurumsal danışmanlık düzeyinde ilerlemekte ise ikinci kuşağın pratikleri politik bir eylemi takip etmektedir. Bu noktada, kamu hukukçuluğu açısından en önemli politik mevzi alanı ise laiklik olmuştur.

Cumhuriyet'in kurucuları ve Türk devlet biliminin birinci kuşaklarınca bir Türk özgünlüğü içinde inşa edilen laiklik ilkesi, yukarıda da belirttiğimiz üzere, büyük oranda Türk inkılap tarihinin içinde yaratılan Ortaçağ tahayyüllerinden besleniyordu. Fakat, burada Ortaçağ, bütün ekonomik-toplumsal ve siyasal bağlamlarından kopartılarak mutlak bir "karanlık" olarak resmediliyor ve Cumhuriyet'in aydınlanmacı misyonuna geniş bir vurgu sağlıyordu. Bu itibarla Osmanlı dinselliğinin teokratik uzviyeti ve gerici direncine karşı aydınlanma görevini devralan Türk kamu hukukunun en uyanık kılındığı meselelerden birisi veya birincisinin laiklik olması şaşırtıcı olmasa gerektir. Laikliğin ilk dönemleri itibariyle Osmanlı siyasal ve toplumsal koşullarının gözlemlenmesinden doğan iki önemli vurgusundan birisi Osmanlı devletinin teokratik bir devlet oluşu, ikincisi de toplumun da şeriat ile kuşatılmış olduğu idi. Onlara göre, Osmanlı'da "tek hakikati ifade eden, binaenaleyh, hem metafizik inanca ve onun merasimine, ibadetine uygulanan, hem de dünya münasebetlerine uygulanan şeriattan başka teşri olamaz... Osmanlılarda din, toplum içindeki yerini gittikçe kuvvetlendirmiş, siyasî iktidarın bütün icaplarını kontrol edici bir mevkie

yükselmiş ve nihayet bizzat kendisi bir siyasî güç olmuştur; siyasî güç ile aynılaşmıştır... Çıktığı yüksek mevkiden, sosyeteyi, akılcı, bilimci gelişmelerden alıkoymuştur (Savcı, 1959: 194). Bu noktada 1950'lerden itibaren laiklik meselesinde ilerleyen tartışmaları bir geri dönüş ve "irtica tehlikesi" itirazı ile yöneten üç önemli isimden söz edilebilir: Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Bahri Savcı ve İlhan Arsel. Her üç isim de Cumhuriyet'in aydınlanma görevlerini irticanın hallerinin tespitine ve giderek İlhan Arsel örneğinde de görüldüğü üzere Kuran çalışmalarına kadar taşımış ve hatta dine karşı din içinden tutum alma tavrına doğru ilerlemişlerdir. Özellikle Arsel, dinsel metinleri aydınlanma çalışmalarına malzeme yapmaya devam etmiş, bu alanda sonradan başkalarının da katılacağı bir kariyer alanı kurmuştur.

Kamu hukuku düşüncesinde irtica tehlikesini işaret ederek bu alanın bilgisini hazırlayanların en başında Bahri Savcı gelir. Savcı'nın şu ifadesi bugüne kadar gelen bir "laikçilik" dilinin özetidir: "Bir kere 'ric'i' yani gerici hareketler olursa, bunlar başladıkları noktadan hep daha geriye giderler. Yaşam evre evredir. Her yeni evrede, eski öğeler ya çok zayıflamıştır, ya da silinmiş görünür. Ama günün birinde bir ters akım olur da evreler geriye dönecek olursa, ortadan kaybolduğunu sandığımız, ya da zayıfladığını zannettiğimiz özellikler, daha koyu olarak geri gelir. Laiklik bakımından da durum budur. Laiklik Türkiye'nin yeni bir evresidir. Anlamı, dinin, devleti yöneten temel ilke, toplum ilişkilerini düzenleyen temel faktör, birey yaşamının tüm evrelerine ve hatta mirasına egemen olan temel görüş olmaktan çıkması; bütün bu alanlara, sosyo-ekonomik gelişmelerden us yoluyla çıkarılan kuralların egemen olmasıdır. İşte bu sistemden vazgeçilir de bir geriye gidiş olursa, kalktığımız noktalardan çok daha gerilere düşeriz. Din, yaşamın en egemen faktörü olmakla kalmaz, yaşamın kendisi olur. Onun dışında başka bir şey tasavvur edilemez. Nitekim, son zamanlarda ric'i, gerici felsefenin ünlü bir temsilcisi, din ile siyaset nasıl ayrılabilir ki, din, siyasetin ta kendisidir, demiştir. Ben ondan da ileri gidiyorum ve din siyasetin kendisi olmakla kalmaz, ortada dinden başka bir şey kalmaz, diyorum. Bahçenizdeki gül ağacının dikilip sulanmasını bile, din yönetmeye kalkar. Onun için tehlike işte buradadır." (Savcı: 1988: 38) Savcı, bu konudaki itirazlarını 1950'li yıllardan itibaren geliştirmiş ilk önemli raporu 1960 yılında vermişti ve devam eden yıllarda aynı vurgularını sürdürdü. Bu grubun 1950'li yıllardan itibaren "laikliği Cumhuriyet'in tehlikedeki kurumu" olarak görmeye başlamaları, esas olarak, "laikliğin gerileme istidadı göstermesi" şikâyeti ile ilgiliydi. 1961 Anayasası'ndan, bu nedenle çok şey beklendi. Fakat bu konuda daha uzun bir uğraş içine girmeleri gerektiğini kısa zamanda gördüler ve 1990'lara kadar gelen süreçte şikâyetleri, dinin toplumsal hayatı kuşattığına dair kapsamlı bir muhalefet halini aldı. Arsel, bu sürecin en aktif kamu hukukçularının başında gelmiş, 1950'lerdeki anayasa hukuku çalışmalarını 1980'lerden sonra tamamen şeriat, Kuran, din adamları, Arap milliyetçiliği vb. gibi birçok dinsel meseleye ortak olan entelektüel çabalara taşımıştır. Bu durum din içi meselelere ortak olan Kemalist geleneğe de uygun düşmektedir.

Türk devlet biliminin yukarıdaki üç önemli taşıyıcı entelektüeline anayasa hukukçusu olan Bülent Nuri Esen'i de eklemek gerekir. Esen'e göre: "Türk Millî Mücadele imtihanı, uygarlığı, Laiklik olarak görmüştür, Laiklik; aynı zamanda, uygar yaşayışın bir şartıdır. Türk Devriminde Laiklik; kademe kademe gelişerek devlet, hukuk ve öğretim sistemlerimizin laikleşmesine de imkân vermiştir. İlahi, mistik bir hâkimiyet yerine; tamamıyla maddi,

millî bir hâkimiyet kavrayışına, Türk Devrimi ile erişilmiştir." (Eroğlu, 1973: 10) Fakat Esen'in bu düşünceye eklediği önemli noktalardan birisi "irtica tehlike"sine karşı hukuksal savunmanın zeminini; genel oy karşısında "anayasal düzen"in belirleyiciliğini pekiştirmesidir: "Oy çokluğu belli bir zamanda bu kaidelere aykırı irade belirtisi göstermişse, bunun manası bir kısım siyasilerin hiyaneti, ya da aydınların gafleti demektir. Anayasa düzenine uygun olmayan kitle iradesi tezahürlerine itibar olunamaz. Demokrasinin temel zabıtası Anayasa prensiplerinden kıl kadar ayrılmamaktır." (Tanor, 2008: 46) Tanor'un de vurguladığı gibi "anayasanın üstünlüğü düşüncesi" ile Kemalist aydınlar arasındaki ilişki, aydınlar ile halk kitleleri arasındaki gerilimin ölçüldüğü noktalardan birisini teşkil eder (Tanor, 2008: 51) Bu gerilimin en net ifadesini de, yine Tanor'un gösterdiği gibi, Esen bize sunmaktadır: "... rejimin kaderine ilişkin meselelerde genel oy'un, Anayasa'daki değişmez prensiplerin bekçiliğini yapması tabii ve şart olan gerçek aydınların azınlık oy'u ile ahenk içinde olması ve Anayasa üstünlüğünün sağlanmasıdır. Bu neticeyi temin etmek aydınların ödevidir. Ödev yapılmazsa sayı çokluğu gayeyi ve ülküyü tahrip eder... Sayı çokluğunun egemenlik demek olmadığını ve egemenliğin kullanılma şeklinin Anayasa'da çizilmiş bulunduğunu unutmamak lazımdır." (Tanor, 2008: 46-47) Türk devlet biliminin, bugüne kadarki temel anayasal tartışmalarda hep "anayasanın üstünlüğünü" hatırlatması halk kitlelerine olan güvensizliği kadar genel oy ile hükümet olan siyasal grupların "iktidar sınırı"nın çizilmesi ile de ilgilidir.





İstiklâl Mahkemeleri resmî görevlerinin yanısıra ve aynı zamanda rejimin neye, nereye kadar izin verdiğinin de açıkça görülebileceği, somut hukuk sınırlarının izlenebileceği yapılar olarak faaliyet gösterdiler.

Üçüncü Kuşak:
Tarikler ve "Tarikatlar"

1960'lı yıllar Türk devlet bilimi açısından yeni bir dönemin başlangıcıdır. 1960'lı yıllardan itibaren, Cumhuriyet'in atılımları sonucu oluşan bir Kemalist hukukçular kuşağının Batı hukuku okumaları zayıflamaya başlamış, bu ana geleneğin imkânları ya zayıflamış ya da bu geleneğin kendisini belirli ölçülerde koruyarak bir yandan Marksizm diğer yandan da liberalizm ile seyrek dokunan bir ilişki içine girdiği gözlenmiştir. Kemalist hareket içindeki hukukçuluk geleneğinin ve buna dair Türk devlet biliminin 1960'lı yıllardan itibaren nispi bir gerileme yaşamasında aynı yıllarda Türk sosyal bilimler pratiğine giren Amerikan sosyal bilim geleneği (Mardin, 2006: 10) ile Marksist teorinin giderek güçlenmesinin çok önemli payı bulunduğunun belirtilmesi gerekir. Bu iki geleneğin 1960'lı yıllarla beraber Türk düşüncesine girişi düşünsel derinleşmeyi kamu hukuku düşüncesi alanından sosyoloji, ekonomi ve bunlarla besle-

nen bir siyaset bilimi anlayışına doğru kaydırmış ve 19. yüzyıldaki Osmanlı hukuk geleneğinden kopuştan sonra bir kez daha Türk düşüncesinde kamu hukuku üzerine dayanan entelektüel mirasın bir sonraki kuşağa olgun biçimlerde aktarılması engellenmiştir. Aslında, bu noktada 1961 Anayasası sonrası Türk devlet bilimi çalışmalarında bir ivme gözlenmekle beraber geleneksel analizler giderek toplumsal içeriklerde doğrulanmaya başlanmıştır. Böylece kamu hukuku analizleri toplumsal analizin hâkimiyetine doğru girmeye başlar. Siyasi İlimler Türk Derneği bu süreci örgütleyen önemli örgütsel-kamusal atılımlardan birisi olarak A.Ü. SBF merkezli bir kamu hukuku çalışma alanı yaratmış, bu alana ilişkin birçok çevirinin gerçekleştirilmesinde ve tartışmaların geliştirilmesinde rol almıştır.

Bu kuşağın önemli temsilcilerinden Mümtaz Soysal, Server Tanilli, Cem Eroğul ve Yavuz Sabuncu, Kadro hareketinden itibaren Marksizm ile yakın tutulan ve antiemperyalizm, aydınlanma ve ulusalcılık vb. gibi vurgulara dayanan sol Kemalist bir siyasal-hukuksal analiz çerçevesinde ilerlerken, Bülent Tanör ise Kemalist hareketin tarihselleştirilerek aşılmasına dair daha özgürlükçü çabalara girişmiştir. 1960'lardan sonra Türk devlet bilimini Kemalist laikliğin tarihsel meseleleri üzerinden takip eden, ama ona Marksizm üzerinden yeni anlamlar ekleyen Server Tanilli ve Cem Eroğul'dan bahsedilmelidir. Bu isimler kamu hukukçuluğu kariyerlerini, laikliğe dair tarihsel bir misyonu devralmakla beraber, 1960'lardaki yeni toplumsal ve siyasal hareketlerin yönleri ile de birleştirme çabasına girişmişlerdir. 1960'lı yıllarda toplumsal ve siyasal farklılaşmalar, temel rejim meselelerini Türk kamu hukukunun ilgilerini ve ufkunu aşan ölçüde yenilemişti. Türk kamu hukukunun o ana kadarki temel birikimleri 1961 Anayasası içinde sağlam bir hukuksal mimariye dönüşmüştü. Fakat yeni toplumsal hareketlerin doğası, geleneksel çatışmalardan yeni edinimler elde etmeye doğru yönelmişti. Hukuksal-adli adaletin kendi sınırlarından siyasal ve toplumsal adalet meselelerine doğru taşınması Türk devlet biliminin yeni hallerde kendine has yollar belirlemesini de sağladı. Soysal, Tanilli ve Eroğul, bu yeni toplumsal sürece cevap veren önemli kamu hukuku düşünürlerini temsil etmektedirler. Tanilli, Savcı ve Arsel'in laikçi misyonlarını yeni yüklemelerle devralmış, yeni çalışmalarla bu alanı ilerletmiştir.

Kamu hukuku çalışmalarını kendine has biçimlerde sürdürme başarısını göstermek suretiyle Türk devlet bilimi ile kendi bilimsel serüveni arasına bir mesafe koyma başarısını gösteren kişilerin başında Bülent Tanör gelir. Tanör, birçok açıdan özgündür ve entelektüel verimliliğini tarihsel araştırma yetkinliğine kadar geliştirir. Yarattığı entelektüel etki ve ilham ise birbirinden farklı entelektüel ve politik mahfillerde hissedilir. Türk devlet bilimine ilişkin eleştirileri özgündür ama Türk devlet biliminin birçok malzeme ve iddialarını da devralır. O, birçok kişinin Kemalist bir tecrübeden gerilimsiz biçimlerde liberal bir dile geçişinin koşullarını da hazırlamayı başarmıştır. Onun açtığı bu aralıktan yararlanan örneğin Sami Selçuk gibi birçok kişi, Türk devlet biliminin sıkışık ve bitişik nizam ilişkilerinden sıyrılmış ve farklı düşünsel serüvenlerin önü açılmıştır. Tanör'ün Türk kamu hukukuna katkıları, bir anlamda, Türk devlet biliminin büyük araştırmacılarından Tarık Zafer Tunaya'nın yokluğunda yeni bir umut olmuştur. Ama Tanör'ün Tunaya ile benzerlikleri de çoktur. Tanör, Türk devlet biliminin ölçü, değer ve kaynaklarını Osmanlı-Türk modernleşmesinin tarihsel planına yerleştirmek suretiyle ayırt etme yolunu seçer. Onun açtığı geniş tarihsel plan yalnızca bugünden geriye doğru da değildir. Aynı zamanda Tanör, Türk

devlet biliminin içinden bilimsel alıştırmalar yapanlarda pek az görüldüğü üzere, Türk inkılabının tarihsel başarılarını takip etmek suretiyle aşılması imkânlarını da kabullenen bir kamu hukukçusudur. Türk devlet bilimine kendi içinden kafa tutulmasına yol açan bu yaklaşımı; tarihsel-politik anlarda da farklı ve toplumsal farklılıkları kabullenme, onların siyasal temsillerinin önünü açmaya dair bir tavrı da beraberinde getirmiştir.

Bu kuşağın bir başka temsilcisi Ergun Özbudun'un çalışmaları üzerinden ise 1960'lı yıllardaki bir başka örnek kamu hukuku girişiminin izleri sürülebilir. 1960'lı yılların eğilimlerini taşıyan bu ikinci önemli kamu hukuku girişimi Amerikan sosyal bilimciliğinin özelliklerini taşıyordu. Bu yaklaşım Türk devlet bilimini, bir yandan Türk inkılap tarihinin merkezi yorumlarından koparmaya çalışıyor, diğer yandan ise ona yeni tarihsel tecrübeler ve bunlara ilişkin kavramlar sağlama yoluna gidiyordu. Bu anlamda, onun, son dönemlerdeki yeni anayasa hazırlıklarının tevdi edileceği kişilerin başında gelmesi hiç de şaşırtıcı bulunmamalıdır. Buna karşılık farklı tarihsel tecrübelere ve anayasal teorilere dair çalışmaları ve Türk tecrübesini farklı disiplinlere ve kuramlara doğru açmaktaki başarısına rağmen Özbudun'un aynı başarıyı Türkiye'deki kanun merkezli düşünüşün aşılmasında gösterebildiği pek söylenemez. Toplumsal ve siyasal gelişme ve ihtiyaçlar ile tarihsel meseleler onun kamu hukuku yorumlarında genelde dışarıda duran ve hatta karşı durulması gereken konular olarak ortaya çıkarlar. Bu anlamda adli aktivizmden uzak durur. Özbudun'un içinde yetiştiği ve bağlı olduğu entelektüel ortam göz önüne alındığında asıl başarısızlığının Türk kamu hukukuna kendi entelektüel zeminini taşıyamamış olması ve hatta daha da önemlisi Türk kamu hukukuna dönük yorumlarını ideolojik ve siyasal yorumlara karşı durur biçimde geliştirme yolunu seçmesi, bu anlamda, bütün entelektüel kökenlerine rağmen Türk kamu hukukunun temel özelliklerini tekrar etmekten başka bir şey yapamamış olması olarak görmek gerekir. Zaten bu nedenle de bugünlerde onun önderliğini yaptığı bir anayasa hazırlık komitesinin verdiği ürünün sınırları da –ki 1982 Anayasası'nın sınırlı tashihinden başka bir şey değildir– tam da bu özellikleri ortaya çıkarır bir nitelik arz etmekte, Özbudun Türk devlet biliminin kendi gücünü muhaliflerine kadar yaydığını gösteren örnek bir kamu hukukçusunu temsil etmektedir.

Bu kuşağın birbirinden farklı alanlarda dağılan tecrübeleri bakımından 1960'lı yılların kamu hukuku etkinliği içinde öğrenmiş ve bu dönemin kuşaklarına ait olmakla birlikte etkilerini ancak 1980'li yıllardan sonra gösteren bir başka isimden de bahsetmekte yarar vardır. Bu isim Yargıtay Başkanlığı görevinde de bulunan Sami Selçuk'tur. Yargıda entelektüel terfinin nasıl yürütülebileceği üzerine Sami Selçuk'un hayatı, tam anlamıyla bir Türk devlet bilimi dersi vermektedir. Buna göre bir yargıç, birbirine bağlı üç temel konuda okuma-yazma öğrenir. Bunlar laiklik, Atatürk, dil ve öztürkçe meseleleridir ki, Türk devlet biliminin de asgari geçim şartlarını temsil ederler. Bunlara Fransız dili ve aydınlanma tarihine ilişkin genel geçer bilgiler eklendiğinde Türk yargısında Türk devlet bilimine bağlı bir entelektüelin nasıl yetişmesi gerektiği konusunda genel bir taslak kurulmuş olur. Sami Selçuk'un 1990'lı yıllara kadar entelektüel alanın merkezi birimlerinin uzağında kalarak çalıştığı bu konular onun yargıda uzun süre entelektüel bir yeterlilik ile tutunmasını sağlamış, 1990'lardan sonra ise bu geleneğini liberal bir dil ile terkip etme yolunda ilerlemiştir. Her iki entelektüel geleneğin birleştirilmesine dair sorunlar ve gerilimler ise çok ilginç bir biçimde Selçuk'un düşünce üretiminde pek hissedilmemiştir.

Çünkü bu bilgi alanları, onun düşünsel çabalarının pratik birer gündemi olarak dağınık ve esnek örgülü biçimlerde bulunduğundan güçlü, verimli bir gerilim olarak sonuçlar doğurmamıştır. Bunun yerine, Sami Selçuk'un düşünce dünyasında, erken modern dönemin pozitivist ilmihalleri ile geç modern dönemin "liberal" duygu ve inançları arasında eklektik ve çelişik bir fikirler hamulesi şaşırtıcı bir gerilimsizlik hali içinde var olmaya devam etmiştir (Ertekin, O. G., 2006).

Diğer yandan Sami Selçuk, Türk yargısının entelektüel alan ile olan ilişkisinin sınırlarını da belirlemiş, Türk devlet biliminin güç ve etkisini yargı içinde pekiştirmiştir. Bu sınırlar, her şeyden önce Türk yargısında özgürlükçülüğün sınırı ile ilgilidir. Selçuk, özgürlükçülüğü Türk devlet biliminin geleneklerine uygun olan bir kanunculuk sınırlarında tutmuş ve kanun-merkezli zihniyeti aynen ve bütün tutarlılıklarıyla devralmıştır. Hak ve özgürlükler ile Türk anayasası ve kanunlar arasındaki gerilim Selçuk'ta daimi olarak kanunun öğretilmesi görevine doğru çekilmiştir. Başka deyişle özgürlükler ile Türk hukuk düzeni arasındaki gerilim işaretlenmekle beraber hukukçuluğun üretimi ve yeniden üretiminin kanuni koşulları daimi biçimde vurgulanmak suretiyle bir yandan özgürlükçü bir eğilim taşınmış, ama aynı anda da farklı hukukçuluk pratiklerine ilişkin kuramsal serbestlik koşulları engellenmiştir. Dolayısıyla Selçuk, Türk devlet biliminin son dönemlerdeki asli taşıyıcılarından birisi olarak göze çarpar. Onun için kısaca ve özet olarak şu söylenebilir: Selçuk, Türk devlet bilimini kendi muhalifliği içinde ve muhaliflere öğretmiş önemli yargıç entelektüellerden birisi ve birincisidir. Bu durum kuşkusuz muhaliflerin entelektüel sınırlarını olduğu kadar Türk devlet biliminin entelektüel gücü ve etkisinin ne kadar kapsamlı olduğunu da gösterir niteliktedir.

1990'LARDA TÜRK DEVLET BİLİMİ: SORGU VE SAVUNMA

Militan Demokrasi

Türk devlet bilimi, 1960'larda yaşadığı ilk kuramsal gerilimden sonra 1990'lı yıllarla beraber artık giderek belirginleşen yeni politik taraflar karşısında sıkışmakta ve çareyi kurumsal direnç merkezlerine sığınmakta bulmaktadır. İlk kuşak açısından çok önemli olan akademi, eski gücünü ve etkisini yitirir. 1950'lerden itibaren laikçi itirazlarda toplanan ikinci kuşağın entelektüel ve politik birikimi yargı kurumunun içtihatlarını beslemekle yetinerek toplumsal ve düşünsel etkinliğini yitirmeye başlayarak en sonunda bürokratik bir araç olarak işlev edinir. Kısaca bu dönem Cem Eroğul, Server Tanilli, Yavuz Sabuncu vb. gibi akademisyen hukukçulardan çok Vural Savaş, Yekta Güngör Özden, Sabih Kanadoğlu gibi meslekten hukukçuların öne geçtiği aktif ve daha cephesel bir tutuma doğru evrilir. Bu noktada Türk devlet bilimi, 1990'lardan sonra, Alman kamu hukukunun önemli tartışma konularından birisi olan "militan demokrasi" (bkz. Hakyemez, 2000) yoluyla kendi bilimsel pozisyonuna cephesel bir donanım daha eklemiştir. Edinilen yeni teçhizat, Türk devlet bilimine, 1990'ların her sorunu hukuksallaştıran ortamlarında oldukça işlevsel bir nitelik kazandırdı. Militan demokrasinin esas malzemeleri, aslında, 1960'lardan itibaren Türkçe'ye çevrilmeye başlanmıştı ve özellikle komünizm karşıtı içtihatları iştiyakla besleyen araçsal bir nitelik kazanmıştı. Fakat 1990'lardan sonra bu bilgi alanı, dinsel söylemli siyasal hareketlere doğru yöneltilmeye başlandı. Militan demokrasi terkibinin en önemli işlevi Türk devlet bilimine yeni telif alanları kazandırması ve uzatmalı anlatım imkânı sağlamasıydı. Bu yolla verilen can suyu, Türk devlet biliminin 1990'ların hareketli ve sıcak iklimlerinde daha güvenli ve ferah biçimlerde

ayakta durmasını sağladı. Batı dilleri ve hukuksal tecrübelerinde kendisine karşılık bulması Türk devlet bilimini dinsel söylemli hareketler karşısında yalnızlık hissinden kurtarıyor, bu doğrulamaların onda eşsiz heyecanlar yaratması ve sürekli hatırlatılan örneğe dönüşmesi de kaçınılmaz oluyordu. Dolayısıyla militan demokrasi terkibi, Türk devlet bilimine Avrupa'daki hukuksal tecrübelerle bir anlaşma imkânı sağlıyor veya en azından uluslararası hukukun tarafsızlaşmasını garantiliyor ve esas olarak hukuk-siyaset ilişkileri tartışmalarını daha içerden kurulan tarafların başarısına tevdi ediyordu. Bu noktada Türk devlet bilimine 1990'larla beraber getirilen yeni eleştiriler önem kazanmaktadır.

Türk Devlet Biliminin Sorgulanması: Hukuk Devletine Giden Yollar

Akademik Gelişmeler: Türk devlet biliminin 1990'larla beraber ciddi bir sorgulanma sürecine girmesi birbiriyle bağlantılı akademik ve politik çabalar tarafından hazırlanmıştır. Akademik açıdan bakıldığında, 1960'lı yıllarla beraber sosyoloji ve ekonomi disiplinlerine kaptırılan bir alan 1980'lerden itibaren yeniden kamu hukuku disiplininin ortaklığına doğru çekilmiştir. Bu dönem Türk devlet biliminin ve onun temel paradigmasının en ciddi soruşturmalardan geçtiği son dönemini temsil eder. 1980'li yılların başından itibaren Cemal Bali Akal, Hayrettin Ökçesiz, Mustafa Erdoğan, Taha Parla, Levent Köker ve Mithat Sancar gibi "akademisyenler" siyasal bilimin hukuk ile olan kaçınılmaz ilişkisini yeniden hatırlatmakta oldukça önemli entelektüel çabalar göstermişler, kamu hukuku ilgilerinin yeniden güçlenmesi ve popülerleşmesini örgütlemekte başarı kazanmışlardır. Akal, modernliğin saklı siyasal-hukuksal halleri üzerine düşünsel çabalara girişmiş; Ökçesiz, sivil itaatsizlik vb. gibi daha önce ciddi ilgi konusu olmayan meselelere el atmış; Köker, hukuk ve siyaset düşünceleri arasındaki kavrayış mesafelerini yakınlaştırmış; Sancar ise kimi Marksist ve kimi liberal geleneğin izleyicilerine nicedir sıkıntıda oldukları temel bazı hukuksal meseleleri dayatmış, dahası bu yönde ürettiği bilgiler siyasal özgürlük meselelerine de olumlu cevaplar verir biçimde toparlayıcı ve entelektüel katılımı hızlandırıcı bir ortam yaratmıştır. Tüm bunlar o güne kadarki entelektüel faaliyetin önemli bir kısmının, sosyoloji, ekonomi vb. gibi alanlardan bu yeni kamu hukuku alanına doğru taşınmasını sağlamıştır. Nitekim Türk devlet bilimi bu eleştirilerin etkisinden payını alacaktır.

1990'lardan sonraki akademik eleştirinin önemli taşıyıcılarından birisi Prof. Levent Köker'dir. Levent Köker, Türk kamu hukuku düşüncesine farklı disipliner hazırlıklarla giren özgün bir hukukçu entelektüel figürü temsil eder. Köker, hukuk fakültesi mezunu olmasına rağmen akademik çalışma ve ilgilerini siyasal kuram ve siyasal tarih disiplinlerinde geliştirme yolunu seçmiş, uzun bir zamandan sonra hukuk alanına doğru geri dönmüştür. Onun akademik çalışma alanlarına dönük bu serüveni Türkiye'de hukuk ve kamu hukuku çalışmalarına yüklenen entelektüel anlamın dönüşmesi süreçlerini de önemli ölçüde temsil eder. 1960'lardan 1990'lara kadar, hukuk düşüncesi, kapsamlı sorular karşısında yetersiz cevaplar alanı olarak görülüyor ve entelektüel faaliyetlere girişen hukukçular etkinliklerini giderek daha fazla biçimlerde hukuk dışı alanlara, özellikle siyaset bilimi, sosyoloji, ekonomi, tarih vb. gibi alanlara doğru yönlendiriyorlardı. Fakat 1990'lardan sonra diğer alanlara doğru kayan birikimler yeniden hukuk düşüncesine doğru geri dönmeye başladılar. Köker'in düşünsel serüveni açısından da takip edilebilecek olan bu durum Türkiye'deki kamu hukuku düşüncesini de hem disipliner olarak zenginleştirmiş hem de yeni

kuramsal girişimlere doğru sevk etmiştir. Köker, demokrasinin liberal, sosyalist ve Üçüncü Dünyacı kökenlerinin, Türkiye'de kapsamlı biçimlerde sorgulanmasının hazırlıklarını yönetenlerin de başında gelir. Çeviri onda, başkalarında nadiren olduğu üzere, teorik olduğu kadar ülke içindeki toplumsal meselelere ilişkin yapıcı tartışmalara kadar uzanan bir anlam kazanır. İlk dönemlerinde demokrasi tartışmalarının liberal ve sosyalist dengesi yakın zamanlarında giderek liberal eğilimlere doğru kaymaya başlamış, Marksist demokrasi ve özgürlük anlayışının çözümlenmesine ayrılmış ilk mesailerinin meraklı soruları yeni zamanlarında kendine liberal cevaplar bulmaya başlamıştır.

Levent Köker'in siyasal kuram ve tarih alanındaki uzun süren çalışmaları Türk devlet bilimine giriş açısından son derece kapsamlı ve sağlam bir hazırlığa işaret eder. Marksizm, demokrasi ve C. B. Macpherson üzerine ve diğer yandan Kemalist modernleşme ve ideolojik meselelere dair çalışmaları Türk kamu hukukuna yönelik eleştirinin gücüne de işaret edecektir. Özellikle *İki Farklı Siyaset* adlı çalışması pozitivist bir geleneğin politik alanı nasıl kuşattığı ve daralttığına ilişkin güçlü iddialarla doludur (Köker, 1990). Bununla beraber, Köker'in Türk kamu hukuku içindeki varlığı, entelektüel serüvenlerinden köken alan bir ilerleme kaydetmemiş, herhangi bir külliyat oluşturamamıştır. Bu, çok ilginç bir durumdur. Köker, siyasal bilimden kamu hukukuna geçerken her ikisini birleştirmenin gücü ve imkânlarına yaslanmış olmasına rağmen ilginç bir biçimde Türk kamu hukuku içinde yeniden başlayan bir serüvene de sahip olmuştur. Bir anlamda Köker, siyasal kuram içindeki bütün hazırlıklarını orada bırakıp kamu hukuku alanına yeni bir başlangıç yapmış gibidir. Belki onun belirli ölçüde liberalizm ve Habermas ilgilerine rağmen Türk kamu hukukunun kanun-merkezli düşünüş geleneğini devralmış olmasının önemli sebeplerinden birisi de budur.

1990'lardaki bir başka önemli entelektüel isim olan Taha Parla ise Köker ile aynı dönemlerde Türk devlet biliminin bütün temel malzemelerinin toplandığı ve bir bütün olarak sorgulandığı bir girişimi yüklenmiştir. Köker, kurucu Kemalist iradenin ilke ve iddialarını doğrudan sorgulayarak işe girişmişti. Parla ise Kemalizmin sorgulanmasında köklere kadar gitme yolunu seçti. Gökalp'in dayanışmacı-kolektivist düşüncesini Cumhuriyet analizlerine kadar taşıyarak Türk devlet biliminin yeni analizlere açılmasını sağladı. Buradan daha ileriye giderek Atatürk'ün konuşma ve söylevlerini farklı ve geniş çaplı liberal bir sorgulamanın malzemesine dönüştürdü. Parla'nın girişimi burada da kalmadı. Türk devlet bilimi folklorünün ana gövdesini oluşturan Mustafa Kemal'in söylev ve demeçlerinden başlayarak Cumhuriyet anayasalarının derinleştirilmiş bir sorgulanmasını da devralarak ilerledi. Parla kadar Türk devlet biliminin temel malzeme ve iddialarını kendi çalışmalarının konusu haline getiren ve kapsamlı bir külliyat oluşturan bir başka kamu hukukçusu göstermek zordur. Bu çalışmalarda Parla, "Cumhuriyet Türkiyesinin ilk otuz formatif yılı doğru anlaşılmadan, çağdaş Türk siyasal kültürünün ve yaşamının da iyi anlaşılamayacağı" (Parla, 1991: 9) öngörüsüyle hareket etmiştir. Kamu hukuku çalışmalarını Türk devlet bilimine karşı alternatif bir külliyat oluşturmaya kadar götüren Parla için asıl sorun giriştiği işin sonuçlarını yakalayabilecek, etkinliğini derinleştirecek bir çabanın takip edilmesi sorunuydu. Fakat çalışma alanlarının geniş ayrıntıları içerir kapsamı, çeşitliliği, Türk devlet bilimine dönük eleştirilerinin popüler ihtiyaçlara cevap verici bir etkinin ötesine geçmesini de engelleyici bir sonuç doğurdu. Parla'nın kamu hukuku çalışmaları, Türk devlet biliminin



Askerî darbe dönemleri hukuku fiilen ortadan kaldırırken, kendi meşruiyetini de güvenliğin sağlanması misyonu üzerinden biçimlendirir. Devletin istisnayı belirleyen güç diye tarif edildiği muhafazakâr anlayışın bir tecellisi olarak askerî darbe ve cunta dönemleri, bu istisna "imkânını" en çekincesiz sınırlarına kadar kullanır.

birbirinden farklı kesimlerde ve farklı bağlamlarda sürdürülen sorgulanmasına önemli cevaplar getiren iddialı bir girişimi temsil ediyordu. Ancak çalışmaları, talihsiz bir biçimde, entelektüel düşünce alanı ile popüler alan arasında kalarak hak ettiği yeri alamadı. Oysa onun çalışmaları hem kapsam ve hem de iddia ve üslubu itibariyle en geniş çaplı olanıydı. Parla'nın girişimlerinin kendi sonuçlarına kadar götürülüp derinleştirilmesi ve onun yeni biçimlerde bakmaya davet ettiği Türk devlet biliminin ana malzemelerinin yeniden sorgulamanın merkezine taşınması gerekiyor.

Aynı dönemlerde çalışmalarına başlayan Mithat Sancar ise, Köker ve Parla'dan birçok yönlerden ayrılır ve kamu hukuku çalışmaları nispeten yeni ve oluşturduğu külliyat daha dar ve sınırlı gözükse de bu alanın kürsüsüne en yakın duran ve onu sebat ve tutarlılıkla güçlendiren bir hukukçu entelektüel olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun önemli sebeplerinden birisi Sancar'ın akademik çalışmaları ile politik-hukuki sorgulamaları arasındaki ilişkiyi en başından itibaren sürdürülebilir bir entelektüel disiplin haline getirmesi, bu alanın hep seyrek biçimlerde dokunan bilgisini özellikle de Alman kamu hukuku üzerinden geliştirdiği yeni bilgilerle daha sıkı ve sağlam biçimlerde yeniden örmesi olarak görülmelidir. Sancar, her şeyden önce, Türk devlet biliminin temel malzeme ve iddialarını doğrudan konu edinmemiştir. Bunun yerine Türk devlet biliminde, genelde, çok sağlam bir gönderme noktası olmayan Alman kamu hukuku çalışmaları öne geçer. Fakat Sancar bu çalışmalarını 12 Eylül darbe sonrası koşullarında her geçen gün daha da çok sorulan ve bütün siyasal kesimlerce esaslı bir mesele haline getirilen siyasal-hukuksal soruları üstlenmek suretiyle geliştirme yolunu seçmiştir. 1990'ların başından itibaren aralıksız olarak ilgilendiği "hukuk devleti sorunu" üzerine düşünmüş ve yazdığı makaleler 2000'de *Devlet Aklı Kıs-*

kacında Hukuk Devleti başlığıyla ortaya çıkmıştır. Sancar için söylenebilecek önemli noktalardan birisi de, kendisinden talep edilen bir kamu hukuku bilgisinin sınırlarını sorulan soruların sınırlarından kurtarmak suretiyle geliştirmesi, aralıksız olarak zorlaması ve ilerletmesidir. Böylece, Mithat Sancar sayesinde, belirli entelektüel gruplar, içerdeki somut siyasal problemler üzerinden hukuk-siyaset eksenine dayanan kuramsal okumalar yapabilecekleri bir el kitabı edinmiş oldular. Bu kitabın bu kesimlerin elinde tek başına sürdüğü ömrü ne kadar uzun olduysa kendini aşacak denemelere ilham verme umudu da bir o kadar azaldı. Fakat bunun önemli sebeplerinden birisi, özellikle de Marksist kesimlerin hukuksal meselelerde kuramsal bir güvensizliği yaşıyor olmalarıdır ve bu durum yeni denemeleri zorlayacak heyecan ve hevesleri ciddi biçimde zayıflatmıştır. Böylece, Sancar'ın *Devlet Aklı Kıskacında Hukuk Devleti* girişimi, kendini bir kez ortaya koyduktan sonra kıpırtısız bir bekleyiş ve yetinme süreci başlamıştır. Bu çalışma, rekabet edeceği paralel çalışmalardan yoksun kaldığı gibi entelektüel sorgulamadan geçmesini sağlayacak bir entelektüel birikimde söz konusu olmamıştır.

Politik Düşüncede Dönüşümler: Giderek olgunlaşan bu entelektüel itiraz alanlarına politik düşüncedeki dönüşümler de refakat eder. 12 Eylül 1980'den sonraki süreçler politik düşünce alanının her bir tarafını hukuk devleti kavramı ile giderek sıkılaşan bir ilişki içine sokmuştur. Neredeyse hemen her politik grubun "hukukun üstünlüğü"ne dönük, ama esas olarak 12 Eylül eleştirilerine ve politik itirazlarına refakat eden bir kavramsal hazırlığın içine girdiği, en azından Türk devlet biliminin hukuksal meselelerine yeni ortakların geldiği ve siyasal tarafların bu alandan giderek daha fazla biçimde kendi haklarını talep ettikleri gözlenebilir. Bu durum 12 Eylül sonrası politik grupların hukuksal edinimlerinin yükselişiyle ilgili olduğu kadar belki daha da fazla "hukuksal" olanın "politika"ya dönük eğilimleri giderek daha fazla biçimlendiren bir etki alanına dönüşmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla bu yalnızca politik grupların dönüşümü ve hem 12 Eylül sonrası süreçler ve hem de uluslararası alandaki gelişmeler nedeniyle ek liberal kapasiteler edinmeleri ile ilgili değildir. Aynı zamanda hukuksal olanın politikada giderek daha fazla değer kazanması, politik tarafları meşgul etmesi, politik mücadeleyi dönüştürmesi, politik teoriyi kendine çağırması da söz konusu olmuştur. Bu çerçevede 1980'lerden sonra hem politik süreçler, hem entelektüeller ve hem de politik teori "hukuksal" olana doğru gözlenebilir bir dönüşüm içine girerler. Türk devlet biliminin önce itirazlarla başlayan ama zamanla teorik konumlara dönüşen sorgulanması süreci de burada başlar.

Yukarıdaki akademik-entelektüel çabaların dışında Türk devlet bilimine yönelik 1980 sonrasındaki bu "tehdit" sürecini örgütleyen üç önemli politik tecrübeyi liberalliğin halleri içine yerleştirerek anlamak mümkündür. Her üç grubun ortak yanı toplumsal temsil ile iktidar arasındaki ilişkiyi, Türk devlet biliminin "anayasal devlet" tezinin aksine, giderek daha fazla siyasallaştırmak ve toplumsal grupların iktidar talebinin önünü açmak isteğidir. Bunlardan birincisi, etki ve önemleri 1980'den sonra belirginleşen ve liberalliğin kuramsal ve ideolojik kanadını oluşturan asıl liberal okuldur. Atilla Yayla, Mustafa Erdoğan ve Zühtü Arslan gibi akademisyenlerin hazırlıklarını gerçekleştirdikleri ve giderek olgunluğa doğru örgütledikleri bir bilgi alanı artık kendi kendisini siyasal-hukuksal meseleler içinde bir taraf olarak üretebilir hale gelmiştir. Liberalizmi Türkiye'deki liberalliğin başka ideolojik konumlarla eklemlenmiş hallerinden ayırıp kendine ait bir entelektüel serüvenin içine yerleştirenler bu akade-

misyenler olmuşlardır. Liberalizmin temel metinlerinin çevirileri, temel iddia ve entelektüel malzemelerinin kuruluşuna adanan uzun emek ve gayretler Kemalist bir kamu hukuku eleştirilerinin içsel tutarlılık ve bütünlüğünü artırmış, son dönemlerde liberal bir dilin "var"lığına ait içsel sıkıntı daha az duyulur hale gelmiştir. Buna karşılık Türk anayasal düzeni nezdinde yürütülen iktisat, politika ve hukuk ilişkileri bağlamındaki eleştirilerinin tamamlandığı pek söylenemez. Türk devlet biliminin hukuk devleti ile karşılaştırılması yasal mevzuatın yetersizliklerinden başlayarak yargısal reflekslerin eleştirilerine kadar genişletilerek tamamlanmış ve esasen iktisat ve politika arasındaki hukuksal meselelere odaklanmışlardır. Devleti evrensel bir hukuka tâbi kılma ise en popüler iddialarından birincisidir.

İkinci grup ise kendisini "demokrat" olarak adlandıran ve zaman içinde etkilerini birbirinden farklı siyasal taraflar içinde dağıtan, kendilerine ait özgün tavırlar belirleyen bir çevredir. Etyen Mahçupyan ve Ali Bayramoğlu tarafından temsil edilen bu sınırlı çevrenin hukuk devleti ve Türk devlet biliminin ideolojik ve bilimsel malzemelerinin eleştirilerine ilişkin vurgularında da etkileri özgündür. Bu grup Türk devlet bilimine karşı esas olanın evrensel bir "hukuk devleti eleştirisi" olmadığını, ama Türkiye'deki "hukuk zihniyeti" olduğunu iddia etmektedir. Buna göre sorun "devletin kendisini hukuk dışı tutması değil"dir. Çünkü bu sistem içerisinde devletin hukukun üstünlüğünü kabullenmesi kaçınılmaz olarak kendi onayladığı bir hukuka dönüş olacaktır. Bu nedenle hukuk devleti ve hukukun üstünlüğüne dönük entelektüel bir çaba yerine, hukuksal olan bu "boyutun dışına çıkarak siyasallaşması; daha doğrusu siyasete taşan bir entelektüelliğin yaratılması gerekir. Bunun anlamı, felsefi bir temelden hareketle yürütülecek ve sivil itaatsizliği de kapsayacak eylemlerle; var olan hukuk anlayışının deşifre edilmesidir" (Mahçupyan, 2000: 152-154)

Liberalliğin hallerinin üçüncü grubunu ise hukuk devletine dönük arayışları sağmilliyetçi bir tecrübe ve buna dair kavramlarla belirginleştirme yolunu seçen bir başka çevre oluşturmaktadır. Taha Akyol, Hasan Celal Güzel, Mümtaz'er Türköne vb. gibi isimlerle temsil edilebilecek olan bu çevre hukuk devleti tartışmasına kendi kavramlarını ve kendi tecrübelerini vermek üzere diğer gruplarla yarışmakta, Türkiye'deki sağ liberalliğin önemli bir kısmının bu grubun kavram ve tecrübeleriyle üretilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. İlk iki grubun; yani liberal okul ve demokrat grupların eleştirileri kuramsal bir tutarlılık taşırken üçüncü grup açısından politik işlevsellik öne geçer. Bu açıdan sağ liberallerin hukuk devleti eleştirilerinin sorgulanmasına karşı pek hazırlıklı oldukları söylenemez. Esasen onların eleştirileri yargı organlarının yasa karşısındaki konumları ile sınırlı kalmış, bu anlamda sadece yargının siyasallaşmasına karşı çıkmak suretiyle hukuksal bir eleştirinin içinde sıkışmakla yargı ve hukukun politika karşısındaki sorunlarına dayanan daha geniş bir çerçevede düşünme çabasına girişememişlerdir. Dolayısıyla "demokrat" grubun liberal okula yönelttikleri eleştiriler bu grup için de geçerlidir.

SONUÇ

Türk hukuk geleneğinde yasal alanın, siyasetin ve siyasal tarafların dışında saf ve mutlak bir varlığının olduğuna dair şaşırtıcı bir düşünce hâkim olagelmiştir. Bu durum Türk devlet biliminin kanun merkezli zihniyetine uygun olmakla birlikte Türk kamu hukuku düşüncesinin neredeyse bütün taraflarını da bağlar durumdadır. İlginçtir ki, Türk devlet bilimini sorgulama konusu yapan muhalif gruplar açısından dahi aynı zihnî kalıp hukuk

analizlerinde yaygın olarak kullanılmıştır. Öyle ki, muhalif gruplar dahi kanun metinlerinin sosyal ve siyasal bağlamlarını kendi kavram ve zihniyetleri üzerinden geliştirme becerilerini sınamış ve hukuksal metinlerin sosyal bağlamları ve toplumsal anlamlarının geliştirilmesi, dönüştürülmesi çabalarında yarışan etkiler gösterebilmiş değillerdir. Oysa, kanun ile yorum (yargı) ilişkisi doğrusal, tekdüze ve basit bir emir ilişkisi değil, her şeyden önce karmaşık, yorucu bir sosyal-siyasal kurucu çabayı içerir. Kanunun "söz"ü devletin mutlak iradesinin ötesindeki tarihsel ve toplumsal durumlara bağlı olarak dönüşen ve değişen anlamların etkisi altında bulunmaktadır. Her farklı tarihsel durumda kendi tek bir anlamını garantileyen bir "kanuni söz" yoktur. Daha başka bir deyişle, karmaşık sosyal anlam ve işlemlerden geçirilmedikçe hiçbir kanunun anlam ve amacının sonuçlandırılması mümkün değildir. 20. yüzyılın tüm zamanlarından bu yana "hukukçuluk" tam da böyle bir meşgale alanında varlığını kanıtlar, toplum karşısında kendi varlığını gerekçelendirir. Tersi bir yaklaşım, 17. yüzyılın hukuka yönelik rasyonalist bakış açısını aynen devralarak hukuksal ve yargısal etkinliğin tümünü bir kanun metnine ve o metni de tamamen "kanun koyucu"ya teslim etmek sonucunu doğurur ki, uzak durulması gereken şey tam da yasal alanın tüm toplumsal taraflardan saklanmasına yol açan bu tekelci, devletçi-pozitivist yaklaşımdır.

Türk devlet bilimindeki bu kanun merkezli yaklaşımın en önemli sonucu yasal tartışmayı teknik biçimleriyle geliştirip derinleştirirken siyasal performansı düşürmesidir. Hukukçuların siyasal görüş ve tercihlerinden ayrı, hukuksal kavramların sosyal ve siyasal dolaşımından münezzeh, herkesi olduğu gibi hukukçuları da bağlayan bir yasal belirleyicilik alanının bulunduğu düşüncesi toplumsal ve siyasal tarafları edilginleştirerek yasal metinlere kendi bulundukları tarihsel konumlardan farklı kavramlar ve yorumlar getirilmesini engeller. Herhangi bir siyasal mücadelede devletin yasal iradesi beklenir. Tıpkı TCK'nın 301. maddesi ve türban meselelerinde olduğu üzere. Bu kanuncu zihnî yapı toplumsal ve siyasal tüm meselelerin bir kanunun örgüsü içine alınmasına, aynı kanun örgüsüyle yeniden kurulmasına, oralarda yeniden var edilmesine ve yine o zihnî yapı içerisinden halline, neredeyse bütün bir hayatın bir kanunun, bir normatif seslenme biçiminin niteliğini kazanmasına yol açarak her bir toplumsal meseleyi bir "kanuni bulmaca"ya dönüştürüyor. Bu yolla, aslında birer toplumsal ve siyasal sorun niteliği taşıyan TCK'nın 301. maddesi ve "türban sorunu" bir kanun sorunu imiş gibi algılanıyor. Böylece, hukukun toplumsal ve siyasal alanın dinamiklerinden beslenmesinin önü kapanıyor, durağanlaşıyor ve toplumsala yanıt vermesi zorlaşıyor. Bu durum, kaçınılmaz olarak, siyasal iktidarı, hukuktan daha geniş bir alana, "kanun"un ötesine doğru taşırken neyin yasal ve neyin yasal olmadığı konusunda iktidarın siyasal tekelini de belirginleştirir.

Bugün kamu hukuku içinden ve Türk devlet biliminin etki alanı dışında düşünce üretmek ve geliştirmek ihtiyacını hissedenler için önümüzde iki temel seçenek duruyor. Birincisi, kanun merkezli düşünüşün aşılması suretiyle Türk kamu hukuku düşüncesini Bourdieucü yaklaşım ile tanıştırmak ve yasal alanı bir sosyal rekabet alanına doğru çağırmaktır. Bu iddia yasal metinlerin akademik ve entelektüel çabalarla orantılı bir toplumsal anlam eğitimi ile bağlantılı olduğu çağrısını içerir. Yasal metinleri bir sosyal rekabet alanı haline getiren de budur. Mahçupyan'ın yukarıda talep ettiği "hukukun demokratlaştırılması" tam da bu sürecin sonunda bulunabilir.

İlk olarak kanun merkezli düşünüş böylece aşılmak suretiyle yasal alanın bir

sosyal rekabet alanı, bir demokrasi alanı olarak kurulmasının arkasından Türk devlet biliminin ikinci önemli ve zorlayıcı özelliğine yani Türk kamu hukuku ile Atatürk ilkeleri-Türk inkılap tarihi arasındaki kuramsal bağın çözülmesi sorununa eğilinmelidir. Türk kamu hukuku düşüncesi ile Türk inkılap tarihi arasındaki kuramsal bağın kopartılması, en azından yalnızca tarihsel bir bağ haline getirilmesi çabası bu noktada öne geçebilir. Bu öncelikle şu anlama gelir: Türk devlet biliminin yürüttüğü üzere Türk inkılap tarihi, CHP ve altı ok Atatürk ilkeleri ve devrimleri üzerinden bir kamu hukuku düşüncesi kurmayı bırakıp bu bilgi alanını yalnızca tarihsel bir veri olarak kendi mütevazî yerine yerleştirmek gerekir. Başka deyişle Türk kamu hukuku bir tarihsel ipotekten kurtarılarak sosyal girişimlere açık tutulmalıdır. Böylece, Türk kamu hukuku düşüncesi Türk inkılap tarihinin, Atatürk ilkeleri ve anayasal bir dokunulmazlık kazanmış olan "Atatürk devrimleri"nin sürekli artan baskısı altında sıkışmaktan kurtulur ve kuramsal bir serbestliğe kavuşur. Kemalist Cumhuriyet'in kurucu ilkelerinin Türk kamu hukukunun tarihsel bir verisi olarak yerleştirilmesinden sonra kamu hukuku birbirinden farklı kuramsal denemelerin konusu olarak sosyal zeminden beslenen bir yeni hukuk anlayışına açık hale gelecek ve giderek demokratlaşacaktır. Hukuk, kuramsal bağımsızlığını kazanacak, kendine ait bir tarihsel çizgi kurabilecektir. Bu konudaki yeni bir kamu hukuku açılımının liberal Anglo-Sakson yaklaşımıyla doldurulması gerektiğini düşünenlerin yapacağı katkı ise kısmidir. Bu gelenekten edinilecek bir entelektüel vurgu, özellikle hukukun toplumsal zemini ile siyasal temelleri üzerine daha geniş bir algı ve kabul sağlayacaktır. Fakat hukuk tartışmasını artık daha geniş temellerde geliştirmek Türkiye açısından bir zarurettir. Bunun için ise Anglo-Sakson geleneğini aşan ve daha kapsamlı nitelik taşıyan soruların sorulması ve Türkiye tecrübesinde cevaplanması gereklidir.

Buna karşılık ikinci yol ise Agambenci analizin açtığı yoldur ve bu yol yasayı, yasal alanı siyasalın sorunları içine yerleştirmekle başlar, siyasal iktidarın "karar" gücünü hukuksal analizin konusu yapmak suretiyle egemen güçlerin istisna üretimine karşı koymak çabası olarak öne geçer. Bu sayede hukukçuluk pratiklerini geleneksel olduğu üzere "düzen", "kural", "norm" vb. gibi bütünsel yapılardan egemen gücün ölçülmesine dair herhangi bir yargısal kararın, istisnanın, tekil olayların odaklanmasına doğru taşımak mümkün olacaktır. Bu ise hukuksal düşünüşü sosyoloji ve siyaset bilimi ile daha çok ilişkiye zorlayacak, bugüne kadar kendi içine kapalı olarak var olan bir alanın çok daha geniş bir düşünsel alan ile yüzleşebileceği bir kapı açılmış olacaktır. Türkiye'deki hukukçuluk pratiklerini Türk devlet biliminin dar, sıkışık ve derinleşemeyen dünyasından kurtarmak artık gerçek bir ihtiyaç olarak görünmektedir.

Türkiye açısından her iki yol da iddialı, ama bir o kadar da zaruret olarak ortaya çıkmaktadır. ❒

Kemalist Rejimin İnşası: Takrir-i Sükûn Kanunu

SEYFİ ÖNGİDER

4 Mart 1925'te kabul edilen Takrir-i Sükûn Kanunu, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinin, "erken Cumhuriyet"in belki de en önemli dönüm noktasıdır. Çünkü Cumhuriyet'in siyasal rejimi bu süreçte şekillenmiş, 1925-1929 yılları arasında yürürlükte kalan bu kanun sayesinde bir tür "açık diktatörlük" kurulmuştur ki, daha sonra Mustafa Kemal de bunu dolaylı yoldan itiraf edecektir. 1930 yazında yakın arkadaşı Fethi Okyar'a Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı (SCF) kurmasını telkin ederken şöyle diyecekti: "Bugünkü manzaramız aşağı yukarı bir dictature manzarasıdır. Halbuki ben Cumhuriyet'i şahsi menfaatim için yapmadım. Hepimiz faniyiz. Ben öldükten sonra arkamda kalacak müessese bir istibdat müessesesidir. Ben ise millete miras olarak bir istibdat müessesesi bırakmak ve tarihe o suretle geçmek istemiyorum."[1]

Bu yasayla belirlenen dönemi anlamak açısından bu, önemli bir itiraftır, ama 1920'li yılların ikinci yarısında öyle katı, öyle sert bir siyasal rejim inşa edilmiştir ki, danışıklı bile olsa, başında rejimin en güçlü adamının yakın arkadaşı bile bulunsa, bir muhalefet partisine tahammül gösterilemeyecektir. Nitekim SCF, kurdurulmasından sadece üç buçuk ay sonra kapattırılacak ve iktidar partisi Cumhuriyet Halk Fırkası'nın (CHF) 1931'deki 3. Kongresi'nde tek partili sistem resmen ilan edilecektir.

Mustafa Kemal'in Fethi Okyar'a dediği gibi bir tür "istibdat müessesesi"nin kurulmasına olanak veren Takrir-i Sükûn Kanunu, "Şeyh Sait İsyanı" diye bilinen Kürt ayaklanması üzerine çıkarılmıştır, ancak bu isyanın CHF yönetimine bir tür vesile olduğu, hatta fırsat yarattığı söylenebilir. Bu isyan olmasa belki başka bir gerekçe aranacak ve bulunacaktı, çünkü Kürt isyanı öncesindeki gelişmeler siyasi iktidarın bir baskı rejimine doğru gideceğinin işaretlerini veriyordu. Asıl sorun da TBMM'nin tam olarak kontrol altına alınamaması ve millî mücadelenin önde gelen şahsiyetlerinin başını çektiği bir muhalefet partisinin, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın (TCF) Kasım 1924'te kurulmasıydı. Millî mücadele sürecinde önder kadrolar kabaca iki hizip oluşturmuştu; bir yanda Mustafa Kemal, Fevzi Çakmak, İsmet İnönü, Fethi Okyar ve etraflarında nispeten genç kumandanların yer aldığı iktidar grubu; öte yanda ise Kazım Karabekir, Rauf Orbay, Ali Fuat Cebesoy, Refet Bele, Cafer Tayyar Eğilmez, Adnan Adıvar gibi önemli askeri ve sivil şahsiyetlerin başını çektiği bir muhalefet grubu... Millî mücadelenin önder kadrolarının çoğunluğunun içinde bulunduğu bu grup TCF'yi kurunca İttihatçı deneyimlerinden yola çıkan Mustafa Kemal ve İsmet İnönü bunu kendilerine bir meydan okuma ve açık bir iktidar savaşı olarak algılamışlardır. Nitekim hükümetin başında bulunan İnönü derhal sıkıyönetim ilan edilmesini istemiş ve Mustafa Kemal de "Benim burnuma barut ve kan kokusu geliyor. İnşallah ben yanılmışımdır"[2] diyerek İnönü'yü desteklemiştir. Ancak CHF grubu böyle sert önlemleri gereksiz görüp, onay vermeyince İnönü "sağlık koşulları nedeniyle" istifa etmiş ve daha "ılımlı" olduğu kabul edilen Fethi Okyar hükümeti kurulmuştur. Gerçekten de bu hükümet ortalığı biraz sakinleştirmiş, TCF muhalefetiyle de iyi ilişkiler

kurmuştur. Böylece çok partili, hatta çoğulcu bir siyasal rejimin inşası doğrultusunda ilerlenirken patlak veren Şeyh Sait isyanı siyasî iktidara adeta aradığı fırsatı sağlamıştır.

13 Şubat 1925'te Bingöl'de başlayan ve bölgede hızla yayılarak Elazığ gibi büyük şehirleri de ele geçiren Şeyh Sait isyanı üzerine Ankara'daki hükümet muhalefetin de desteği ile sert önlemler aldı. Ordunun harekete geçirilmesiyle birlikte isyanın belli bir süre içinde bastırılacağı açıktı, daha üç ay önce sıkıyönetim talep edenlere uygun bir fırsat çıkmıştı.

Mustafa Kemal'in de on saat süren uzun bir konuşma yaptığı 2 Mart 1925 tarihli CHF grup toplantısında sert önlemler alınmasını isteyen ama başbakan Fethi Okyar'ın karşı olduğu bir önerge 60'a karşı 94 oyla kabul edilince hükümet istifa etmek zorunda kaldı. Bunun üzerine İsmet İnönü yeniden hükümeti kurarak 4 Mart 1925'te de Takrir-i Sükûn Kanunu'nu Meclis'e getirip onaylatacaktı. Yeni hükümeti hemen İnönü'ye kurdurtan cumhurbaşkanı Mustafa Kemal yeni bir döneme girildiğini düşünüyordu ve on saatlik konuşmasında "Milletin elinden tutmağa lüzum vardır, inkılâbı başlatan tamamlayacaktır" demişti. Yani Kürt isyanının bastırılmasının da ötesinde asıl sorun "inkılâbın tamamlanması" diye tarif edilen yeni ulus devletin pekiştirilmesi, bir siyasal rejimin yerleştirilmesiydi. Bu bağlamda asıl sorun Kürt isyanının ötesinde siyasal muhalefet ve özellikle de İstanbul'daki aydınlar, basındı. Kemalist rejim muhalefeti yok etmek üzere harekete geçerken Takrir-i Sükûn Kanunu ile bir "suskunluk dönemi" öngörmüş ve bunu da sağlamıştır.

Nitekim hükümetin başındaki İsmet İnönü iki yıl sonra, 2 Mart 1927'de kanunun iki yıllık uygulamasını TBMM'de değerlendirirken şu itirafta bulunacaktı: "... iki sene evvel karşısında bulunduğumuz hadisatın en mühimi Şeyh Said isyanı ile tebarüz eden hareket-i fiiliye değildi. Asıl tehlike memleketin umumi hayatında hasıl olan teşevvuş (kargaşa) ve tezebzüb (karışıklık) idi. Söz konusu kargaşayı, küçük ihtirasatı (tutkuları) işletmeye alışmış mütereddi (soysuzlaşmış) münevverler yaratıyorlardı."[3]

* * *

4 Mart 1925'te TBMM'de 22 muhalif oya karşı 122 oyla kabul edilerek yürürlüğe giren Takrir-i Sükûn Kanunu şu iki maddeden oluşuyordu:

> *Madde 1. İrtica ve isyana ve memleketin nizamı içtimaisini ve huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlale bais bilumum teşkilat ve tahrikat ve teşvikat ve teşebbüsat ve neşriyatı hükümet ve reisicumhurun tasdiki ile resen ve idareten men'e mezundur.*
>
> *İşbu efal erbabını hükümet İstiklal Mahkemesine tevdi edebilir.*
>
> *Madde2. İşbu kanun tarihi neşrinden itibaren iki sene müddetle meriyül icradır.*[4]

Patlak veren Kürt isyanını gerekçe gösteren İsmet İnönü hükümeti sınır tanımayan yetkiler istiyor ve bir tür diktatörlük süreci başlıyordu; hükümet, huzur ve sükûn sağlamak iddiasıyla aklına gelen her türlü önlemi alabilecek, her türlü siyasî veya toplumsal örgütlenmeyi kapatabilecek, gazeteleri susturabilecek, istediği kişileri İstiklal Mahkemesi'ne gönderebilecekti. Nitekim İstiklal Mahkemeleri de kendilerine düşen rolü oynayacak ve Takrir-i Sükûn Kanunu gereğince bu dönemde yaklaşık 7500 kişi tutuklanırken, 660 kişi de idam edilecekti.[5]

Doğu'daki isyan bölgesinde zaten sıkıyönetim ilan edilmiş ve ordu harekete geçmişti, dolayısıyla Takrir-i Sükûn Kanunu esas olarak Batı'da gerekliydi ve nitekim ilk uygulaması da hükümetin hemen 6 Mart 1925 günü, İstanbul'da çıkmakta olan *Tevhid-i Efkar, İstiklal, Son Telgraf, Aydınlık, Orak Çekiç* ve *Sebilürreşat* adlı gazete ve dergileri kapatması olmuştu. İstanbul'da *Cumhuriyet*, Ankara'da ise *Hâkimiyet-i Milliye* gazeteleri kalmıştı ama

bunlar da zaten iktidarın yayın organlarıydı, hükümeti ve iktidar sahiplerini övmekten başka bir şey yapmıyorlardı. Yine de sadece gazetelerin kapatılmasıyla yetinilmedi. Ahmet Emin Yalman ve Velid Ebüzziya'nın da aralarında yer aldığı dokuz gazete başyazarı tutuklanarak yargılanmak üzere Diyarbakır'daki Şark İstiklal Mahkemesi'ne gönderildi. İsyancıları yargılamak üzere kurulan bu özel mahkemenin kararları hemen uygulanıyordu ve tahmin edileceği gibi çok sertti. Yazarlar Mustafa Kemal'den af dilediler ve ceza almaktan kurtuldular, ama derslerini almışlardı. Artık hükümeti eskisi gibi eleştirmeyeceklerdi, hatta bunun da ötesinde onlardan beklenen iktidar sahiplerinin övülmesiydi. Böylece basın denetim altına alınmış, inkılâpların istenildiği gibi yapılması için askerlikteki gibi bir tür "mıntıka temizliği" yapılmıştı.

Basın ve aydınların ardından TBMM'deki muhalefet partisine sıra geldi. Millî mücadelenin önde gelen komutanlarının ve saygın isimlerinin kurduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası bir yolu bulunup kapatılmak zorundaydı. Hatta Takrir-i Sükûn Kanunu belki de en çok bunun için çıkarılmış, hükümete olağanüstü yetkiler verilmişti. Nitekim bir yolu bulundu ve parti Kürt isyanıyla ilişkilendiriliverdi. Urfa'daki Terakkiperver yöneticilerinin isyancılara yardımcı oldukları suçlamasıyla tutuklanmaları üzerine Şark İstiklal Mahkemesi aldığı bir kararla görev bölgesi içindeki bütün Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası şubelerini kapattı. Daha sonra da bu partinin kapatılması konusunda Ankara İstiklâl Mahkemesi bir karar alacak ve bu kararını hükümete bildirecekti. Bunun üzerine de İsmet İnönü hükümeti 3 Haziran 1925'te aldığı bir kararla Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kapatacaktı.

Aslında bir yıl sonraki İzmir suikastı dolayısıyla açılan dava ve yargılamalar hatırlanacak olursa yeni devletin kurucuları arasındaki iktidar savaşı TCF'nin kapatılmasıyla bitmeyecek, esasen İzmir'deki yargılamalarla sonuçlanacaktır. TCF'nin önde gelen bütün üyelerinin suikast zanlısı olarak yargılandıkları, Kastamonu mebusu Halit Akmansü dışında tüm milletvekillerinin tutuklandığı bu dava sonucunda Kazım Karabekir ve arkadaşları Mustafa Kemal'in ölümüne kadar bir daha siyaset sahnesinde görünmeyeceklerdir. Muhalif unsurlar tam olarak tasfiye edilmişlerdir.

Öte yandan Şeyh Sait isyanı Mayıs ayı sonlarında bastırılacaktı. Musul sorunu dolayısıyla İngilizlerin de parmağının olduğu iddia edilen ayaklanma hayli geniş bir bölgeye yayılmış ve ancak binlerce kişinin ölümü pahasına bastırılırken elebaşları da idam edilmişti. Bazı kaynaklara göre "Şeyh Sait İsyanı'nda 206 köy yerle bir edilmiş, 8785 ev yakılmış ve 15 200 kişi de öldürülmüştür. Yani sadece bu isyan sırasında Millî Mücadele'den daha çok insan ölmüştür."[6] Böylece Kürt sorununa yaklaşım da tümüyle değişecek ve artık bir tabu haline gelecekti.

Oysa çok değil iki yıl önce, 17 Ocak 1923'te, İzmit Kasrı'nda, *Vakit* gazetesi başyazarı Ahmet Emin Yalman'ın "Kürtlük sorunu nedir? Bir iç sorun olarak temas buyurursanız çok iyi olur" diye sorması üzerine Mustafa Kemal şu cevabı vermişti:

> *Kürt sorunu; bizim, yani Türklerin çıkarına olarak da kesinlikle söz konusu olamaz. Çünkü bildiğimiz gibi, bizim millî sınırımız içinde var olan Kürt unsurlar o şekilde yerleşmişlerdir ki, pek az yerlerde yoğundur. Fakat yoğunluklarını kaybede kaybede ve Türk unsurunun içine gire gire öyle bir sınır doğmuştur ki, Kürtlük adına bir sınır çizmek istersek Türklüğü ve Türkiye'yi mahvetmek gerekir. Söz gelimi Erzurum'a kadar giden, Erzincan'a, Sivas'a kadar giden, Harput'a kadar giden bir sınır aramak gerekir. Ve hatta Konya çöllerindeki Kürt aşiretlerini de gözden uzak tutmamak gerekir. Dolayısıyla başlı başına bir Kürtlük düşünmekten-*



Takrir-i Sukûn Kanunu, rejimin sadece Şeyh Said İsyanı'nı bastırmasını değil, 'düzen'in istendiği gibi sağlanmasını da kolaylaştırdı. 1924-1929 arasında yürürlükte kalan kanunla "inkılâbı başlatan [inkılâbı] tamamla'mıştı.

se bizim Teşkilat-ı Esasiye Kanunu gereğince zaten bir tür yerel özerklikler oluşacaktır. O halde hangi livanın halkı Kürt ise onlar kendi kendilerini özerk olarak idare edeceklerdir. Bundan başka Türkiye'nin halkı söz konusu olurken onları da beraber ifade etmek gerekir. İfade olunmadıkları zaman bundan kendilerine ait sorun yaratmaları daima mümkündür. Şimdi Türkiye Büyük Millet Meclisi, hem Kürtlerin hem de Türklerin sahibi vekillerinden oluşmuştur ve bu iki unsur bütün çıkarlarını ve kaderlerini birleştirmiştir. Yani onlar bilirler ki, bu ortak bir şeydir. Ayrı bir sınır çizmeye kalkışmak doğru olmaz. [7]

Bu isyanın da etkileri altında inşa edilen yeni siyasal rejim daha sonraki yıllarda başka isyanlarla da (1930 Ağrı, 1938 Dersim gibi) karşılaşacak ve özerklik vaadi bir yana Kürt sözcüğü bile ağza alınamaz olacaktı. Kürtler dağlarda karların üzerinde yürürken kart kurt diye ses çıkaran "dağlı Türkler" haline geleceklerdi!

1920-1925 yılları arasında Misak-ı Millî sınırları içinde yaşayan insanlar, heterojen topluluklar için "Türkiye Milleti", "Türkiye Halkı" "Türkiye Devleti" gibi kavramlar ve formülasyonlar geçerliyken ve Mustafa Kemal başta olmak üzere önde gelen şahsiyetler bunları kullanırken Şeyh Sait isyanından sonra bunlar bir kenara bırakılmış ve "Türk milliyetçiliği" öne çıkmaya başlamıştır.

Mustafa Kemal ile İsmet İnönü'nün önderliğindeki siyasal iktidarın Şeyh Sait isyanını bir Kürt millî ayaklanması değil de "dinsel gericilik ve karşı-devrim" olarak görmesi ve göstermesi hazırlanılan inkılaplar açısından farklı bir önem ve anlam taşıyordu. Çünkü böylece ulusal ve uluslararası planda inkılaplara sağlanan destek muhtemelen umulandan da geniş olmuş ve rejimi sağlamlaştırmak için atılan adımlar meşruiyet kazanmıştır.

Örneğin dönemin komünist çevrelerinden Aydınlık'ın kitle yayını *Orak-Çekiç* gazetesi Takrir-i Sükûn Kanunu'na göre kapatılmış olmasına rağmen hükümeti destekliyordu; "*Orak Çekiç*'in 5 Mart

1925'te çıkan 7. ve son sayısı Şeyh Sait isyanına şiddetle karşı çıkıyordu: 'Yobazların Sarıkları Yobaz Zümresine Kefen Olmalı', 'Yobazlarıyle, Ağalariyle, Şeyhleriyle, Halifeleriyle, Sultanlarıyle Birlikte Kahrolsun derebeylik!' 'İrtica ve Derebeyliğe Karşı Mücadele İçin Köylüler (Köy Meclisleri), Ameleler (Sendikalar) Etrafında Teşkilatlanmalıdır.' 'İngilizlerin Oynattığı İrtica kuklası' adlı başyazıda da 'ekalliyet milletlerinin sergerdelerini'" ayaklandırmanın eski bir İngiliz ve Rus oyunu olduğu hatırlatılmaktadır."[8]

Zamanın solu, komünistleri feodal bir isyana karşı genç Cumhuriyet'i destekleyerek belki de Kemalizmle sol arasında bugün hâlâ süren bir ilişkiyi başlatmışlardır. Sisteme bir itiraz olarak kendisini kurmak durumunda olan sol hareket sistemin kurucu ideolojisiyle geliştirdiği bu yakın ilişkinin tahripkâr sonuçlarını sonraki dönemlerde görecek, yaşayacaktır.

* * *

Takrir-i Sükûn süreci üç yönü açısından ele alınarak bütünlüklü bir şekilde değerlendirilmelidir; bir tür diktatörlük olarak gelişen sürece toplumsal meşruiyet sağlayan yön patlak veren Kürt isyanının bastırılmasıdır. Evet, bu hayli büyük bir isyandır ama sonuçta Mayıs sonunda bitmiş ve liderleri asılarak durum kontrol altına alınmıştır. Yani dört ay sürmeyen bir isyanın ardından bu sürecin daha dört yıl sürmesi de göstermektedir ki, asıl sorun isyan değildir. İsyanın bastırılması vesile edilerek asıl yapılan iş siyasal rejimin yeniden inşa edilmesidir. Yani muhalefetin yok edilerek, çok partili bir rejimden tek partili, monolotik bir rejime geçiştir. Dolayısıyla bu, sürecin ikinci ama asıl yönünü, niteliğini oluşturur. Üçüncüsü ise rejimin yeniden inşasına bağlı olarak veya doğrudan bu inşa sürecinin bir parçası olarak, inkılapların hızla gerçekleştirilmesidir. Bu dönemde gerçekleştirilen Şer'i Mahkemelerin Kapatılması, Şapka İnkılâbı ve Kılık-Kıyafet Reformu, Saat ve Takvim ve Ölçü Aletlerinin Değiştirilmesi, Türk Medeni Kanunu, Türk Ceza Kanunu, Ticaret Kanunu, Borçlar Kanunu ve Harf İnkılabı gibi köklü reformlarla modernleşme, çağdaşlaşma yolunda ilerlendiği inandırıcı bir biçimde topluma kabul ettirilmiş ve böylece rejim kendisini sağlamlaştırmıştır.

Ancak bu arada çağdaşlaşma, modernleşme açısından Halide Edip'in bir eleştirisini ve saptamasını hatırlatmak gerekir; şöyle ki, örneğin şapkaya tepki nedeniyle Erzurum'da bir ay süreyle sıkıyönetim ilan edilmiş ve 114 kişi tutuklanarak yargılanmış, üç kişi idama, iki kişi ise onar seneye mahkûm olmuştu. Bunun üzerine Halide Edip, "şapka devrimi"nin değil ona tepki gösteren halkın bu tavrının daha "çağdaş ve Batılı" olduğunu belirtmiştir ve bunda da haksız olduğu söylenemez.[9] Bu perspektifle bazı tartışmalar, siyasî ve toplumsal eleştiriler o dönemden başlayarak var olabilse ve ilerleyebilseydi çok farklı bir toplumsal kültürün ve ideolojik birikimin sağlanacağı söylenebilir. Ancak Takrir-i Sükûn Kanunu ile tam da buna izin verilmemiş, bu tür eleştirileri yöneltenlerin genellikle muhafazakâr eğilimli olmaları dolayısıyla bunlar "gerici, irticaî" söylemler olarak mahkûm edilmişlerdir. Sol düşüncenin taşıyıcıları da sorunlara Halide Edip'in baktığı yerden ve tabii solun gözlükleriyle bakacaklarına tam tersine onu mahkûm eden ve rejime destek olan bir pozisyonu çoğunlukla benimsemişler ve bunun sonuçları da ağır olmuştur.

Yine bu noktada Erik Jan Zürcher'in değerlendirmesi çok önemli ve yerindedir. Şeyh Sait isyanının bastırılması ve Takrir-i Sükûn Kanunu'nun devreye girmesiyle birlikte olanları Zürcher şöyle yorumluyor:

Siyasal sahnede tam hâkimiyetin sağlanmasıyla Mustafa Kemal ve hükümeti yoğun bir reform programına girişti. Burada II. Meşrutiyet dönemiyle olan ilginç bir koşutluk var. II. Meşrutiyet

döneminde anayasayı geri getirme mücadelesi olarak yola çıkmış olan bir hareket (1908'de) iktidara ulaşmış, bu iktidarı başkalarıyla çoğulcu ve nispeten özgür bir ortamda (1913'e kadar) belirli bir süre paylaşmış ve sonunda kendi iktidar tekelini kurmuş ve bu iktidar tekelini (1913-1918'de) kökten bir laikleştirme ve modernizasyon programını meclisten zorla ve hızla geçirmede kullanmıştı. Şimdi de aynı kalıp, bir ulusal egemenlik hareketinin zafere ulaşması (1922'de), çoğulcu bir aşamadan geçmesi (1925'e kadar) ve sonra bir reform programına girişmiş olan otoriter bir yönetim biçimini kurmasıyla kendini tekrarladı. Kemalist dönemin de otoriter milliyetçi aşamaları, azınlık topluluklarının, ilkinde Ermenilerin, ikincisinde Kürtlerin acımasızca bastırılışlarına sahne olmuştu. Bu da şu izlenimi uyandırıyor ki, Jön Türk hareketinin bu her iki aşamasında, reform hızı daha yavaştan olan bir demokratik sistemle, kökten önlemler için daha çok olanağa sahip bir otoriter sistem arasında bir tercih durumu olduğunda, sonunda ikinci seçenek galip gelmekteydi, çünkü Jön Türkler için sonuçta önemli olan devletin güçlenmesi ve bekasıydı, demokrasi (veya 'meşrutiyetçilik' ya da 'ulusal egemenlik') bu amaç için bir araçtı, amacın kendisi değildi.[10]

Böylece İttihatçılık Kemalizmde kendini yeniden üretirken Türkiye de demokratik bir rejim kurma şansını kaybediyordu. Bir yandan siyasal muhalefetin yok edilmesi ve basının susturulması, diğer yandan da "Kürt realitesi"nin artık tanınmaması ve Türk milliyetçiliği ekseninde ideolojik ve kültürel bir atılıma geçilmesi ülkenin daha sonraki on yıllarını belirlemiştir. Şeyh Sait isyanını bastırma harekâtı Kemalist iktidarın iddia ettiği gibi, gerçekten feodal, gerici, dinci güçlere karşı bir mücadele olsaydı, ya da böylesi bir mücadeleye dönüşseydi, Kemalizm adı verilen ideoloji çok daha farklı şekillenir ve ciddi bir demokratik damarı içinde barındırırdı. Örneğin bir toprak reformu gündeme gelir ve yoksul köylülerle farklı bir bağ kurardı. Bir yandan "köylü milletimizin efendisidir" deyip diğer yandan da köylülerin Ankara'nın ana caddelerine çıkmasını önlemek için zabıta önlemleri alınmazdı. Oysa Kemalizm ne yaptıysa ordu ve bürokrasiye dayanarak, yani devlet aygıtıyla yaptı. Ataları İttihatçılardan devraldığı devleti korumak, kurtarmak anlayışını sürdürerek toplumu modernleştirmeye, çağdaşlaştırmaya çalıştı. Böylesi bir modernleşme sürecinden çıkan ise askerin himayesinde anti demokratik bir vesayet rejiminden başka bir şey olmadı, olamazdı da...

Takrir-i Sükûn sürecinde iktidar mevkiindekiler açısından "ülkenin ve milletin birliği, bölücülük ve irtica tehdidi"nin ne kadar kullanışlı olduğu görülmüş ve daha sonra da gerektikçe kullanılmıştır. Öyle ki, bütün bir Cumhuriyet tarihinde "bölücülük" ve "irtica" tehdidinin gündeme getirilmediği kriz koşulları yoktur. Soğuk Savaş döneminde "komünizm" tehdidinin eklenmesiyle birlikte her türlü muhalefet bu iddialarla bastırılırken, Kürt meselesi başta olmak üzere, Cumhuriyet'in birtakım tabuları da oluştu. Siyasî muhalefetin susturulması diğer alanların da susturulması, öncelikle de ifade özgürlüğünün gasp edilmesi anlamına geliyordu. Nitekim Soğuk Savaş koşullarının da devreye girmesiyle birlikte bütün bir Cumhuriyet tarihi acımasız bir aydın kıyımına tanıklık eder. Adı, sanı bilinen fikir ve sanat insanlarının büyük çoğunluğunun hayatının bir döneminde yargılanması, tutuklanması, sürgüne gönderilmesi tesadüf olabilir mi?

Dolayısıyla, siyasal alanın düzenlenmesinde "vatan tehlikede" gerekçesinin ilk ve en etkili kullanımı bu dönemdedir. Daha sonra aşağı yukarı bu gerekçeyle siyasal alana müdahalelere tanık olunacaktır. 93 Harbi'nden (1877-78 Rus Savaşı)

başlayıp, Balkan Savaşı ve Birinci Dünya Savaşı ve ardından ülkenin işgaliyle yaşanan travmalar dolayısıyla "vatanın tehlikede" olması iddiası her zaman için etkili ve inandırıcı olmuştur. "Söz konusu olan vatansa gerisi teferruattır" anlayışı bugün hâlâ geçerlidir. İktidar mevkiinde olanları güçlendiren, muhalefeti ise zayıflatan, hatta tecrit eden bir şeydir bu ve hâlâ kullanımdadır.

İşin ilginç yanı, buna rağmen solun büyük kesiminin Kemalizmle dostça ilişki kurmasının, hatta müttefik düzeyinde değerlendirmesinin temelleri de yine Takrir-i Sükûn dönemine kadar gider. Yani daha o zamandan başlayan ve Kemalizme "ilerici" sıfatını yapıştıran bir yaklaşım sonraki yıllarda da etkisini sürdürürken kendisini ne kadar "solcu", "devrimci" diye nitelendirirse nitelendirsin muhalefetin ideolojik ve siyasî olarak kendisini kurması/oluşturması hep sorunlu olagelmiştir.

* * *

Takrir-i Sükûn Kanunu'nun TBMM'de görüşülmesi sırasında muhalefet eden, bu kanunun temel hak ve özgürlüklere, anayasaya aykırı olduğunu belirten Dersim mebusu Feridun Fikri Bey "Efendiler, insanların zihninden geçen fikri bile bunun şümulüne ithal etmeye imkân vardır" diye uyararak Meclis kürsüsünden şöyle diyordu:

Dünyada, huzur ve sükûn tabiri kadar hududu geniş bir tabir yoktur. Nereden başlayıp nerede bittiği malum olmayan başka bir mefhum var mıdır? Huzur ve sükûn, efendiler, buna ne girmez? Açın bütün dünyadaki hükümet tarihini, açın tarihi siyasiyi, dünyada bütün hükümatı keyfiye olanca icraatını, olanca yanlış harekatını huzur ve sükûn kapısından, kaidesinden içeriye sokmuşlardır.

Bunun üzerine Zonguldak mebusu Tunalı Hilmi Bey'in oturduğu yerden verdiği cevap şudur: "Sen de uslu otur çocuğum!"[11]

İşte bütün mesele budur! ❐

DİPNOTLAR

1 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 220.

2 Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*, s. 267.

3 Mete Tunçay, *a.g.e.*, s. 144-145.

4 İsmail Göldaş, *Takrir-i Sükûn Görüşmeleri*, s. 426.

5 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s. 252.

6 Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası*, s. 97.

7 Mustafa Kemal, *Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, s. 105.

8 Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar*, s. 199.

9 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 157.

10 Erik Jan Zürcher, *a.g.e.*, s. 251-252.

11 İsmail Göldaş, *a.g.e.*, s. 431-32.

Türkiye'de Kalkınma Planlaması Efsanesi

ALİ SOMEL

Modernleşme, sanayileşme ve kalkınma, aşağı yukarı aynı doğrultuyu işaret eden kavramlardır. Ortak bir "ilerleme" paradigmasına sahip oldukları herhalde şüphe götürmez. Peki elimizi bu kavram havuzuna soksak aralarında 'planlama'yı bulma olasılığımız nedir? Planlamanın "teknik" olması itibariyle saydığımız kavramlar gibi bir ideolojik kodlaması olmadığı düşünülebilir. Ancak nasıl söz konusu kavramlar tarihsellikleriyle paralel bir kulvara yerleşmiş iseler, planlamanın da belli bir tarihsel dönemde ideolojik bir aktör olarak sahne aldığı görülmektedir.

Ansiklopediler kelimelerin hikâyesini anlatır, sözlüklerse hikâyenin sonunu yazar. Bu yüzden sözlüklerde yazanların gerçek mi efsane mi olduğu anlayamayız. Örneğin planlı ekonomi için "toplumun ihtiyaçlarının karşılanması ve gelişmesi amacını güden ekonomi" denilebilir mi? TDK Sözlüğü böyle tanımlamıştır. Bu soyut özetlemeyi tarihsel somutluğuna kavuşturmaya çalışarak planlamanın hikâyesine ulaşmaya çalışabiliriz.

Planlama özünde, toplumsal dönüşümlerin tesadüfi değil belirli çelişkilerden yükseldiği ve bu dönüşüme çeşitli hesaplamalara başvurarak iradi olarak yön verilebileceği düşüncesine dayanır. Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan bu felsefi konumlanışı ekonomi politik düzeye indirdiğimizde, üretim sürecinin fiyat mekanizması yerine örgütlü müdahalelere dayalı işletildiği klasik planlama yöntemine ulaşırız.

Türkiye'de planlama, yukarıda özetlendiği gibi bir felsefi-yöntemsel tartışma üzerine kurulmamıştır. Ülkemizde planlamanın kökenleri ve 1960'lardaki uygulamasını incelerken yapmamız gereken, dünyada planlamanın bir ideolojik aktör olarak sahne aldığı tarihsel bağlam içerisinde Türkiye Cumhuriyeti'nin inşa sürecinin planlamayı nasıl efsaneleştirdiğinin izini sürmektir.

Bizim odaklandığımız 1960'ların kalkınma planlaması, Türkiye'de siyasetçilerin keyfi müdahalelerinden bağışık kılınmış bir kalkınma yöntemi olarak 1950'lerin ortalarından itibaren gündeme gelmiştir. Planlamanın çok partili döneme mahsus olan bu karakteri, esas olarak Soğuk Savaş'ın 'hür dünya' cephesi ve onun kurumlarıyla ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkmıştır.

Ancak planlamanın ilk defa Tek Partili dönemde, 1930'lar devletçiliği ve sanayileşme perspektifi ile Türkiye'ye ayak bastığı bilinmektedir. Bu dönemde ise uluslararası ilişkilerde henüz resmileşmemiş ancak ideolojik planda nüveleri oluşmuş

Soğuk Savaş'ın komünist cephesinden Türkiye'nin ilham aldığı görülmektedir.

Dolayısıyla planlamanın hem uluslararası bir ideolojik aktör hem de Türkiye'nin modenleşmesi-sanayileşmesi-kalkınması doğrultusunda bir efsane kaynağı olarak 1930'lardan 1960'lara nasıl bir miras devrettiğine bakmak gerekir. Böyle bakıldığında, Soğuk Savaş taraflarının kalkınma fikri üzerine verdiği ideolojik mücadelede planlama yönteminin felsefi, teknik, doktriner okumalarının çarpıştığı görülecektir.

Odaklandığımız dönemde Türkiye'de ekonomik ve sosyal hakları konusunda daha talepkâr olmaya ve bunu örgütlü bir şekilde dile getirmeye başlayan toplum, siyasî değişim beklentileri doğrultusunda kavrama özgün bir ideolojik içerik kazandırmıştır. 1950'lerde uluslararası misyonların Türkiye'deki iktisat politikası terminolojisine soktuğu kavram, *Forum* dergisinin sayfalarında teorize edilmiş, Hürriyet Partisi eliyle operasyonelleştirilmiş, 27 Mayıs darbesiyle de resmileştirilmiştir.

Sayılan tarihsel özneler, aslında tek bir gizli öznenin farklı konjonktürlerdeki tezahürleridir: Planlamanın felsefi mantığıyla tezatlık içerisinde olan hâkim piyasa aktörleri. Bunlar, hür dünya cephesinin ihtiyaçları ile toplumsal beklentilerin kesiştiği noktada pozisyon alarak 1950'lerin dönüşüm süreci içerisinde planlamayı piyasa toplumunun siyasî ve ekonomik gelişimine eklemlemişlerdir.

TÜRKİYE'DE PLANLAMANIN KÖKENLERİ

Bilindiği gibi Türkiye, İkinci Dünya Savaşı öncesinde sanayi planlamasının damga vurduğu bir dönem geçirmiştir. Söz konusu dönemin Türkiye'de kalkınma planlaması için "köken" nitelemesini ne ölçüde hak ettiğini, İkinci Dünya Savaşı'na kadarki dünya ve Türkiye özgünlüğüne bakarak anlayabiliriz.

Osmanlı'da ciddi bir sanayileşme yaşamamış ve esas itibariyle Avrupa'nın ticari nüfuzuna konu olmuş Anadolu coğrafyası, "Türk" milletinin yurdu haline getirilme siyasî projesi çerçevesinde modernleşme yoluna sokulmuştur. Bu yolda CHP'nin millî karakterde "basiretli ve tedbirli tacirler"[1] yetiştirmek için kolları sıvadığı görülür. Ne var ki kanımızca, burjuva devriminin kuruluş iradeciliği ile dönemin özgünlük arz eden tek partililiği ve devletçi anlayışının kaynaklarını ayırarak tahlil etmek lazımdır.

Anadolu'nun burjuva devrimcileri nezdinde Jakobenizmin ana vatanının 1789 devrimciliğinden 1918 işgalciliğine uzanan geleneğinde, milliyet zemininde siyasî merkezileşme, mülkiyet düzenine müdahale ve düzenlemeci politikalar bir bütünlük oluşturmaktadır. Aydın kadroları Jön Türkler'den beri Fransa'dan ilham alan Türkiye modernleşmesi de bu ezberi bozmamıştır. "Eşitlik, özgürlük ve kardeşlik" sloganının yeni Türkiye Cumhuriyeti'ndeki resmi tercümesi, "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz" olmuştur.

CHF devletçiliğinin ülke topraklarındaki kaynağında ise bürokratlardan girişimci meydana getirme yöntemi bulunmaktadır. Bu yöntem, Teşvik-i Sanayi Kanunu'yla özel teşebbüs lehine devlet müdahalelerine dayanan 1920'lerin yağmacı "aferizmi"[2] olarak ortaya çıkmıştır. 1930'larda ise bu politika, İş Bankası çevresi ile planlı sanayi yatırımları arasında "devletçilik" bünyesinde sistematize edilmiştir. Saf devletçi ve saf liberal ideolojiler, birbirinin pratik alternatifleri olarak değil, çeşitli şekillerde eklemlenmelerine zemin oluşturacak dolayımlar olarak kullanılmışlardır. Gerek Serbest Fırka'nın kur(dur)ulmasının ardından devletçilik açılımının geliştirilmesi, gerekse Mustafa Şeref'in "aşırı devletçiliği" sebep gösterilerek ekonomi yönetiminde Celal Bayar eliyle ayar yapılması bunun örnekleridir.[3]



Türkiye'nin ilk iktisadi planı 1929 yılı Haziran ayında İktisat Vekili Şakir Bey'in (Kesebir) (ortada) başkanlığında bir komite tarafından hazırlandı. Hazırlanan plan 1930 Martı'nda "İktisadi Vaziyetimize Dair Rapor" adıyla yayımlansa da, 1929 Ekonomik Buhranı'nın ciddi etkileri yüzünden uygulamaya geçemedi.

O halde bu ayarları gerektiren olaylara geniş açıdan bakmak gerekir.

Dünya "manzara-i umumiyesini" 1945 sonrasından farklılaştıran temel öğeler, emperyalizmin bir fetret dönemi geçiriyor oluşu ve Sovyetler Birliği'nin oynadığı roldür. Emperyalist rekabetin Birinci Dünya Savaşı'nda taşları yerinden oynatmasından doğan Ekim Devrimi. Türkiye'de Mustafa Kemal önderliğindeki kadroların işgal kuvvetleri karşısındaki pazarlık gücü olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti, "ihtilalci" olmayan "inkılap" çizgisini komşu ihtilalden güç alarak oluşturmuştur.

19. yüzyıl mirası liberalizme darbe indiren 1929 ekonomik krizi kapitalist dünyanın bütününü salladığında, Sovyetler Birliği'nin Beş Yıllık Sanayileşme Planları'yla büyük bir kalkınma hamlesine girişmesi ideolojik alandaki gerilimi artırmıştır. Kapitalist ülkelerde devlet merkezli müdahaleci politikalar izlenerek ve kamu sektörü genişletilerek piyasaya çeki düzen verilirken, planlama hamleleriyle cazibeli hale gelen Sovyet tarzı ihtilalciliğin önüne faşizmden güç alan antikomünist ideolojik duvar örülmüştür.

Bu konjonktürün Türkiye'ye yansıması ise *Kadro*'nun idealize ettiği çerçevede, liberal çöküntü üzerine doğan faşizm ve komunizm cereyanları karşısında Türkiye'nin kendi "devletçilik" alternatifidir. Devletçiliğin bir cephesini 1936 İş Yasası başta olmak üzere çeşitli yasal düzenlemelerle toplumsal örgütlenmenin boğulmaya çalışıldığı ve buna karşı parti ve devletin iç içe geçirildiği bir yapı oluşturmaktadır. Diğer cephesinde ise Türkiye'ye davet edilen Sovyet heyetinin yardımıyla hazırlanan iki Sanayi Planı ve KİT'lerin yapısal temelinin atılması bulunmaktadır.

Her iki cepheyi de kapsayacak şekilde devletçiliği teorize etmeye çalışan *Kadro*'ya göre, sınıfsallığın reddi ve inkılapların planlama ile derinleştirilmesi, Türkiye'yi mazlum milletlerin öncüsü kılacaktır. Şev-

ket Süreyya, Avrupa'nın "sınıf savaşı" yaşamakta olduğunu, bu duruma düşmemek için yarı müstemleke memleketlerin verdikleri kurtuluş mücadelesinde planlama yoluyla "cemiyet içindeki tezatları tasfiye" etmeleri gerektiğini yazmaktadır.[4]

İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD'nin eski sömürgeciliği tasfiye ederek ve sonraki yarım yüzyılda kısmen askeri ittifaklar kısmen Bretton Woods kurumlarına dayanarak kurduğu yeni emperyalist hiyerarşi, Kadrocuların düşüncelerine ilham veren bağlamı hayli değiştirmiştir. Bu gelişmelere, Sovyetlerin 1930'lardaki "tek ülkede sosyalizm" politikasının yerini, dünyada bir "sosyalist sistem" kurmaya dönük açıktan hamlelerin aldığı eklenecek olursa bağlamdaki değişiklik iyice belirginleşmiş olur. Ne var ki, *Kadro*'nun yukarıda örneklenen düşüncelerinin, Kemalist kuruluş ideolojisinin nüvesi olarak 1960'ların kalkınma plancılığına da aktarıldığı görülecektir.

ANTİ-KOMÜNİZMİN BİR ARACI OLARAK PLANLAMA İDEOLOJİSİ

1940'ların ikinci yarısında CHP'nin bocalamasını bir tarafa koyacak olursak, İkinci Dünya Savaşı sonrasında çok partililiğin ve ABD eksenli demokrasi ve hürriyet ideolojisinin Türkiye'de resmiyet kazandığını söyleyebiliriz. Bu ortamda aydınlar ve işçiler içerisinde gelişen sosyalizan eğilimlerin 1930'lardan gelen politikaların bir uzantısı olarak Tan matbaası vakası ve 1946 sendikacılığının tasfiyesi ile bastırıldığı biliniyor. Antikomünist bir mutabakat çerçevesinde CHP ile yaşanan hesaplaşmadan sonra DP, 1950'lere aydınlar ve halk katmanları arasında tek adres haline gelerek girmiştir.

Batı tedrisatlı aydınların 1954'te kurduğu *Forum* dergisi, ilk başta DP'yi adres gösteren düşünsel halkalardan biri olmakla birlikte pusulasını bu partinin siyasetine göre değil demokrasi ve hürriyet ideolojisine göre belirlemesiyle 1950'ler kesidini anlamamıza yardımcı olacak bir kaynak oluşturmaktadır. *Forum*'un tarihsel bir özne haline gelişi de, DP'nin kuruluş misyonunu sürdürme iddiasına dayanır. Bu misyonun 1950'lerde belirginleşen tamamlayıcı boyutu, gelişmekte olan toplumun bünyesinde ortaya çıkan fay hatlarını massedecek siyasî ve ekonomik mekanizmaların inşa edilmesidir.

Forum'un sahiplendiği demokrasi ve hürriyet ideolojisinin ayrıştırıcı ve sentezci müdahalelerine konu olan düşünsel unsurları öncelikle tasnif etmek faydalı olacaktır: Türkiye'nin medeniyet meselesinde önündeki yol ayrımlarını görmesi, doğru tercihler yapması ve seçtiği yolda kararlılık göstermesi gerekmektedir. *Forum* yazarları, az gelişmişliğin dışavurumu olan Doğulu kimlikten sıyrılmayı ve "radikal" Batıcılığı savunmaktadır. Buna karşılık, siyasî ve ekonomik çağrışımları olan Liberalizm-Sosyalizm kutuplaşmasını reddederek geleceğin hürriyetçi bir kalkınmanın temeli olan "liberal-sosyalist" kulvarda olduğunu ifade etmektedir.[5]

"Planlı kalkınma", ekonomik liberalizmi yadsımadan devletin sosyal adaletçi işlevler üstlenmesi konusunda önerilen siyasal modeli oluşturmaktadır. Ancak DP iktidarı altında planlamanın "komünist" bir yöntem olduğu söylemiyle gösterilen direnç, *Forum* sayfalarında Batı'nın Soğuk Savaş gereksinimlerine "intibaksızlık" şeklinde değerlendirilerek şikâyet konusu olmaktadır. Piyasa sistemi içerisinde planlamanın uygulanabileceğini gösteremeyen bir idare ve planlamaya inandırılamayan bir toplum, er ya da geç "komünist" ülkelerdeki planlı kalkınma modellerine ilgi duymaya başlayacaktır. Tam da bu nedenle *Forum*, antikomünizmin DP'nin yaptığı gibi polisiye önlemlerle değil, çok partili dönemle birlikte benimsenen demokrasi ideolojisinin planlama ideolojisiyle takviye edilmesine bağlı ola-

rak başarı gösterebileceğini savunmaktadır. Üstelik bu misyonun hakkıyla yerine getirilebilmesi, Soğuk Savaş'ta üçüncü bir taraf olarak yeni yeni belirmeye başlayan az gelişmiş ülkeler cephesine dönük olarak da önem taşımaktadır:

Türkiye'nin iki blok arasındaki çekişmede 'ideolojik bakımdan stratejik' rol oynadığını unutmamalıdır. Gelişen memleketlerin gitgide daha çok Sovyet örneğindeki çekiciliğe doğru yöneldikleri bir devirde, Türkiye Batı dünyasının Doğu'daki 'ideolojik satış vitrini' olarak çok önemli bir rol oynayabilir.[6]

Vitrinin arkasında, Uluslararası İmar ve Kalkınma Bankası'nın Avrupa'nın komünizme karşı yeniden inşası için verdiği kredilerle Fransa'da ve Federal Almanya'da çeşitli planlama uygulamaları cereyan etmektedir. Üretilen model, devletler arası doğrudan yardım yerine Dünya Bankası gibi uluslararası kurumlar üzerinden krediler sağlanmasına ve askeri ittifaklardan ziyade kalkınma eksenli ortaklıklar kurulmasına yerleşmektedir. Böylece Soğuk Savaş'ın mücadele hattı daha fazla ideolojik alana kaymaktadır. DP tam da bu dönüşüme uyum sağlayamamasıyla ülkedeki kriz dinamikleri üzerindeki kontrolünü kaybetmektedir.

1950'lerin ortalarından itibaren Türkiye'nin sürüklendiği ekonomik ve siyasî krizler karşısında 1950'lerin sonlarına doğru gelişen iç dinamikleri kadrajına alan *Forum*, işlediği başlıklardaki referanslarını değiştirmektedir. 1954 döviz darboğazını takip eden dönemde planlama fikrine esas olarak Barker ve Chenery Raporları kaynaklık ederken, 1957'de Hürriyet Partisi'nin hazırladığı *5 Yıllık İktisadi Gelişme Planı*, ülkenin plan hazırlayabilecek kadroları olduğunu göstermesiyle öne çıkmıştır. Nitekim Plan'da da bu belirtilmektedir:

"Bu raporu, parti teşkilatımıza, millî efkârımızın tetkikatına arzederken, Türk Milletinin müstakbel gelişme şanslarına karşı duyduğumuz engin inancımızı da ifade etmiş oluyoruz. Bu gelişme şanslarını ancak ilmî metod, sabırlı çalışmalar, Batılı zihniyet ve ciddi devlet adamlığı vasıflarını Türk devlet idaresine yerleştirmek suretiyle tahakkuk ettirebileceğimize kaaniiz."[7]

Keza krizin getirdiği darboğazlardan şikâyetçi işçi ve işveren örgütlerinin ithal ikameci kalkınma modeli ihtiyacına vurgu yapan beyanları, planlama konusunda da zımni bir ortaklığın işareti olarak görülmüştür.

Bu süreçteki önemli bir kırılma noktası da, bürokrasi içerisinde planlamacılığın, bir başka deyişle ileriki yılların "plancı bürokrasisi"nin gelişimidir. 1958 krizinde DP'nin talep ettiği kredi karşılığında OEEC'nin bir planlama teşkilatı kurulmasını şart koştuğu ve Koordinasyon Bakanlığı'nın kurulduğu biliniyor. Dönemin öne çıkan iktisatçılarından ve az gelişmiş ülkelere 'hayrına' hizmet vermesiyle Menderes'in şüphesini çeken Prof. Tinbergen ve yardımcısı Dr. Koopman, bakanlık bünyesinde kerhen görevlendirilirler. Onlarla birlikte çalışan, Devlet Su İşleri ve Elektrik İşleri Etüd İdaresi gibi dairelerden gelen mühendis kökenli bürokratlar, planlama *tekniğinin* ilk resmi taşıyıcıları olurlar. Üstlendikleri resmi görevle, özel sektör temsilcileriyle yeni kalkınma modeli konusunda görüş alışverişinde bulundukları gibi, Mülkiye'de planlama *ideolojisinin* gayrı-resmi savunuculuğunu yapan akademisyenleri de DP'ye belli etmeden çalışmalarına katarlar.[8] Böylece seçkinler arasında bir planci ittifak meydana getirilir.

PLANLAMA İDEOLOJİSİNDE AYRIŞMA

Sovyetler'in 1930'larda tartışmasız şampiyonluğunu yaptığı planlama yönteminde, 1960'lara girerken İkinci Dünya Savaşı sonrası Batılı ülkeler arasından Fransız Monnet Planı, Bağlantısızlar arasından

yüzünü Batı modernleşmesine dönmüş Hindistan'ın kendi planlama pratiği bir karşı ağırlık yaratmıştır. Türkiye'de DPT'yi doğuran siyasî koşullar arasında bu uluslararası deneyimlerin de belirlenimini hesaba katmak gerekir. Fransız plancılığının özel sektör üzerindeki "emredicilik" ilkesi, Hint plancılığının toplumsal-mesleki bir danışmanlık mekanizması kuran Özel İhtisas Komisyonları, Türkiye'de planlama yönteminin yanında planlama ideolojisine de rengini çalmıştır. Öne çıkan ton, uluslararası sermaye örgütleriyle işbirliğine dayalı ve altyapı yatırımlarına öncelik veren bir ekonomik ve sosyal kalkınmacılıktır.

Ancak Türkiye'de "altyapı"ya dönük müdahaleler için öncelikle "üstyapı"daki problemlere köklü bir çözüm bulunması gerekmektedir.

1960 arefesinde, DP'nin biraz da ABD'yi kışkırtmak üzere muhalefete yönelik "ihtilalcilik" ithamları ve *Forum*'un DP'nin çıkardığı anti-demokratik yasalar ve uyguladığı baskının "ihtilalci" bir patlamaya dönüşeceği uyarıları, 27 Mayıs'ın bu terimle anılmasına vesile olmuştur. Retrospektif olarak bakıldığında bu terimde darbecilik ve sosyal devrimcilik birbirine karışmıştır. Ancak karışmış gözükmesinin nedeni, 1960 yılının bu siyasal hatlar açısından bir ayrışma yılı olmasıdır. Bu noktada planlama da genişleyen siyasal ideolojiler yelpazesinde ayrışmaktadır.

Öncelikle Millî Birlik Komitesi içerisinde bir ayrışma konusu olmuştur. Darbeci-devletçi, demokrat-liberal eşleştirmesi en başta MBK bünyesinde bozulmuştur. Nitekim dönemin sağcı dergilerinden *Millî Yol*, "Bazı propagandacı kişilerin iddialarına rağmen 14'lerin esas itibariyle sosyalist değil liberal görüşlü olduklarını öğrenmek"ten duyduğu memnuniyeti ifade etmektedir. "Memleketin refah, kalkınma ve ilerlemesi yolunda hususî teşebbüsü ön planda tutan" bir iktisadi görüşe sahip olduklarını ilan etmişlerdir.[9]

Öte yandan Koordinasyon Bakanlığı içerisinde nüvesi oluşan DPT'nin kurucu bürokratları, 27 Mayısçı askerlerin aksine, yasamanın üzerine yerleşecek bir planlama teşkilatı kurulmasına karşıdırlar. Bu anlayışla hazırlanan teşkilat yasa tasarısını MBK'ya sunan Atila Karaosmanoğlu, "Biz size bir sürü yetki vermek istiyoruz, siz bundan kaçınıyorsunuz, halbuki planlama Teşkilatı yapmalı, söylemeli, hükümet de planlama'nın dediklerine uymalı" tepkisiyle karşılanmaktadır. Ne var ki nihai olarak yine bürokratların hazırladığı tasarı kabul edilmektedir.[10]

Yasamadan rol çalmak istemeyen plancı bürokratlar ise DP deneyiminin etkisiyle hâlâ demokrasiye tam anlamıyla güvenmemektedirler. Dolayısıyla *Forum*'un planlama ile takviye etmeye çalıştığı 1950'lerin demokrasi ideolojisi çözülmüş, yerine, toplumsal mücadelelerin belirlenimi altında başka siyasal ideolojilerle harmanlanan bir dizi planlama yaklaşımı geçmiştir.

Başta gelenlerden biri, plancı kadroların altına imza attıkları *Yön Bildirisi*'ne yansımıştır:

> *Türkiye'nin kalkınmasını belli bir amaca yöneltmek, siyasî iktidarın emrinde teknik bir organ olan Devlet Planlama Teşkilatı bir kalkınma stratejisi çizerek, bu yolda ilk gayreti göstermiştir. Ama bunu yeter saymamak gerekir. Yapılacak planların yön kazanması ve başarıya ulaşması ancak, Türk toplumuna yön verebilecek durumda bulunan çevrelerin açık bir kalkınma felsefesi üzerine anlaşmalarıyla mümkün olacaktır.*

Bu kalkınma felsefesinin ismi sosyalizmdir.

Bir MBK üyesinin Karaosmanoğlu'na "Bilimsel olarak sosyalizmin başka düzenlerden daha iyi olduğunu ispatlayabilir misin?" sorusuna plancının olumsuz yanıt verip "bu aslında etik bir konu" demesi, terime yüklenen ideolojik anlam

açısından dikkat çekicidir.[11] Sosyalizm, bu yaklaşımda bir siyasi düzenden ziyade eşitlikçi bir duyarlılığı ifade etmektedir. Planlamanın efsaneviliği de bu noktadan itibaren belirginleşmektedir.

Plancıların eşitlikçi duyarlılığının Anayasa'daki karşılığı, varlığı piyasaya dayananlar için 'bireysel hak ve özgürlükler', toplum geneli içinse 'toplumsal hak ve özgürlükler' çerçevesinde bir hareket alanı tanınması, ancak kalkınmada dümenin mutlak biçimde ayrı bir özne olarak 'devlet'e teslim edilmesidir. İstifa eden plancılardan sonra AP iktidarına kadar DPT Müsteşarlığı yapan, 1971 muhtırasıyla da yeniden göreve getirilen Memduh Aytür'ün *Kalkınma Hukuku* kitabı bu konuda ilginç bir çerçeve çizmektedir. Yukarıdaki gibi üçe ayırdığı Anayasa'nın temel hükümleri arasında bireysel ve toplumsal hak ve özgürlüklerin birer sınıf çıkarına tekabül ettiğini, buna karşılık "toplum yararının üstünlüğü ve hızlı kalkınma" ilkesinin "her iki gruptaki haklar üzerinde bazı kısıtlamalar yapmak hakkını kamu güçlerine (ve devlete) veren maddeler" olduğunu söylemektedir.[12]

Kadro'nun komünist ve faşist cereyanlar karşısında devletçilik tasnifinin bir başka türlüsü Aytür'de karşımıza çıkmaktadır. Faşist alternatif gündemden düşmüştür, ancak liberal ve komünist sistemler karşısında yine devlet odaklı bir kalkınma modeli savunulmaktadır. Bu noktada 1930'larda emperyalist fetretten de faydalanarak üretilen sosyal mühendislik projelerindeki devlet merkezli ideolojinin, 1960'ların uluslararası belirlenimli kalkınmacılığının bürokrasinin zihnindeki akislerinde süreklilik arz etmesi dikkat çekicidir.

Aytür'ün bireyci ve toplumcu sistemlerin bir sentezi olarak nitelendirdiği bu yapı, kendi izahatına göre ekonomide özel mülkiyet ilişkilerini sınırlandırırken sömürünün önüne bir set çekme saikiyle hareket etmemektedir. "Özel mülkiyet, miras, sözleşme ve teşebbüs hürriyetinin sınırlanması, artık değerin sahibinin haklarını korumak noktasından değil de kalkınma sürecinin millî ve sosyal amaçlar nedeniyle hızlandırılması zorunluğundan çıkmaktadır."[13] O halde kalkınma süreci yeterli ivme kazandığında planlama yerine piyasa temelli politikalara dönülmesi öngörülmektedir. 1930'lara retrosfektif bir bakışla devletçiliğin içindeki liberal öğe de bu yazılanlardan çıkarsanabilir.

Ne var ki bu dönemde liberalizm yalnız hukuken değil teknik olarak da planlamanın içine yedirilmiştir. Küçük'ün ifadesiyle, İkinci Dünya Savaşı sonrası planlama bir "alet kutusu" olarak yaygınlaşmış ve kalkınma tartışmaları için Keynesciliğe dayalı yeni bir kavram seti oluşturmuştur.[14] Beş Yıllık Kalkınma planlarının kamuoyuna kadar yayılan bir "makro ekonomik terimlerle düşünme kültürü" ve sayılarla istatistiklerle tartışma alışkanlığı getirdiğini başka yazarlar da söylemektedir.[15]

Bu dönemki toplumsal mücadelelerin söz konusu Anayasal çerçevenin sınırlarını düşünsel anlamda zorlamamasının önemli bir nedeni de plancıların kendileri uğraşılarına atfettikleri kutsiyet olsa gerektir:

> *Tutuculuğun ve tüm kötülüklerin çelik tellerini kırdığımızı zannediyorduk. Ülkemiz yükselecek, yoksulluk ortadan kalkacaktı. Bunun sırrını bulmuştuk bile: Politikacı yatırım ve üretim kararlarına burnunu sokmayacaktı artık. Örgütümüz bu amaçla kurulmuştu. Bir kale gibi. Burçlarında bilimin çelik mızrakları yükseliyordu.*[16]

Özetle planlama ideolojisi, siyasetten bağışık bir bilimcilik, bilimden bağışık bir toplumculuk, toplumdan bağışık bir devletçilik sacayaklarının üstünde yükselmiştir. Efsanenin kaynağı da buradadır.

Planlama ideolojisinin toplumdaki ve siyasetteki yansımalarına daha ayrıntılı

bakabilmek için, harmanlandığı ideolojik kaynaklardan numuneler almak faydalı olacaktır. Bu makalenin devamında, *Yön*, *Devrim*, *Millî Yol* ve *Yeniden Millî Mücadele* dergilerine odaklanılarak söz konusu sorunsal açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

PLANLAMANIN SOL ÇERÇEVESİ: 27 MAYIS ELEŞTİRİSİ

20 Aralık 1961 günü *Yön* dergisinin ilk sayısı yayınlanır. Yola çıkış beyanı olan *Yön Bildirisi*'nde, planlamanın yeni bir devletçilik anlayışıyla tamamlanacağı ilan edilmektedir. Anti-kapitalist, yani kapitalizmi tasfiye etmeyi hedefleyen bir planlı kalkınmadan ziyade, non-kapitalist denebilecek, yani 'kapitalist olmayan' bir planlı kalkınma anlayışına sahiptir.

"Planlama büyük iktisadi birimlere geçmeyi zaruri kılar. Halbuki Türkiye'nin iktisadi hayatı, tarım, sanayi ve ticaret alanlarında çok ufak işletmelere dayanmaktadır." *Yön*, devletçiliğin, sayılan alanlarda kooperatifçilik ile tamamlanacağını savunmaktadır. "Karma ekonomi" bu ülke açısından bir veridir, ancak özel sektör kalkınmanın motor gücü olamayacağı için bu zemine güvenmemek gerekmekir.

Bildiri'de, "devletin demokratik, *fakat* planlı bir teşkilatlandırma gücü"nden söz edilmektedir[17] (vurgu benim – AS). Devlet nezdinde demokrasi ile planlamanın bu şekilde birbirine tezat konumlandırılması, siyaset ile ekonomi örgütlenmesi arasında bir merkez-çeper, tepe-taban ikiliği kurulduğunun göstergesidir. Bu anlamda Aytür'ün devleti toplumdan ayrı bir "toplumsal çıkar" merkezi olarak kurguladığı yaklaşımı *Yön*'de de görülmektedir. Dolayısıyla planlama-piyasa çelişkisi de ülke çıkarı ile özel sektör çıkarı arasında bir çelişki olarak tarif edilmektedir:

> *Özel teşebbüse dayanan bir memlekette normal olarak bu fonksiyonu fiat mekanizması ve kâr motifi ifa eder. (...) Ancak çeşitli sebeplerle müteşebbisler için en kârlı olan bir yatırım, her zaman, memleket için en kârlı yatırım olmayacağı bilinen bir hakikattir. (...) İşte bu sebeplerle, kaynakların en verimli oldukları yerlerde kullanılmalarını temin için plancılığa müracaat hasıl olmuştur.*[18]

Buraya kadar planlamanın neden gündeme getirildiği açıklanmakta ve görünüşe bakılırsa sahiplenilmektedir. Ancak mevcut planlamanın sahiplenilmesi, bunun Yön Bildirisi'ne göre uygulanması anlamına gelmeyecektir. Bildiri'de ilan edilen prensiplere ilişkin soruların yanıtlandığı bir yazıda, mevcut planlamanın istenilen yönde hayata geçirilebilmesi için devlet örgütlenmesindeki zaaf ve gereksinimlere dikkat çekilmektedir:

> *Bildiri'ye karşı ilgi gösterenlerden bazıları 'planlama' konusunda tereddüde düşmüşler, Bildiri'yi hazırlayanlarca savunulan 'planlama' kavramının tam olarak neyi ifade ettiğini sezemediklerini belirtmişlerdir.*
>
> *Düşündüğümüz planlama, kamusal veya özel olsun, (...) memleketin bütün kaynaklarını bu (erişilmesi istenen) amaçların emrinde seferber eden bir planlamadır. Bu ise, devletin iktisadi ve toplumsal olaylara müdahale edebilme imkânlarının çoğaltılmasına ve bu imkânlardan faydalanmak için kullanılacak vasıtaların isteneni yapabilecek hale getirmesine bağlıdır. Bu bakımdan, bugünkü devletin idari mekanizmasını, iktisadi devlet teşekküllerinin yönetiliş tarzını, toplumsal alandaki görevleri yerine getirecek olan kurumların kuruluş şekillerini yeterli görmüyoruz. Düşündüğümüz anlamdaki geniş çaplı planlamanın başarılı olabilmesi için, iktisadi devlet teşekküllerinin şumüllü planlama ölçülerine göre yeniden teşkilatlandırılmalarını ve idari reformun başarılmasını şart koşuyoruz.*[19]



CHP'nin "devletçilik vasfını" anlatan ve bunu devlet zihniyetinin bir yansıması olarak Kadro*'da bir makaleyle izah eden İnönü, 1960'larda plan tartışmalarında da söz aldı. Planlamayı yalnızca iktisadi bir araç olarak değil, toplumsal gelişmeyi de kontrol altında tutmanın bir vesilesi olarak tahayyül eden, bölgeler arasındaki farkı siyasi müdahale ile aşmaya çalışan bakışın öncü temsilcilerindendi.*

Teknik bir dille yapılan eleştirideki "yetersizlik" vurgusu, planlama ideolojisine dair sol cephedeki tartışmanın çerçevesini önemli ölçüde belirlemektedir.

Yön'ün 27 Mayıs'ı da DPT gibi eksikli görmesi, hedefleri kendi perspektifinden idealize etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan plancıların siyasetçilere karşı benimsediği halk adına bilimcilik misyonu, Menderes geleneğinin yeniden siyaset sahnesinde güçlü bir şekilde boy göstermesiyle aşınmaya başlamış, bu ideallerden uzaklaşılmasının tepkileri de *Yön*'e yansımıştır.[26]

Bu durum, söz konusu siyasî süreci sorgulamak yerine planlama ufkunu 27 Mayıs referansına daha fazla gömen bir sonuç doğurmuştur. Dolayısıyla da sosyal adaletçilik ile toplumsal mücadelelerin kesiştiği noktada Türkiye'deki sistemi sorgulamaya başlayan kesimleri, planlama perspektifini yeni bir düzlemde tartışmaktan alıkoymuştur.

Peki *Yön*'ün de bir parçasını oluşturduğu eşitlikçi ideolojik alanda tartışılan nedir? Siyasî süreçte iradenin kendisini gösterdiği uğrak olan 27 Mayıs'tan başlamak üzere 'kurtuluş'un kendisi tartışılmaktadır. Herkesin hemfikir olduğu "ihtilal"in taşıdığı farklı anlamlar birer kurtuluş stratejisine dönüşmekte, askeri darbe ve sosyal devrim arasında da farklı formülasyonlar geliştirilmektedir. Bu tartışmaların somutlandığı eksen, ileride planlama açısından da bir kırılma noktası haline gelecek olan millî demokratik devrim ve sosyalist devrim tartışmasıdır. Bu tartışmanın planlamaya etkisi konusuna çalışmanın sonunda değineceğiz.

Yön'ün nasıl bir geçiş halkası oluşturduğuna dair son olarak şunun söylenmesi gerekir: Sosyalist aidiyeti ve Sovyetler Birliği sempatizanlığı çerçevesinde planlamayı ABD'nin Soğuk Savaş ideolojisinin belirleniminden çıkardığı ölçüde planlama ideolojisinde bir kopuşun önünü açmıştır. Bu bakımdan "Bir açıdan *Forum*'un devamı, önemli açıdan ise *Fo*

rum'un yarattığı hayal kırıklığı ile *Forum*'un reddididir."[21]

Sol, planlama fikrini, dolayısıyla da planlama ideolojisiyle hesaplaşmayı stratejiye kurban ederken, sağ cephede de planlama içerisine gömülü liberalizmi fark etmeyip planlamaya karşı feryad edenler ile bunu fark edip planlamadan fısıltıyla bahsedenler bulunmaktadır. İlki 1960'ların başında çıkan milliyetçi bir ses, ikincisi ise sonunda çıkan İslâmcı bir kaynak olan *Millî Yol* ve *Yeniden Millî Mücadele*'de bu ayrışma gözükmektedir.

PLANLAMA İDEOLOJİSİNDEN KORKU: BİR DP MİRASI

1960'lar sağının en temel referansı olan Demokrat Parti'nin kendi dönemindeki "yatırımcılık" anlayışı, planlama düşüncesi ile hep ters köşeye yerleştirilmiştir. "Memleketi şantiyeye çevirme"ye dayalı ideolojinin bayraktarlığını üstlenen Adalet Partisi, 1965'te hükümet olduktan sonra kendi perspektifini DPT'ye "büyük rakamlarla" iş yapma öğretisiyle dayatmıştır. Kredi istenecek yabancılar için "Batılılar hoşlanıyorlar" diye gece kulübü organizasyonları yapan DPT'lilere Demirel, "Borçlanmaktan korkmayın sağlam ekonomiler korkmaz. (...) Hesaplara fazla güvenmeyin. Önemli olan büyük kararlar verebilmektir" şeklinde nasihatler vermektedir.[22]

Böylece Demirel'in "plan mı pilav mı" sözüyle kast ettiği "plan karın doyurmaz" mesajının, daha iddialı bir görüşün popülist bir argümanı olduğu anlaşılmaktadır: plan, lafazanlık olmanın ötesinde, kalkınmanın engelidir. Çünkü Menderes'ten beri planlama gerektiğini söyleyenler, her yere yatırım götürmek üzere dört nala koşturan "kır at"ın daima dizginlenmesini savunmuşlardır.

Millî Yol dergisindeki çeşitli karikatürlere de yansıyan bu suçlama, planlama düşüncesi açısından bir ayrışma noktasına da tekabül etmektedir. Plan stratejisinde, yatırımların kısılması değil ama ayıklanmasını gerektiren önceliklendirme, siyasal değil teknik olarak ele alındığı ölçüde "plan" ile "pilav"ı karşı karşıya getirmek kolaylaşmaktadır. Planlamaya muhalefet ederken söz konusu teknikçiliğin de sağcılar nezninde bir hareket noktası olduğu görülmektedir. Bürokratların iradesini yansıtan planlar karşısında milletin iradesinin tecelli ettiği piyasa, zımnen de olsa sürekli adres gösterilmektedir.

Muhafazakâr kesimin maddi yaşamda eşitlik ve adalet arayışında olanlar karşısında aldığı maneviyatçı tutum, kalkınma görüşüne de "millî kalkınma" ve "manevi kalkınma" kavramlarıyla yansımaktadır. "Fikirler gayrımilli, mütehassıslar gayrımilli, niyetler gayrımilli iken nasıl olur da bir Millî Kalkınma olur? (...) İhtilâl akabinde olduğumuza göre de milletimiz manevi kalkınmaya muhtaçtır... Bu ise milleti serbest bırakmakla mümkündür. (...) Şahsiyetini bulmuş ve oturmuş milletlerin plan yapmalarını taklit etmeden evvel, ihtilali doğuran ve içtimai buhranları yaratan sebepleri izale etmek şarttır."[23] Bu cümleler dizisinde birçok fikir kodlanmıştır. Ülkeyi az gelişmiş gören ve buna karşın milletin teşebbüs hürriyetini planlama ile iğdiş eden kalkınma teknikçiliğine karşı, millî sermayeye özgüven aşılayacak ve toplumun adalet beklentilerini de bu noktada soldan arındıracak serbest piyasaya dayalı bir kalkınma ideolojisi savunulmaktadır.

Öne çıkan bir argüman, planlamanın bir toplumsal gelişim mekanizması olmanın aksine, topluma giydirilmiş bir deli gömleği olduğudur. Bu konuda en çarpıcı gündem, DPT'nin tarım sektöründe işsizliği emek yoğun çalışma biçimleri ile azaltmaya dönük traktör ithalatına kısıtlama getirmesidir. 15 Haziran 1962 tarihli sayısında konuyu manşet yapan *Millî Yol*, DPT'deki "kızıllar" ile destekçileri olan "aydınlar" arasındaki ittifakı suçlamakta-

dır. "Kızıl'ın yanında 'kindar aydın' diyebileceğimiz bir tip var. Türk köylüsünün kara cahil olduğundan, geri ve yobaz olduğundan hırslana hırslana bahseden, bunu mübalağa etmekten zevk duyan bir tip. (....) [savundukları] Türk köylüsünün yine tarlalarda çift hayvanları gibi ezilmesi, takatsiz düşmesi ve bu kindar aydınları haklı çıkaracak bir hale gelmesi."[24]

"İşsizliğe Bulunan Çare (!)" başlıklı yazıda aynı konudan şöyle söz edilmektedir: "Dedikleri olursa, Türkiye birden bire yıllarca geriye, insanların tarlalarda yalnız kollarıyla çalışacakları çağlara geri gidecek. Bir de onlar ilerici, biz gerici, ha!"[25] Traktörlerin en yoğun ithal edildiği 1950'lerden kalma adaletsiz toprak mülkiyetine dokunulmadan üretilmeye çalışılan çözüm, makineleşme ile işsizliğin birbirini kovduğu piyasa ikilemine boyun eğmektedir. Bu çıplak "gericilik" karşısında da *Millî Yol*cular, ayrıştırıcı olan manevi kalkınma hattından solun hegemonya kurduğu sanayileşmeci hatta sıçrayıp muhalefete geçmektedir: "Türk köylüsü traktöre layıktır. Daha ileri makineleşmek hamlelerine de mutlaka kavuşturulmalıdır."

Öte yandan plancıların "muzır" tavsiyelerinden biri olan doğumların azaltılması, milliyetçi görüşe tamamen zıt olduğu kadar kalkınma mantığına aykırı olarak da işlenmektedir. "Nüfus çokluğu bugün İKTİSADİ KUVVET demektir. 10 milyon ton çelik yerine 20 milyon ton çelik yapmak demektir."[26] Yani planlama, nüfusu sınırlandırdığı ölçüde üretim potansiyelini kısmış olacağı için de kalkınmaya zarar verecektir. Modernleşmeci planlama ideolojisi karşısında bu argümanların birer direnç noktası olarak ortaya koyulduğunun çarpıcı bir göstergesi 7 Eylül tarihli sayısındaki arka kapak karikatürüne yansımıştır.

Millî Yol, planlamanın hem teknik hem ideolojik özünü kendi çıkarlarına tehdit olarak gören geleneksel egemen kesimlerin, teknikçi planlama ideolojisine dönük kavrayışsızlığını ya da güvensizliğini yansıtmaktadır. Bu yönüyle de *Forum*'da şikâyet konusu olan eli korkak DP muhafazakârlığının 1960'lardaki uzantısı gibidir.

Millî Yol'un planlamaya yönelik bu korkak-saldırgan konumu karşısında, *Yeniden Millî Mücadele*'nin planlama ideolojisini yok sayan rahatlığı dikkat çekmektedir.

PLANLAMA DESTEKLİ YAHUDİ KOMPLOCULUĞU

Aykut Edibali'nin başyazarlığında çıkan *Yeniden Millî Mücadele*, *Millî Yol* ile karşılaştırıldığında kendisine yoğun bir "ideolojik mücadele" misyonu tarif etmesiyle öne çıkmaktadır. 'Tarih'i, milletlerin ideallerini ifade eden ideolojilerin kavgası olarak tarif eden derginin çıkış noktası, "milletimiz" ile "Yahudilik" arasındaki tarihsel mücadeledir.

"Türk milleti" yerine "milletimiz" denmesi, muhakkak ki ümmetçi bir anlayışa sahip olunmasıyla ilgilidir. Ne var ki Yahudi sermayesinin tezgâhlarına karşı savunulan "millî ekonomi" tam anlamıyla bir İslâm ekonomisi değildir. *Yeniden Millî Mücadele*'nin ideolojik ajitasyon dolu sayfalarında "millî ekonomi"den söz edildiğinde, bunun inançlar ve değerlerle ilgili veçhelerine ilişkin bir girizgâhtan sonra dönemin sermaye birikim modeline işaret edilmektedir. İthal ikameci sanayileşme politikası, "millî sermayenin şuurlanması" olarak yüceltilmektedir.

"Bugün Türkiye'de millî ekonomi; beynelmilel Yahudiliğin tezgâhladığı kapitalist sistem vasıtasıyle takrib edilmektedir."[27] İlk sayısında bu saptamadan hareketle "Yeniden Millî Mücadele" dediklerini söyleyen dergi yazarları, millî ekonominin çözülüşüyle devletin de "içerideki bozguncuların suikastleriyle" yıkılmakta olduğunu söyler. Oysa devletin temel görevlerinden biri millî ekonomiyi himaye etmektir. Ortak Pazar vesilesiyle

Yeniden Millî Mücadeleciler şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Millî sermayenin canlanması ve şuurlanması ve ekonominin motoru haline gelmesi ancak şuurlu bir devlet politikası ile mümkün olabilir. Ancak devlettir ki millî sanayinin kurulmasını planlayabilir, sanayicileri kârlarını temin edecek şekilde ve fakat mutlaka millî ekonominin inşasında zaruri hedeflere sevk edebilir. (...) Devlet koruyuculuğunda ve planlamasında müstakil ve kontrolünden uzak bir teşebbüs, gayrı millî ekonominin ve Yahudi, Rum, Ermeni sermayedarlar karşısında kendisini koruyamaz. (...) (Ortak Pazar'a imza atan) Gafil devlet adamları yüzünden devlet millî sanayii ve sermayeyi korumak, himaye etmek yerine onları dışarının öldürücü rekabetine teslim etmiştir.[28]

Dergide bir yandan hararetli bir ideolojik propaganda, komünizmle mücadele yöntemlerine ilişkin ayrıntılı strateji ve taktik makalelerine rastlanırken, siyasî konularda öznesiz değerlendirmeler yapıldığı dikkat çekmektedir. Adalet Partisi'ne dönük destekleyici vurgular taşımakla birlikte ve belki tam da bu nedenle, siyasî konularda millî ve Yahudi kuvvetler arasındaki mücadelenin nasıl cereyan ettiğine dair betimlemelerin ötesinde ayrıntıya girilmemektedir; ne de olsa millî ekonominin içini tutarlı bir şekilde dolduramadıkları gibi siyasî hatlarının da altını bu ideolojik argümantasyonla temellendirmeleri mümkün olamayacaktır.

Bu eğreti duruşun planlamayla ilgili bir çıktısı da, *Millî Yol*'un takıntılı bir şekilde her adını andığında komünist komplosundan söz ettiği Devlet Planlama Teşkilatı'na karşı *Yeniden Millî Mücadele*'nin kayıtsızlık sergilemesidir. Örneğin derginin birçok sayısında bahsi geçen Gomel ve Zigna skandalı ile ilgili DPT'nin raporundan belli bir güvenle söz edildiği görülmektedir.[29] Oysa ki "beynelmilel yahudiliğin milis kuvveti" olduğu söylenen komünizmin DPT'deki nüfuzunu keşfetmek *Yeniden Millî Mücadele*ciler açısından çok zor olmasa gerektir. Demek ki bu noktada reel politika baskın gelmektedir.

Millî Yol'un ilkesel bir karşıtlık göstermediği kozmopolit sermaye karşısında *Yeniden Millî Mücadele* grubu, millî ekonomide yatırımcı bir rol üstlenmeyen devleti, himayeci rolüyle bir ölçüde dokunulmaz kılmaktadır. Aslında söz konusu devlet, derginin yerden yere vurduğu borçlanma ilişkilerinin göbeğinde durmaktadır. Ancak ekonomide tutması gereken yeri itibariyle gelişkin ve şuurlu bir millî sermayenin varlık koşullarında ekonomide destekleyici bir rol üstlenmesi, tam da planlamaya biçilen göreve denk düşmektedir.

İlkesel olarak *Yön*'ün dostane, *Millî Yol*'un hasmane bir yaklaşım sergilediği planlama, *Yeniden Millî Mücadele*'de ithal ikameci sermaye birikiminin bir manivelası olarak sahiplenilmektedir. İlk iki dergide planlama pratiğinin ideolojik etkisine yönelik mutlak beklentiler oluşmuş ve planlama efsanesi bu fay hattından türemiştir. Efsânenin ardında ise söz konusu mekanizma, *Yeniden Millî Mücadele*'de tarif edilen şekilde işlemektedir.

PLANLAMA, EFSANE KALMAYA MAHKÛM MUYDU?

Bu soruya yanıt verebilmek için toplumsal kurtuluş arayışı içerisinde olanlara dönmek ve strateji tartışmasını aşacak bir derinliğe inilip inilmediğine bakmak gerekir.

Nasıl ki kalkınma plancılığı döneminin açılışında Hürriyet Partisi'nin hazırladığı plan çalışması bir kırılma noktası olduysa, Türkiye İşçi Partisi'nin hazırladığı plan da dönemin kapanışını damgalamıştır. Her ikisi de kendi dönemlerinde muhalif birer siyasî açılım olmakla birlikte, Hürriyet Partisi'nin elinden çıkan metin



1961 Anayasası'yla birlikte hayata geçen Devlet Planlama Teşkilatı'yla Türkiye'de ilk kez planlama işleri başbakanlığa bağlı bir sürekli örgüte kavuşmuş oldu. Teşkilatın hazırladığı kalkınma planlarıyla "ekonomik, sosyal ve kültürel kalkınmanın hızlandırılması, uygulanan politikalar arasında uyum sağlanması, toplumsal ve kültürel dönüşümün uyumlu yönlendirilmesi ve ekonomiye rasyonel kamu müdahalesinin temini" amaçlanıyordu.

'iktisadi gelişme planı'nı bir toplumsal mutabakat zemini olarak öne sürerken, Türkiye İşçi Partisi'nin çalışması dönemin Kalkınma Plancılığı'nı reddederek işçi ve emekçilerin sosyalist 'karşı planı'[30] olma iddiası taşımaktadır. Çalışmanın bir kapanışı simgelemesinin nedeni ise, içine doğduğu uğrakla ilgilidir: Planlama ideolojisinin miadını doldurması ile toplumsal kurtuluş arayışındakilerin ideolojik alana müdahale yeteneğini hızla kaybetmesi arasında sıkışıp kalmıştır.

Planlama ideolojisinin miadını doldurmasında, bu ideolojiyi doğuran Soğuk Savaş ekseninin iki yakasında yaşananların belirleyici etkisi vardır. ABD öncülüğündeki dünya kapitalizminin 1970'lerde sermaye birikim modelini yeniden yapılandırmaya başlaması ve 1960'larda Sovyetlerde gündeme gelen Liberman reformlarının sosyalist planlama tartışmasını kısırlaştırması iki temel unsurdur.

Bunların dolaylı etkileri altında olmakla birlikte esas irdelenmesi gereken, Türkiye'de planlama efsanesini deşifre edebilecek olanların ideolojik alana yabancılaşmaları sorunudur.

Söz konusu sorunun temel kaynağı strateji tartışması ise, ilk inisiyatifi kaybedenler, alternatif bir iktidar fikrini öteleyen stratejileri benimseyenlerdir. Kaynaklar üzerinde muktedir olmadan planlama gerçekleşemeyeceği için bu hatta yürüyenler nezdinde konu bir önem arz etmemiştir. Millî Demokratik Devrimciler, planlamayı Sosyalist Devrim perspektifini benimseyenler kadar tahlil etmedikleri gibi, ülke siyasetindeki aktif fay hatları karşısında pasif görünümdeki ideolojik fay hatlarına en çabuk yabancılaşanlar olmuşlardır. 1970'lerin ortalarından itibaren anti-faşist çizgiye endekslenmeye başlanan toplumsal kurtuluş arayışı, planlamada kendi siyasî alternatifini ideolojik alanda üretme çabasını sınırlı ölçüde TİP bünyesinde göstermiştir.

"Fikir analığını" Behice Boran'ın yaptığı TİP'in plan çalışması, Yalçın Küçük'ün

başını çektiği ve bürokrat destekli bir ekipçe örgütlenmiştir. İlginç bir anekdot, biraz da tesadüfen aynı dönemi kapsayan Dördüncü Kalkınma Planı için hazırlanan ve Türkiye ekonomisinin ileri düzeyde iç bütünleşme özelliği gösterdiğini ortaya koyan girdi-çıktı tablolarının, piyasacı Milliyetçi Cephe hükümeti tarafından beğenilmemesi üzerinde 'karşı plan'da değerlendirmesidir.[31] Tabloların sahibi olan plancı bürokratların TİP'in plan çalışmasına katılmaları, DPT içerisinde bile artık planlama ideolojisinin artık tutmadığının bir göstergisidir.

Sosyalist toplumun inşası perspektifiyle hazırlanan plan, ekonomik kalkınmanın ötesinde, kaynaklara erişimi eşitlenen toplumu aynı zamanda özgürleştirecek pratiklere yer vermesi bakımından özgün bir niteliğe sahiptir. Bu yönüyle metnin öngörüldüğü gibi bir ideolojik mücadele aracı olarak kullanılması, zayıflamakta olan planlama ideolojisinin ve ona "alternatif" gibi sunulmaya hazırlanılan neo-liberal ideolojinin önüne çıkma potansiyeli taşımaktadır.

Ne var ki o 1970'lerin sonlarına yaklaşırken toplumsal mücadelenin hâkim ideolojik ekseni TİP'i de MDD'ci eksene sürüklemektedir. Nitekim TİP yönetiminin de sosyalizm hedefiyle arasına bir demokratikleşme aşaması koyması, planı hazırlayan SD'ci ekip ile arasındaki perspektif farklılığını derinleştirmiştir. Nihayet planın parti üyesi olan esas emektarları TİP'ten tasfiye edilmişler ve plana "*Demokratikleşme için*" ifadesi giydirilmiştir.[32]

Plan'ın gövdesi bazı değişikliklerle basılmış olmakla birlikte, en önemli bölümü olan "Önsöz"ü değiştirilmiştir. Orjinalinde "sosyalist iktidar" hedefinin vurgulandığı Önsöz yerine konan metinde, "'Demokratikleşme için Plan 1979-82' çalışması ile (...) 'sosyalist planlama' arasındaki ayrımı aynı titizlikle dikkate almak gerekmektedir" denmektedir.[33] Bu Önsöz'de kapitalist planlama ile teknik ve ideolojik olarak hesaplaşılması anlamlıdır. Ancak bunun karşısında konan toplumsal projenin niteliksel farkı değil, mevcut olan üzerindeki sınırlandırıcılığı vurgulanmaktadır:

'Demokratikleşme için Plan 1979-82' kuşkusuz, ne resmi planların kapitalist ekonomik ilişkilerin işleyişini düzenlemekteki yetersizliğini gidermeyi, ne de resmi planlara karşı kapitalizmin uzlaşmaz çelişkilerini yumuşatacak bir planlama alternatifi geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bugünkü ülkemizde uygulanan ve 'özel sektör için programlama'dan başka anlam taşımayan planlamanın en yetkin biçiminin bile kapitalist ekonominin işleyişindeki anarşiyi ortadan kaldırması beklenemez.

'Demokratikleşme için Plan 1979-82' çalışması, doğrudan doğruya kapitalizmin ekonomik yasalarının işleyiş alanını daraltmaya yönelmiştir.[34]

Planlama ideolojisinin TİP'in plan çalışmasını bozma ve çarpıtma potansiyeli, Önsöz'de önleyici müdahalelerle giderilmeye çalışılmış, fakat köktenci ve bütünsel bakış açısından uzaklaşılması sebebiyle ideolojik alandaki boşluğa nüfuz edilememiştir. Neticede planlamayı bir efsane olmaktan çıkaracak düşünsel üretim ile toplumsal mücadele arasında uçurumun derinleşmesi, 1970'lerin kriziyle yeni bir efsane gereksinmeye başlayan düzenin elini rahatlatmıştır.

Bu noktadan sonrası, Türkiye'de 24 Ocak-12 Eylül uğraklarıyla önü açılan hak ve özgürlükleri toplumsal yerine bireysel, kalkınmayı devletçi değil özelleştirmeci eksende yeniden tanımlanmaya başlayan neo-liberal ideolojinin dönemidir. 1989-1991 sürecini takiben dünyada reel sosyalizmle birlikte sosyalist teorinin, hatta planlamanın özündeki eşitlikçi fikrin de mağlubiyetinin ilan edildiği, bu suretle piyasa fetişizmine dayalı yeni efsanelerin inşa edileceği zeminin temizlendiği kabul edilmelidir.

Sonuçta planlama efsanesinin pabucu dama atılmış, yan ürünü olan planlama tartışması ise buzları ancak "ihtilalci" bir toplumsal mücadele ve düşünsel üretim birlikteliğinin sıcaklığıyla çözülebilecek şekilde dondurulmuştur. ❐

DİPNOTLAR

1 1938 yılında sermayesinin tamamı devlet tarafından verilen İktisadi Devlet Teşekkülleri'ni (İDT) tanımlayan 3460 sayılı yasa, işletmelerde "çalışan memur ve müstahdemleri, görevlerinin yapılmasında basiretli ve tedbirli bir tacir gibi harekete mecbur" tutmaktadır. Ekzen, A., (1981), "Kamu İktisadi Kuruluşlarının Yeniden Düzenlenmesi Yaklaşımları ve Dördüncü Beş Yıllık Plan'ın Politikaları", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 1981 Özel Sayısı, Türel O. (ed.) içinde, s. 239.

2 "Kuruluşunu izleyen yıllarda İş Bankası, yerli ve yabancı sermaye ile siyasi iktidar arasındaki bütünleşme sürecinde fevkalâde aktif bir rol oynadı. İş Bankası ile ilişkili politikacılar sermaye çevreleriyle devlet arasında önemli bir halka görüntüsü taşıdılar. Bunlara, İş Bankası Grubu veya (İş Bankası'nın Fransızca karşılığı Banque d'Affaires'den esinlenerek, fakat aynı zamanda Fransızca 'çıkarcı' anlamına gelen 'affairiste' sözcüğünün karşılığı olarak) 'aferistler' denirdi." Boratav, (2006), *Türkiye'de Devletçilik*, Ankara: Savaş Yayınları, s. 44, 45.

3 Boratav, (2006), *a.g.e.*, s. 89, 175.

4 Tekeli, İ., İlkin, S. (2003), *Bir Cumhuriyet Öyküsü: Kadrocuları ve Kadro'yu Anlamak*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, s. 175, 186.

5 "Biz Ne İstiyoruz?", *Forum*, 15 Eylül 1956, s. 1, 2.

6 Soysal Mumtaz, "ABD'nin Dış Siyasetindeki Yeni Gelişmeler ve Türkiye", *Forum*, 15 Aralık 1959, s. 6-9.

7 Hürriyet Partisi, *5 Yıllık İktisadi Gelişme Planı*, 1957, s. 7.

8 Kansu Günal, *Planlı Yıllar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, s. 47.

9 "Türkiyede Özel Teşebbüs Anlayışı Gelişiyor", *Milli Yol*, 20 Temmuz 1962, s. 7.

10 Kansu, *a.g.e.*, s. 61.

11 Kansu, *a.g.e.*, s. 62.

12 Aytür, Memduh, *Türk Kalkınma Hukuku: Bir Giriş Denemesi*, TODAİE, Ankara, 1968, s. 60.

13 Aytür, *a.g.e.*, s. 77.

14 Küçük, Yalçın, "Türkiye'de Planlama Kavramının Gelişimi Üzerine", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Özel Sayı, 1981, s. 81.

15 Günçe, Ergun, "Türkiye'de Planlamanın Dünü Bugünü-Yarını", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Özel Sayı, 1981, s. 127.

16 Ölçen, Ali Nejat, *Devlet Yokuşu*, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996, s. 11.

17 Yön Bildirisi, http://forum.kemalistdusunce.com/archive/index.php?t-184.html, 10 Kasım 2007.

18 Aren, Sadun, "Plan Meselesi", *Yön*, 25 Nisan 1962, s. 7.

19 "Yön Cevap Veriyor", *Yön*, 7 Mart 1962, s. 10, 11.

20 "Tinbergen'in Nasihati!", *Yön*, 9 Aralık 1966, s. 13; "Devlet planlama Teşkilatı'nda neler oluyor?", *Yön*, 15 Nisan 1966, s. 4.

21 Küçük, Yalçın, *Aydın Üzerine Tezler - 3*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1985, s. 177.

22 Ölçen, *a.g.e.*, s. 198-201.

23 "Milli Kalkınma", Muhittin Koran, *Millî Yol*, 10 Ağustos 1962, s. 5.

24 "Traktör Yasağı", *Millî Yol*, 15 Haziran 1962, s. 2.

25 "İşsizliğe Bulunan Çare (!)", *Millî Yol*, 25 Mayıs 1962, s. 11.

26 "Planlama Meseleleri", *Millî Yol*, 10 Ağustos 1962, s. 6, 10, 11.

27 "Neden Çıkıyoruz", Aykut Edibali, *Yeniden Millî Mücadele*, 3 Şubat 1970, s. 3.

28 "Ortak Pazar Oyunu", *Yeniden Millî Mücadele*, 4 Ağustos 1970, s. 14.

29 "Yahudiler Millî Ekonomiyi Nasıl Yıkıyor", *Yeniden Millî Mücadele*, 5 Mayıs 1970, s. 5.

30 Odman, Mesut, "Yetmişli Yıllarda Bir 'Sol Müdahale' Deneyimi: Türkiye İşçi Partisi'nin 'Karşı Plan' Çalışması", *Sosyalist Türkiye Hangi Kaynaklarla Kalkınacak?*, NK Yayınları, İstanbul, 2003, s. 51.

31 Ekipte yer alan DPT'lilerle "gündüzleri burjuvazinin, geceleri işçi sınıfının planını hazırlıyorlar" diye şakalaşıldığı anlatılmaktadır. Odman, *a.g.e.*, 55, 60.

32 Odman, *a.g.e.*, s. 54.

33 Türkiye İşçi Partisi, *Demokratikleşme için plan ('78-'82)*, TİP Yayınları, İstanbul, 1978, s. XXXVII.

34 Türkiye İşçi Partisi, *a.g.e.*, s. XXXVII.

Umutlar, Korkular, Kaygılar: Dünya İktisadi Buhranının Siyasal Düşünce Ortamına Etkileri*

YİĞİT AKIN

"Hiçbir zaman hotbinlik bu derece azgınlaşmadı.

Hiçbir zaman 'irade' bu derece instinktin esiri olmadı.

Milletlerin arasında, milletlerin içinde, ailelerin ve hatta fertlerin içinde 'harp' var.

İnhilal ve tecezzi hareketi umumidir.

Oswald Spengler'in hakkı var: Katastrof başlamıştır."

(Vedat Nedim, 1932b: 27)

GİRİŞ

1930'lu yılların ilk yarısı Türkiye'de siyasal düşünce hayatının, dünya ölçeğinde yaşanan büyük alt üst oluşların da etkisiyle canlandığı bir dönem olmuştur. 1929'da başlayıp etkileri 1930ların ortalarına kadar süren Büyük Buhran bu canlılığı yaratan başlıca etmenlerden biridir. Dünya kapitalist iktisadi sisteminin içine düştüğü şiddetli bunalım tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de siyasal ve entelektüel hayatın aktörlerini buhranın sebepleri, kısa ve uzun dönemli etkileri ve buhrandan çıkış yolları üzerine düşünmek zorunda bırakmıştır. Bu süreçte rejim, buhranın sebep olduğu sorunlar yumağıyla başetmek için yeni politikalara başvurmak ve yeni söylemler geliştirmek durumunda kalmıştır. Hem buhranın gün yüzüne çıkardığı korku ve kaygılar hem de buhrandan kurtulma çareleri üzerine yaşanan tartışmalar Kemalist modernite projesinin ideolojik ana hatlarının belirlenmesinde son derece önemli bir rol oynamıştır.

1929 iktisadi bunalımının Türkiye ekonomisi üzerinde yarattığı tahribatın makro-ekonomik boyutları iktisat tarihçileri tarafından ortaya konulmuştur (Emrence, 2003; Pamuk, 2000; Tekeli ve İlkin, 1977; Hansen, 1991). Bu dönemde daralan dünya ticareti, azalan uluslararası talep karşısında süratle düşen tarımsal ürün fiyatları, yükselen üretim ve nakliye maliyetleri, artan kredi faizleri, ödenmesi zaten zor olan vergi yükünü iyice ağırlaştıran yeni vergiler nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan köylü kitlelerin hayat koşullarını dayanılmaz hale getirmişti (Akçetin, 2000; Emrence, 2000; Hatipoğlu, 1936; Tökin, 1990 [1934]).[1] Öte yandan şehirli nüfusun önemli bir bölümünü teşkil eden kent yoksulları da büyük köylü yığınlarıyla aynı kaderi paylaşmaktaydı. Yoksulluk, işsizlik ve açlık şehirlerde giderek görünür bir sorun haline gelmiş, uzun süren savaşların olumsuz etkilerini üzerinden atmaya çalışan geniş halk kitleleri yeni bir yıkımla karşı karşıya kalmışlardı (Öztamur, 2002; Yavuz, 1998). Bunalımı bütün ağırlığıyla yaşayan Türkiye ekonomisi buhranı takip eden dönemde "korumacı-devletçi sanayileşme" diye nitelenebilecek bir yönde şekillenmiştir (Boratav, 1981; Boratav, 2005: 60; Gülalp, 1983; Keyder, 91-115). Ekonomik krizin dayattığı içe kapanma koşullarında Türkiye, bir yandan dış ticaret ve döviz üzerindeki devlet denetimini arttırırken, diğer yandan da özellikle temel sınai ürünlerinden olan şeker ve dokuma mamüllerine olan ihtiyacını kendi kendine karşılama mantığı üzerine bina edilmiş bir sanayileşme hamlesine girişmiştir. Bu önlemler paketi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir siya-

(*) Bu yazıyı okuyup fikir ve eleştirilerini benimle paylaşan Altuğ Akın, Can Nacar, Ayşe Ozil ve Emre Sencer'e teşekkür ederim.



Dünya ekonomisindeki ciddi daralma, Türkiye'de liberal iktisadi düzenin kurulmasına yönelik niyetleri bu süreçte akim bıraktı. Banka sisteminin içine düştüğü darboğaz Türkiye'deki borsa sistemini de uzunca bir süre işleyemez hale getirdi.

sî/iktisadi alternatif olarak gözden düşen ekonomiye devlet müdahaleciliğinin bütünüyle değişmiş koşullarda yeniden gündeme gelmesi anlamına gelmiştir.[2]

İKTİSADİ BUHRAN VE SİYASİ DÜŞÜNCE

Büyük Buhran'ın olumsuz etkilerine maruz kalan diğer ülkelerde olduğu gibi ekonomik bunalım Türkiye'de de siyasî düşünce ortamını büyük bir belirsizliğe ve bu belirsizlikten kaynaklanan derin bir endişe ve karamsarlığa sürüklemiştir. Bu endişeye sebep olan temel etken, bir yandan buhranın yarattığı sosyal ve ekonomik çöküntünün giderek bütün açıklığıyla ortaya çıkması iken diğer yandan mevcut duruma tam olarak neyin yol açtığının ve buhranın nihai etkisinin ne olacağının kestirilememesidir.[3] Siyasî düşünce hayatını kaplayan karamsarlık, buhranın kısa dönemli, konjonktürel bir dalgalanmadan kaynakladığını ve gelip geçici olduğunu düşünenlerden çok bu fikre itiraz edenlerin sesinin daha gür çıkmasını sağlamıştır. Bu görüşe göre giderek derinleşen iktisadi kriz kapitalizmin tarihinde daha önce yaşanmamış bir devreye tekabül etmekte, dünya ekonomisi yapısal bir dönüşüm geçirmektedir.[4]

Ekonomik buhranı tahlil eden hemen bütün yazarların üzerinde anlaştıkları konu 1929 krizinin yaygınlık, etki ve derinlik olarak daha önce görülmemiş büyüklükte olduğudur. Dönemin siyasî ve entelektüel elitlerine göre Büyük Buhran, değişik dönemlerde çeşitli badireler atlatmış olan kapitalist dünya ekonomisinin nitelik olarak o güne kadar karşılaşmadığı cinsten bir bunalım olup tam da bu yüzden mevcut iktisadi ve siyasî sistemin çökmesine yol açma potansiyelini taşımaktadır. Bu dönemde kamuoyunda hâkim olan fikir liberal dünya ekonomilerinin bu buhranı atlatacak ve buhranın yol açtığı tahribatı onarabilecek kudreti (ve niyeti) olmadığıdır.

ESKİ SİSTEMİN TOPLUCA ÇÖKÜŞÜ

Büyük Buhran'ın dünyada iktisadi ve siyasî olarak bir dönemin sonunu ve yeni

bir dönemin başlangıcını simgelediği fikri erken Cumhuriyet dönemi siyasî düşüncesini büyük ölçüde etkileyen bir olgudur. Ekonomik kriz koşulları altında bu yeni dönemin mahiyetinin ne olacağı henüz tam manasıyla belli olmamıştır; fakat herkes tarafından hissedilen mevcut düzenin iflas etmiş ya da etmekte olduğudur.[5] Genel beklenti, çöken düzenin ardından milletlerin kendi içinde ve milletler arasında yeni saflaşmalar olacağı, itibar kaybeden mevcut iktisadi, siyasî ve sosyal sistemlerin yerlerini ortaya çıkacak yeni koşullara daha uygun başka sistemlere bırakacağı yönündedir. "Eğer bugünkü buhran geçici bir şey değilse de bir sistemin iflas ettiğini gösteren bir alametse, yeni bir nizam yalnız iktisat kaidelerinin ufak tefek düzeltilmesi ile mümkün olamaz..." diye yazar Falih Rıfkı (Atay) "Liberalizm, kendine en uygun rejim kalıbını demokraside bulmuştur. Yeni bir nizam, hiç şüphesiz, kendi kalıbını arayacaktır" (Falih Rıfkı, 1932: 81). Mevcut iktisadi/siyasî yapılarla devam etme ihtimalinin kalmamış olduğu algısının, içeride yaşanan siyasî ve sosyal çalkantılarla üst üste gelmesi Kemalist siyasî ve entelektüel elitleri rejimin karakteri ve geleceği üzerinde yeniden düşünmeye zorlamıştır.

Bu dönemde buhran sonrası dünyanın nasıl olacağı sorusu çeşitli çevreler tarafından üzerinde çokça akıl yürütülen bir konudur. Örneğin Ahmet Hamdi (Başar) buhran, buhrana karşı alınan tedbirler ve döneme hâkim olan zihniyet yüzünden medeniyetin Ortaçağ'dan sonra elde ettiği bütün kazanımları kaybetmek üzere olduğu endişesini taşır.[6] Bütün Avrupa'da buhrana karşı alınan (izolasyonist ve kısıtlayıcı) tedbirleri "yeni ve teessüs etmesi lazım ileri bir nizam halinde mütalaa edenler vardır. Ve bunlar en aklı başında memleketlerde bile, ilim, fikir ve mantığa tahakküm ederek, bu geri ve kurunuvüstai zihniyeti bulunmuş hint kumaşı gibi methü sena etmekle meşguldürler." Bu zihniyetin yaygınlaşması ve her yerde taraftar bulması, Ahmet Hamdi Bey'e göre yeni bir çağın başladığını gösteren alametlerden biridir. Ne var ki bu yaklaşan dönem, medeniyetin daha da ilerleyeceği bir çağ değil, tam tersine "yeni bir kurunu vüsta (ortaçağ)" olacaktır (A.H., 1932b). Her ne kadar buhranın en yıkıcı etkileri ortadan kalktıktan sonra yazsa da Edirne mebusu Şeref Aykut da aynı beklenti içindedir: "Halbuki Avrupa'da eski genlik kalmadı. Hâlâ 914 yılının bol bol taşan refah ve zenginliğe hasret çeken Avrupa, sömürgeleri ezerek dünü yaratmak istiyor. Asya, Afrika uluslarının sefalet ve zararına Batı'nın geniş midesi dilediğini yutamaz olunca işsizler çoğaldı. Ceplerinin içini dışına çevirerek sokakları dolaşan, bakanlıklar önünde geçit töreni yapan işsizler siyasacıları, idarecileri düşündürmeye başladı. Nerde ise bir patlak verecektir. Zira aç eceli ile söyleşir" (Aykut, 1936: 30).

Buhran kimileri için karanlık bir dönemin yaklaştığının habercisi olsa da, iktisadî bunalımı Türkiye için mevcut kısıtlamalarından kurtulup hızla kalkınabileceği bir avantaj olarak yorumlayanlar da vardır. Örneğin *Kadro*culara göre kapitalist yapının çözülmesinin ortaya çıkardığı 1929 krizi, kapitalist sistemin merkez ülkeleri için yıkıcı bir niteliğe sahipken, Türkiye gibi iktisaden az gelişmiş ülkeler için gerçek anlamda bir devrimin yaşanacağı "ileri ve inkılâbi bir bünye tahavvülü safhasıdır" (Burhan Asaf, 1932a: 27). Gelişmiş kapitalist merkezlerin buhran yüzünden az gelişmiş ülkelere müdahale edemeyecek kadar güçsüz düştüğüne inanan *Kadro*cular, içinde bulunulan iktisadi bunalım döneminin hem hızla endüstrileşmek hem de millî bir ekonomi yaratmak için ideal şartları hazırladığı kanaatindedirler. Az gelişmiş ve gelişmemiş ülkeler bu süreci endüstrileşme yolunda kapitalist merkezlerden en üst düzeyde faydalanmak ve ekonomik bağımsızlıklarını emniyet altına almak için değerlendirebilirler. Vedat Nedim'in (Tör) deyişiyle

"Türkiye, cihan buhranına rağmen, hatta cihan buhranı sayesinde inkişaf eden bir memleket olabilir" (Vedat Nedim, 1932a: 11). Buhran bu anlamda *Kadro*cular için daha da derinleşmesi ve yaygınlaşması arzu edilen bir olgudur. Hatta buhranın bitmesini temenni etmek "bundan on sene evvel, emperyalistlerin kendilerini toparlamalarını temenni etmek kadar *Türkçe olmayan bir temennidir.*" (Burhan Asaf, 1932b: 38).

Buhran, *Kadro*cular için olduğu kadar dönemin yeraltındaki muhalefet organı Türkiye Komünist Partisi (TKP) için de yeni bir dönemin yaklaşmakta olduğunun habercisidir. TKP İstanbul Vilayet Komitesi'nin yayın organı *Kızıl İstanbul*, iktisadi buhranın burjuvazi için "kendi hesabına menbaları ve emekçi kitlelerini istismar edebilme kabiliyetinin daralması" anlamına geldiğini yazar: "[Buhran burjuvazi açısından] işçi sınıfını istediği gibi emebilmek, soyabilmek vasıtalarının ve şeraitinin zayıflamasıdır" (*Kızıl İstanbul* no. 35, akt. Tunçay, 1992: 287). Bununla birlikte TKP, buhranın yeni bir dünya savaşını da beraberinde getireceğini düşünmektedir. Dünya iktisadi sisteminin işleyişini bozduğu için bu savaşın esas hedefi Sovyetler Birliği olacaktır.[7] Buhrana bu perspektiften yaklaşan TKP, diğer bütün kesimlerden farklı olarak Kemalist hükümetin silahlanma harcamalarına işaret etmiş ve bu politikaları yoksul halk kitleleri üzerinde iktisadi buhranın etkisini arttıran önemli bir faktör olarak görmüştür. Dünya ölçeğinde bakıldığında kapitalist Batı medeniyeti karşısında Sovyet Rusya'nın yükselişi, TKP'nin buhranı yorumlarken üzerine vurgu yaptığı temel mesele olmuştur: "Bu ölüm sancıları geçiren dünyanın karşısında, bir de yepyeni, zinde bir dünya var ki bütün cihan proleteryasının nazarları ona müteveccih, onun muvaffakiyetinden ümit bekliyor" (*Bolşevik* no. 38, akt. Tunçay, 1992: 312). TKP've göre bu noktada emekçi kitlelerine düşen görev hükümetin politikalarına direnmek



Dünyayla beraber Türkiye'de yaşanan telaş hali, kitlelerin yaşadığı güvensizlik ve yeni olanın derdi azaltabileceğine dair inanç muhalefet hareketlerini öne çıkarıyordu. Serbest Fırka deneyimi de bu süreçte rejim için endişe kaynağı oldu.

ve Sovyetler Birliği ile dayanışmaya geçmek olmalıdır.

Buhranın ortaya çıkardığı karmaşık tabloyu sadece iktisadi bir mesele olarak algılamak yanıltıcı olur. Dönemin siyasî ve entelektüel elitleri iktisadi bunalımı aynı zamanda politik, sosyal ve kültürel bir buhran olarak da algılamak fikrine de yakınlık duymuşlardır. Bu buhran, her şeyden önce, Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren Avrupa'da hâkim olan liberalizmin buhranıdır. Miyadını dolduran "ferdiyetçilik," Kemalist entelektüel ve siyasetçilere göre "tarihin enkazı arasında" kalmıştır. "Feodal devlet göçtü gitti" der Recep Peker, "Onun yerini alan liberal devlet tipi de eskidi, rolünü bitirdi. O da anarşik ve istismarcı siması ile karmakarışık kaprislerle dolu çeşitli partileri ile tarihe intikal etmektedir" (Peker, 1936: 102). Ancak liberalizmin iflasıyla çöken sadece bir ekonomik sistem ya da anlayış değil, kurumları ve ideolojileri ile bütün bir medeniyettir. Bu algı beraberinde –Kemalist

projenin de üzerine inşa edilmiş olduğu– Batı medeniyetinin yarattığı birikimin sorgulanması ya da zaman zaman olduğu gibi toptan reddedilmesi fikrini de beraberinde getirmiştir. Örneğin dönemin etkili isimlerinden Yakup Kadri'ye (Karaosmanoğlu) göre buhranla birlikte Avrupa'daki müesses nizamın da hesabı görülmeye başlanmıştır: "... harıl harıl tasfiye ameliyesi yapılıyor ve terekesi satılıyor. Bunlar içinde birçok hırdavat sanayi ve banka malzemesi olduğu gibi aynı derecede hırdavat eşyadan madut fikir ve ilim malzemesi de vardır. Hukuk-u düvel, hukuk-u şahsiye, ilm-i iktisat ve sosyologya gibi... Bunlara Aristot an'anesinden gelen mantıkı ve Kant'ta en metafizik ifadesini bulan felsefeyi de ilave edebilirsiniz... Her biri çöktüğü haber verilen ve gözle görülüp elle dokunulan eski dünyanın içtimai, iktisadi ve harsi şeraitinden doğmuş bütün bu müdevvenat tıpkı kurunuvustanın skolastik ilimleri ve şarkın fıkıhı gibi artık bütün canlılığını kaybetmiştir. Mekteplerimizde hâlâ Bonfis'in eserlerinden memleketler arasındaki münasebatın şeklini öğrenmek veya Charles Gide'den iktisadi cihan strukturuna dair ahkam çıkarmağa çalışan hocaların vaziyetini ufak bir mübalağa ile eski müneccimbaşıların yıldızlardan siyasî hadiselere dair istidlallerde bulunmalarına benzetebiliriz. Türk entelektüelleri güç bela kurtuldukları bir skolastikten ikinci skolastiğe düşmemek için sabık Avrupa irfanı işportasında yığılı duran bu hantal ve battal eşyaya el uzatmamalıdırlar. Eskileri, eskiler alanlara bırakalım" (Y.(akup) K.(adri), 1932: 44-45).

Bu anlamda buhranın siyasî düşünce ortamına etkisi Kemalizmin orjinalliğine yapılan vurgunun derinleşmesi ve entelektüel ve siyasî elitler arasında giderek yaygınlaşması olmuştur. Bu dönemden sonra Türk inkılâbının, çökmekte olan bir medeniyetten ve bu çöküşe çare olarak ortaya atılan yeni ideolojilerden farklı ve daha ileri bir noktada olduğu iddiası daha kuvvetli bir şekilde dile getirilmeye başlayacaktır. Örneğin 1934 senesinde verdiği inkılâp tarihi derslerinde Recep Peker bu durumu şöyle ifade eder: "Türk inkılâbı bugün siyasal, ekonomik, sosyal mefhumlar bakımından acunun en ileri hareketi içindedir. Türk inkılâbının politik mefhumları, edebiyat olarak da, realite olarak da, bizden önce gelen inkılabların en üstün olanıdır. Onda kopye yoktur. Türkiye kendi bünyesine en uygun olan esasları almıştır" (Peker, 1936: 56-57). Baştan itibaren ulaşmak istenilen hedefi "muasır medeniyetler seviyesine çıkmak" olarak ifade etmiş ve bu fikre bağlı kalmış olsalar da, Kemalist entelektüeller, inkılâbın "hayat ve realite" karşısında kendi yolunu çizdiğine inanmışlardır.[8] Avrupa devletlerinin buhran yüzünden düştükleri durum bu zihniyetin güçlenmesinde en önemli etkenlerden biri olmuştur.

Buhran, inkılâbın orijinalliğine yapılan vurguyla beraber, Avrupa devletlerine karşı "biz ve onlar" (ya da "bize karşı onlar") kurgusunun kök salmasına da katkıda bulunmuştur. Kurtuluş Savaşı'dan sonra kısa zamanda unutulmaya bırakılan Batı karşıtı retorik, Büyük Buhran'la birlikte yeniden hatırlanmış ve dönemin resmî metinlerine kadar sirayet etmiştir. Daha muhafazakâr/kültürcü/ahlâkçı tonları da olmasına rağmen bu kurgu, buhran şartlarında basitleştirilmiş bir "sömüren-sömürülen milletler" söylemi şeklinde tezahür etmiştir. Buna göre buhran sömüren ve sömürülen milletler arasındaki çelişkiyi açığa çıkarmış ve bu çelişkinin üzerine inşa edildiği mevcut iktisadi/siyasî düzeni tasfiye etmeye başlamıştır.[9] Hatta sömüren ve sömürülen milletler arasındaki mücadele buhranın temel sebeplerinden biridir. Bir zamanların sömüren milletleri bir zamanlar kendilerini zengin eden bu istismarcı düzenin şimdi cezasını çekmektedirler.[10] Her kalıba kolayca dökülebilen bu sömüren-sömürülen milletler retoriği, Recep Peker'de galiz bir işçi düşmanlığı ile birleşebilmiştir: "Sanayi memleketlerinde işçi sınıfı dedi-

ğimiz şımarık, ne istediğini bilmez bir unsur olarak yaşayan tabaka, o zaman Türk köylüsünün tahayyül bile edemediği bir refah içinde idi. Şimdi Avrupa'da Amerika'da bütün sanayi memleketlerinde açlık selleri halinde sokakları dolduran milyonlar, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ve ona benzer memleketlerden yok pahasına aldıkları hammaddeyi makina ile işledikten sonra kat kat pahalı olarak yine o uluslara satan yurdların işçileri idi" (Peker, 1936: 56).

Resmî söyleme göre Türkiye ise buhranın sonrasında yaşamaya başladığı sanayileşme deneyimi ile bir hammadde memleketi olduğu günleri geride bırakıp ihtiyaçlarını kendi imal eden bir sanayi memleketi haline gelmeye başlamıştır. Ancak inkılâbın başardıkları bununla sınırlı değildir; Türkiye bir yandan kalkınırken diğer yandan sınıf çatışmalarına yol açmaması bakımından da benzersizdir: "Ne tezadın, ne reaksiyonun, ne millet bünyesinde bir inhilalin ifadesi olmayan, siyaseten müstakil ve iktisaden cüzütam, tezatsız ve reaksiyonsuz bir yeni millet tipinde tam manasını alacak olan yeni bir nizamı alem, ilk defa Türk Millî Kurtuluş hareketinde kemâlini bulacaktır" (Şevket Süreyya, 1932: 12). Bu yüzden Türk inkılâbı hem Batı'daki istismarcı iktisadın işleyişine "çomak sokması" bakımından hem de ulusal boyutta ahenkli bir kalkınma hamlesinin yapılabilir olduğunu göstermesi bakımından bütün dünyada örnek teşkil etmektedir. 1929 krizi sonrasında Türkiye iktisaden ve siyaseten içe kapanırken, Kemalist inkılâbın anlamının evrenselleşmesine yapılan bu kuvvetli vurgu siyasî düşünce açısından dikkate değer bir gelişmedir.

EKONOMİK BUHRAN ÜZERİNDEN LİBERAL/DEMOKRATİK DÜZENİN ELEŞTİRİSİ

Siyasî düşünce açısından 1929 krizinin ortaya çıkardığı en çarpıcı gelişmelerden bir diğeri, ekonomik çöküntü ile liberal/parlamenter demokrasilerin "iktidarsızlığını" ilişkilendiren zihniyetin güçlenmesidir. Yaygın olarak paylaşılan bu kanaate göre kapitalizmin yol açtığı buhran ve buhranın yarattığı sosyal tahribatla başetmedeki başarısızlık, demokratik rejimlerin de acizliğini ortaya çıkarmıştır.[11] Liberal iktisat ve siyaset anlayışını savunan Serbest Fırka'nın geniş halk kitleleri nezdinde gördüğü ilgi yüzünden şiddetli bir meşruiyet krizine düşen Kemalist elitler, liberalizm ile Büyük Buhran'ı doğrudan ilişkilendiren retoriğe dört elle sarılmışlardır. Bu çabanın altında yatan biraz da iç siyasette politik olarak mağlup edemedikleri liberal alternatifi, dünya çapında yaşananlara referansla ideolojik olarak mağlup etme hevesi, liberal alternatifin zaten Türkiye şartlarına uygun olmadığını ispat etme arzusudur.

Kemalist siyasî ve entelektüel elitler, buhrana iktisadi liberalizmin sorumsuzluğunun sebep olduğu konusunda hemfikirdirler. Liberalizm hiçbir şekilde dizginlenemeyen kâr hırsı, başıboşluğu, sorumsuzluğu ve sosyal duyarsızlığı sebebiyle dünyanın içine düştüğü felaketlerin müsebbibidir.[12] Üretim ile tüketim arasındaki dengeyi bozan ve bunu modern iktisadi sistemin değişmez bir niteliği haline getiren, liberal esaslar üzerine inşa edilmiş mevcut kapitalist sistemdir. Bu sistem bünyesinde doğal olarak anarşi, uyumsuzluk ve çatışmayı barındırır. 1931 yılının Temmuz ayında İktisat Vekaleti bütçe görüşmeleri esnasında İktisat Vekili Mustafa Şeref Bey durumu şöyle izah eder: "Dünyada buhran fazlai istihsal, 'su konsümasyon' denen istihlâk azlığı ile tezahür ediyor. Fakat asıl buhranın menşe ve sebebi bu değildir. Buhranın menşei, muasır iktisadiyatın bünyesindeki, uzviyetindeki kusur ve noksandır... Filhakika, menşe ve sebep muasır iktisadiyatın uzviyetindeki bu anarşik esastan çıkmıştır" (*TBMM Zabıt Ceridesi*, akt. Kuruç, 1988: 189-190).[13]

Liberalizmi buhranın yegâne sorumlusu olarak tasvir eden Kemalist elitler bir yandan da liberal demokratik rejimlerin buhranla başetmedeki başarısızlığının altını çizerler. Buna göre, buhran bütün dünyayı kasıp kavururken, demokratik/parlamenter rejimlerde siyasi partiler kendi aralarındaki kısır çekişmeleri hâlâ sürdürmekte, sınıf kavgaları sürmekte ve dolayısıyla halkların sefaleti daimi hale gelmektedirler. Parlamentolardaki bu "kayıkçı kavgaları" yüzünden, hükümetler iş yapamaz hale gelmiştir. Liberal rejimlerin basiretsizliği argümanı bu durumun hal çaresini de işaret eder; hiçbir yere varmayan münakaşaları bir tarafa bırakıp millet için en doğruyu, en iyiyi bilen şef/parti/ideoloji etrafında toplanmak: "Bugün demokrasi diye istenilen şey, hükümetin elini kolunu bağlamak ve hükümet kadrosu dışındaki bütün vatandaş ve müessesselere hiçbir kayıt koymamak demektir. Fakat bu türlü hürriyet de bir başka alafranga kelimenin, anarşinin tercümesidir. ... Bazen bir memlekette bir işten anlayan bir tek adam varsa, onun hükmü on beş milyonun hükmüne bedel olur: Bunun ismine salahiyet denir. ... Dünyayı salahiyetlerin idare etmekte olduğunu bilmek lazımdır" (Falih Rıfkı, 1931b). Falih Rıfkı'ya göre faşizmin İtalya'da başardığı en mühim iş budur: "Roma'nın yeni mahallelerinde liberalizm ve demokrasiye aykırı birçok şeyler görsem de 1921 anarşisinden, fakirliğinden, gevezeliğinden, başıboşluğundan hiçbir eser görmedim" (Falih Rıfkı, 1932: 108-109). Eskiden sıtması ve bataklıkları ile anılan Ostiya kasabasında ise Faşist idarenin yerleşmesinden sonra, "artık liberal ve demokratik idarenin sivrisineği" vızlamamaktadır (Falih Rıfkı, 1932: 107).[14]

Kemalist elitler bir yandan liberalizmin anarşik doğasının altını çizerken, öte yandan da onun Türk milletinin tabiatıyla uyuşmayan bir ideoloji olduğu retoriğini geliştirmişlerdir. Bu noktada devletin en yukarısından gelen hamle oldukça dikkat çekicidir. İsmet İnönü CHF'nin "mutedil devletçi" olduğunu ilan ettiği Ağustos 1930 tarihli meşhur Sivas konuşmasında liberalizmin, Türk milletinin doğal bünyesine uygun olmadığını beyan eder: "Liberalizm nazariyatı bütün bu memleketin güç anlayacağı bir şeydir. Biz iktisadiyatta hakikaten mutedil devletçiyiz. Bizi bu istikamete sevkeden, bu memleketin ihtiyacı ve bu milletin fikri temayülüdür. Memleketin ihtiyaçları için herkes ve her yer hazineden çare arar. Elektriği olmayan şehir, limanı fena olan yer, iş bulamayan adam hükümeti muhatap tutar. Mutedil devletçi olarak halkın temayülatına ve metalibine yetişemiyoruz diye kusurluyuz. Devletçilikten büsbütün vazgeçip, her nimeti, sermayedarların faaliyetlerinden beklemeğe sevketmek bu memleketin anlayacağı bir şey midir?" (akt. Kuruç, 1988: 101). Bu söylemi sahiplenmiş gözüken Mustafa Kemal de Ocak 1931'de Cumhuriyet Halk Fırkası'nın İzmir Vilayet Kongresi'nde yaptığı konuşmada aynı mivaide şeyler söyler: "Halkımız tab'an (doğuştan) devletçidir, ki her türlü ihtiyacı devletten talep etmek için kendisinde bir hak görüyor. Bu itibarla milletimizin tebayii (yaratılışı) ile fırkamızın programında tamamile bir mutabakat vardır" (akt. Kuruç, 1988: 132).

Liberalizmin buhranın yarattığı tahribattan doğrudan sorumlu tutulduğu böyle bir ortamda rejimin resmî retoriğinin liberalizm ve demokrasi arasındaki bağı koparmaya yönelik yeni bir strateji takip ettiğini de gözlemlemek mümkündür. Kemalist anaakım entelektüellere göre düzensizliğin ve başıboşluğun tecessüm etmiş hali olan liberalizm ile demokrasinin bağdaşması mümkün değildir. Rejimin yarı resmî gazetesi *Hâkimiyet-i Milliye*'de yazan Hasan Cemil'e göre: "... Burada (liberalizmde) fert her nevi camia bağlarından, aile ve taallukâttan, efkâr-ı umumiyenin ve devletin vesayetinden kendini kurtarmaya bakar, yalnız nefsini, şahsi menfaat ve saadetini düşünür... Demokraside



Yaşanan işsizlik, gelecek düşüncesinin yerini umutsuzluğa terketmesi, genel manada sisteme duyulan güvensizlik, buhran sonrası dönemin siyaset iklimini de belirleyecekti. CHP ve DP arasındaki gerilim bu dönemden de etkilenmiştir.

tertler. Liberalizmde olduğu gibi devlete karşı lakayt değildirler. Devletin işlerini kendi işleri gibi hissederler... Demokraside vatandaşların arasında ayrılık gayrılık yoktur. Hepsinin maksadı, gayesi birdir. Bu maksat ve gaye milletin müşterek iradesini oluşturur... İkisinin ortak noktası, 'devlet hayatında yalnız hukukun hâkim olması' talebinde liberaller demokratlarla birleşirler. Bunların haricinde her iki istikamet tezata kadar varabilir."[15]

Liberalizmden ayrılıp yeni bir kalıba dökülen "demokrasi," bu süreçte, Kemalist Cumhuriyet rejimi için, gelecekte ulaşılması hedeflenen bir ideal olarak yeniden tarif edilmiştir. "Demokrasi bir inkılâbın mahsulü değil, gayesidir. İnkılâp bu gayenin önünü setliyen engelleri yıkmak, bu gayeye giden yolu açmak ve cemiyeti bu gayeye vardırarak şuuru kurmak için yapılır" diye yazar Nusret Kemal (Köymen) (Nusret Kemal, 1933: 186). Gelgelelim mevcut şartların ağırlığı ve halk kitlelerinin demokratik bir rejim için yeterince olgunlaşmamış olması nedeniyle demokratik bir idare o dönemin Türkiye-si'nde uygulanamaz görülmüştür. Buhran ve buhranla bağlantılı olarak Serbest Fırka tecrübesi, bir ideal olarak kabul edilen demokratik idarenin hayata geçirilmesini belirsiz bir tarihe kadar ertelemiş, "milletin çocukluğunu" ebedileştirmiştir.[16] Kemalist entelektüeller eğer belirli bir olgunluğa erişmeden demokratik idare tesis edilirse, bunun rejimin selahiyeti açısından sakıncalar yaratabileceğinden endişe ederler. *Hâkimiyet-i Milliye*'de yazan Zeki Mesut (Aslan) şöyle yazar: "Demokrasi bir vasıta olmaktan ziyade bir gaye olarak nazar-ı itibara alınırsa, mefhumu etrafında belki daha kolaylıkla birleşilebilir... Demokrasinin malum vasıtaları bazı kereler demokrasi aleyhine neticeler vermekten bile hali kalmamaktadır. Sınıf hükümetleri sınıf tahakkümlerine meydan vermek itibariyle içtimai adalet ruhuna ve bu sebepten asıl demokrasi gayesine münafi hükümetlerdir" (Zeki Mesut, 1931). Bu olgunluğa ulaşmadan yapılacak bütün denemeler "felaketle" sonuçlanmaya mahkûmdur.[17] Bunları yazarken akıllarında hep, bu tip bir "felake-

te" sebep olacakken son anda bertaraf edilen Serbest Fırka tecrübesi olan Kemalist elitler, Serbet Fırka'nın başarısını buhranın yarattığı sosyal ve iktisadi çöküntü ve rejimin bu çöküntüyle başetmedeki yetersizliği ile değil de halkın olgunlaşmamış, Kemalist inkılâbın prensiplerini iyi anlamamış olmasıyla açıklamaya çabalamışlardır. Bu aynı zamanda Kemalist elitlerin kitlelerin spontane eylemlerinden, kitlelerin "yoldan çıkma" ihtimalinden duydukları korkunun da açık bir ifadesidir.

KİTLELERDEN DUYULAN KORKU

Entelektüel ve siyasî çevrelerde Büyük Buhran'ın yarattığı belirsizlik ve karamsarlık algısını tahkim eden, halk kitlelerinin yaşanan iktisadi ve sosyal çöküntüye vermeleri muhtemel tepkidir. Dünya iktisadi sisteminin iflasın eşiğine geldiği bu tarihsel dönemeçte, Menemen Olayı, Doğu Anadolu'da yeniden ortaya çıkan isyanlar ve özellikle de Serbest Fırka tecrübesinin ortaya çıkardığı "bünyedeki yüksek ateş,"[18] Kemalist elitlerin rejimin geleceği hakkındaki endişelerini perçinleyen bir rol oynamıştır (Akın, 2007). 1930'ların ilk yarısında kuvveden fiile çıkan bu "sosyal felaket" kaygısı, rejimin politikalarının ve retoriğinin yeni bir yönde şekillenmesine sebep olmuştur.

Bahsedilen korku ve endişenin en kuvvetli kaynağı hiç şüphesiz Serbest Fırka'nın kendisini "tümüyle aşan içtimai dinamikleri" (Bozarslan, 2005: 112) görünür kılmasıydı. Serbest Fırka'nın hemen her yerde yoksul halk kitlelerinden gördüğü büyük destek, Fethi Bey ve arkadaşlarının en küçük kasabalarda dahi birer kurtarıcı gibi karşılanması, toplumda büyük ölçüde ekonomik buhran yüzünden biriken muhalif enerjinin Serbest Fırka kanalıyla açığa çıktığını gösteriyordu.[19] Serbest Fırka tecrübesi, Kemalist elitlerin de isabetle tespit ettiği gibi, devlet, onun mutemet, tahsildar, jandarma, vergi memuru şeklinde cisimleşmiş yerel görünümleri ile kitleler arasındaki büyük gerilimi ortaya koymuştu. Bu gerilim siyasi ve entelektüel elitlerin gözünde, Serbest Fırka tehlikesi her ne kadar bertaraf edilmiş olsa da, en ufak bir kıvılcımla patlamaya dönüşme potansiyelini içinde barındırıyordu.

Kemalist elitlerde bu korkunun yerleşmesinde dönemin basınının, 1929'da Takrir-i Sükun tedbirlerinin de hafiflemesiyle birlikte, iktisadi ve sosyal sorunlara daha duyarlı bir çizgi izlemeye başlamasının da etkisi vardır. *Son Posta, Yarın* ve Serbest Fırka'ya yakın birçok taşra gazetesinin yanında rejimin resmi ve yarı resmi organlarında da halkın ve çalışan sınıfların içine düştüğü sefaletle ilgili pek çok haber ve yazı yer almıştır. Bu haber ve yazıların bir yandan tahribatın boyutlarını ortaya koymak diğer yandan da devlet aygıtının gerektiği gibi verimli işlemediği kanaatini yaygınlaştırmak gibi ikili bir işlevi olmuştur. Basın, özellikle hükümetin buhranla başetmedeki beceriksizliği, halka tahammülünün üzerinde yüklenen ek vergiler, giderek artan işsizlik ve CHP'li kadroların suistimali konularında Kemalist elitleri sıkıştırmayı başarmıştır.[20] Gazete ve dergilerde, resmî metinlerde ve milletvekillerinin Meclis kürsüsünden yaptıkları konuşmalarda, siyasî ve entelektüel elitlerin tarımsal üretimin çöküşünden ve kitlelerin içine düştükleri yoksulluktan duydukları kaygı alttan alta - zaman zaman da açıktan açığa - kendini hissettirir. Sadece hükümete mesafeli duran entelektüeller değil, Kemalist idari kadroya yakın kişiler de bu dönemde, bir yandan geniş halk kitlelerinin içine düştüğü duruma işaret ederken[21] diğer yandan da hükümeti durumu düzeltecek önlemler alması için uyarmak ihtiyacını duymuşlar,[22] vergilerdeki adaletsiz dağılıma dikkat çekerek halkın bu adaletsizliğe tepki gösterme ihtimaline işaret etmişlerdir.[23] Bu dönem bütün erken Cumhuriyet tarihi boyunca halk kitlelerinin (ya da daha doğru bir deyişle Kemalist elitlerin katasındaki halk kitleleri

imajının siyasî gündemi en çok belirlediği bir dönem olmuştur.

Büyük Buhran döneminde rejimin resmî retoriği buhranın getirdiği yükün altından beraberce kalkılması gerektiği ve bunun için de toplumun bütün kesimlerinin üzerlerine düşen fedakârlığı yerine getirmesi gerektiği olmuştur. Örneğin 1932'de İktisadi Buhran Vergisi'ne getirilen ek vergi hakkında hükümet şöyle diyordu: "Dünya büyük bir iktisadi buhran geçirmektedir. İktisadi Buhran Vergisi, 1931 senesinin acil ve mübrem ihtiyaçlarını karşılamaya medar olmak üzere tesis edilmişti. O tarihten beri vaziyet ve ihtiyaç aynı şiddet ve kuvvetle devam ediyor. Bir fedakârlık devresine gireceğiz. Bu fedakârlığa her vatandaşın aynı nisbette iştiraki lazımdır" (*TBMM Zabıt Ceridesi*, akt. Kuruç, 1987: 39).[24] Buhran Vergisi Kanun Layihası hakkındaki görüşmelerde (30.11.1931) Sivas Mebusu Rahmi Bey, Kemalist elitlerin halktan beklentisini şöyle ifade ediyordu "Efradı milletten istediğimiz üç kelime ile hulasa edilebilir. Fedakârlık, tasarruf ve müzaharettir" (Kuruç, 1988: 202).

Gelgelelim buhran yılları, erken Cumhuriyet dönemi siyasî düşüncesinde sınıf ve sınıf çatışması kaygısının en yoğun hissedildiği dönemi teşkil eder.[25] Rejim bu korku ve endişelerinin üstesinden fedakârlık söylemi ile gelemeyeceğini anlamış olmalı ki, Ziraat Bankası'nı işlei hale getirmek (Özbek, 2003), İş Kanunu Tasarısı'nı gündemine almak, yenilenen Meclis'e işçi mebuslar sokmak gibi bazı somut adımlar atmıştır.[26] Ancak bütün bu somut fakat sınırlı tedbirlerin yanı sıra, Kemalist elitin esas olarak yaptığı "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitle" retoriğine sıkı sıkıya sarılmak olmuştur.[27] Halkın içine düştüğü durumu yakından tetkik etmek için çıktığı yurt gezisinden sonra seçimlerin yenilenmesini isteyen Mustafa Kemal'in, bu seçimler için yayınladığı "Millete Beyanname"sinde bu yeni yönelimi ilk kez gözlemek mümkündür: "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdî ve içtimaî hayat için işbölümü itibariyle muhtelif mesaî erbabına ayrılmış bir camia telâkki etmek esas prensiplerimizdendir. Çiftçiler, küçük sanat erbabı ve esnaf, amele ve işçi, serbest meslek erbabı, sanayi erbabı, tüccar ve memurlar Türk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleridir. Bunların her birinin çalışması diğerinin ve umumî camianın hayat ve saadeti için zarurîdir. Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği gaye sınıf mücadelesi yerine içtimaî intizam ve tesanüt temin etmek ve birbirini nakzetmeyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir" (Mustafa Kemal, 1931). CHF Programı'na da yansıyan bu yeni yönelim sınıf çatışması "hayaletinden" duyulan kaygıyı yansıtır.[28] Partinin 1927 Programı'nda sadece "kanun önünde eşitlik" ve "hâkimiyet-i milliye" prensiplerinden ibaret olan sosyal mesele, 1931 Programı'nda detaylı bir şekilde tarif edilmiş, "kanun önünde eşitlik" ilkesine ilaveten partinin sınıf mücadelesi karşısındaki pozisyonunu belirleyen yeni bir madde eklenmiştir.[29] Ancak bu değişikliklerden daha önemli olan bu vurgunun resmî söylem içinde hissedilir derecede artması olmuştur.[30] Recep Peker 1931 Programı üzerine verdiği konferansta bu değişimin gerekçesini şöyle açıklar: "Millet ve milliyet mefhumlarını anlamış vatandaşların kütleleşmesi ancak bu mefhumların halkçılık zihniyeti ile incelmesi ve saflaşması sayesinde mümkün olur... Bir vatan içinde menfaatler, mutlaka bazı vasıfların benzeyişi ve müştereklesmesi iddiasından gidilerek sınıflaşmak yolu ile temin edilemez... Bütün dünyada görülen misallere bakarsak sınıflaşmak fikri insafsız, ihtiraslı ve tassuplu bir sınıf mücadelesi ve bu da vatandaşların mütemadi çatışmasını doğurur. Bu çatışma bir devletin yaşamasında ve tehlikelerden korunmasında en büyük kuvvet olan millî birliği ve milliyet fikirlerini yavaş yavaş tahrib ediyor. Bu delkütemas

millî kuvvetlerin beyhude yere israfına sebeb oluyor. Bu sebeble biz sınıflaşmayı reddediyor ve bunun yerine milletçe kütleleşmek fikrini müdafaa ediyoruz" (Recep [Peker], 1931).

Rejimin resmi söylemindeki bu yeni yönelim, Kemalist halkçılık ilkesi hakkında yeniden düşünmeyi de mümkün kılmaktadır. Kemalist elitlerin halkçılık ilkesinden anladıklarının ya da halkçılık söylemiyle ulaşmayı hedefledikleri gayenin tarih içinde değişmeden kaldığını iddia etmek güçtür. Buna göre Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden gelen ve özellikle Gökalp'te en açık ifadesini bulan tesanütçülük/solidarizm söyleminin dönemin siyasi ve entelektüel elitleri üzerinde belirli bir etkisi olsa da, bunun 1930'ların başına kadar rejimin politikalarını ve temel retoriğini belirlediğinden bahsetmek mümkün değildir. Kemalistlerin 1930 öncesinde halkçılık ile kastettiği, idarenin ve devletin yegane meşruiyet kaynağının halkın hâkimiyeti olduğuydu. Bu söylem özellikle Millî Mücadadele döneminde birbirinden çok farklı grupları ortak bir gaye etrafında toplamak ve savaşı, artık savaşmaya takatı kalmamış Anadolu insanının gözünde meşrulaştırmak için kullanılmıştı.[31] Millî Mücadele kazanıldıktan sonra ise halkçılık yeniden hatırlanana kadar yavaş yavaş unutulmaya bırakılmış, resmî söylemin vurgusu diğer ilkelere (özellikle de laikliğe) kaymıştı. Büyük Buhran ve onunla ilişkili olarak Serbest Fırka tecrübesiyle birlikte yeniden hatırlanan halkçılığın içerisindeki "millî hâkimiyet" vurgusu bu dönemde arka plana düşmüş ve yerini toplumun sınıflardan oluştuğu gerçeğini ve sınıf mücadelelerinin varlığını yadsıyan bir anlayışa bırakmıştı. Bu anlamda halkçılık her dönemde rejimin karşılaştığı sorunlarla mücadele edebilmek için yeniden tanımladığı bir ucu açık söylem olmuştu.

SONUÇ YERİNE

1930'lu yılların ilk yarısı Türkiye'de Kemalist modernite projesinin ideolojik, siyasî ve kültürel boyutları olan bir meşruiyet kriziyle yüzleşmek zorunda kaldığı yıllar olmuştur. Bu krizin başlıca sebebi yukarıda bahsedilen iç ve dış gelişmelerin çakışması ve rejimin halihazırda zayıf olan iktisadi ve sosyal altyapısını işlemez hale getirmesidir. Rejim büyük ölçüde buhranın ortaya çıkardığı bu sorunlarla başetmek için yeni politikalar üretmek ve yeni söylemler geliştirmek zorunda kalmıştır. Daha sonra "Kemalizm" olarak nitelenecek bu politika ve söylemler bütünü, büyük ölçüde bu dönemde ortaya çıkan korku ve endişelerin üzerine inşa edilmiş bir yapıdır. Zaman içinde bu korku ve endişelere yol açan somut koşullar ortadan kalksa da, temeli bu dönemde oluşturulmuş ideolojik ana hatlar uzun bir süre daha Kemalizmi yönlendirmeye devam etmiştir. ❒

DİPNOTLAR

1 1927 ve 1928 yıllarında da kötü hava şartları yüzünden sekteye uğramış olan tarımsal üretim, dünya iktisadi buhranı koşullarında özellikle küçük köylülüğü iktisaden iflas noktasına getirmiştir. Örneğin bu dönemde bir kilo buğdayın yıllık ortalama fiyatı 1929'da 12.6 kuruştan 1931'de 4.0 kuruşa kadar düşmüştü ki, bu düşme oranı yaklaşık % 80'e tekabül ediyordu. Tütün, kuru üzüm, fındık ve pamuk gibi ihraç ürünlerinde bu düşüş % 50'ler seviyesinde olmuştu (Tezel, 1994: 405). 1927'de 1 metre pazen için 2.71 kilo buğday satması gereken köylünün 1931'de aynı pazen için 6.80 kilo buğday satması gerekmekteydi (Tekeli ve İlkin, 1977: 87).

2 Bu yazıda, hakkında geniş bir literatür bulunan devletçilik politikalarının detayına girilmeyecek, bu politikaları şekillendiren ekonomik ve sosyal koşulların siyasî dü-

şünce dünyasındaki izdüşümleri takip edilecektir.

3 Dönemin önde gelen entelektüellerinden İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) *Yeni Adam*'da şöyle yazar: "Buhran varmış. Siyasette, iktisatta, ahlâkta, tiyatroda buhran. Buhranı geçmek için tedbir lazımmış. Şu veya bu tedbir. Buhran azalıyormuş, buhran çoğalıyormuş. Bu buhran meraklılarının takındığı bir alim edası da vardır. Fakat ilmin doğru işi, var yok demeden evvel bu buhranın ne demek olduğunu düşünmek değil midir? Evvela buhranın ne olduğunu bilmeliyiz ki, var yahut yok diyebilelim. Buhran hadisesinin ilimce aydınlatıldığını hiç gördünüz mü? Hayır, öyleyse buhran kelimesi henüz bir tabir değil, bir lugattir" (İ.H., 1934: 3). İktisat profesörü Nizamettin Ali (Sav) *Buhran Nedir?* adlı kitapçığında bu durumu şöyle tarif eder: "İktisadi buhran hakkında birçok şey söylendi. Fakat buhranın mahiyeti anlaşılamadı. Hatta fikirler ayrıldı. Buhran vardır diyenler, buhranı inkâr edenler oldu. Buhran etrafında bu karışıklığın sebebini bu mefhumun ilmi sarahatle tarif edilmemesinde görmek lazımdır." (Nizamettin Ali, 1931).

4 Örneğin *Kadro*cu Vedat Nedim için bu seferki buhranın "... klasik iktisadiyatın bize öğrettiği buhran mefhumu ile hiçbir alâkası ve münasebeti yoktur. Yedi senede bir gelip geçen bir buhran içinde bulunmuyoruz. İçinde bulunduğumuz devir, doğrudan doğruya buhranları doğuran sistemin *inhilali* (dağılma, erime) devridir." (Vedat Nedim, 1932b: 11).

5 Bu durumu Vedat Nedim şöyle tarif eder: "Cihan iktisadiyatı dediğimiz muvazene sarsıldı. Şimdi yeni bir muvazene teessüs etmek üzeredir. Bu yeni muvazene eskisi ile aynı olmayacak" (Vedat Nedim, 1932a: 11).

6 Başar'ın bu tedbirlerden esas olarak kastettiği ülkelerin yüksek gümrük kotaları ardında içlerine kapanmalarıdır. "Dünya öyle bir manzara gösteriyor ki adeta 'buhran' denilen hastalık sari ve istilai şekilde, eşya mübadelesinden geçiyormuş gibi, her devlet gümrüklerinde karantine tertibatı almak ve binnetice yavaş yavaş kendi kabuğuna çekilmek yoluna gidiyor" (A.H., 1932b).

7 TKF Merkez Komitesi'nin 1932'de "Türkiye'nin bütün aç ve işsizlerine" başlığıyla yayınladığı bildiride bu durum şöyle ifade edilmiştir: "Kapitalist dünyasını temelinden sarsan iktisadi buhranların önüne geçmek için, kapitalist devletler dünya proleteryasının biricik vatanı olan sovyetler ittihadına karşı harbe hazırlanıyorlar" (akt. Tunçay, 1992: 310). Ya da "İki büyük dünya çarpışmak arefesinde bulunuyor. Sermayedar dünyası ve emekçi dünyası. Bütün cihan emekçileri! Sizin yeriniz sosyalizmi muvaffakiyetle başarmağa çalışan kardeşlerinizin ve yoldaşlarınızın vatanı olan Sovyetler vatanıdır. Kahrolsun sermayedarlar vatanı! Yaşasın harpsiz, patronsuz emekçi dünyası!" (*Bolşevik*, no. 40, akt. Tunçay, 1992: 319).

8 Falih Rıfkı'nın kendisinin de aralarında bulunduğu inkılap kadrolarından şöyle bahseder: "Hiçbir puta tapmıyoruz; hiçbir sistem zindanında mahpus değiliz. Nazariye ezbercisi değil, hayat ve realite adamlarıyız" (Falih Rıfkı, 1932: 19).

9 Örneğin Burhan Asaf'a göre "Cihanı sarmış olan buhran, dikkat edilirse, cihan mikyasında bir ahlâki görüşü de tedvin etmektedir. Buhran'ın objektif mevzuu, müstemlekeciliğin, bütün manevi ve maddi mevzuatı ile beraber yıkılması ve bir tarafta yirminci asır şartları içinde yaşayan ileri fakat istismarcı milletler ve bir tarafta da tarihin herhangi geri bir asrını yaşayan geri ve istismar olunan milletler tecviz eden haksız ve adaletsiz bir cihan nizamının tasfiyesidir" (Burhan Asaf, 1932c: 31).

10 Özellikle *Kadro*cuların yazılarında mebzul miktarda bulunan bu basitleştirilmiş sömüren-sömürülen milletler retoriğinin yansımalarını rejimin resmî metinlerinde de bulmak mümkündür. Birinci Beş Yıllık Sanayii Programı'nın girişinde bu vurgu bütün çıplaklığıyla ortadadır "Türkiye'nin dünya emtia mübadelesindeki mevkii, Garp sanayii mamulatına bir mahreç ve bir ziraat memleketi olmasında manasını bulmuştur. ... Büyük sanayici memleketler, aralarındaki bütün siyasî ve iktisadi münazaalara ve ihtilaflara rağmen, ziraatçı memleketleri her zaman için hammadde müstahsili mevkiinde bırakmak ve bu memleketlerin piyasalarına hâkim olmak davasında müttefiktirler. Bu itibarla, ziraatçı memleketlerin bu silkinme hareketlerine, ergeç set çekmek hususunda siyasî nüfuzlarını kullanmakta da birleşeceklerdir... Bilhassa bu hakikat, muhtaç olduğumuz sanayii, zaman kaybetmeden kurmak için en büyük muharrikimizdir" (T.C. Ekonomi Bakanlığı, *Sınai Tesisat ve İşletme ve Vekalet Teşkilatına İlaveler Hakkında Raporlar. Birinci Kanun 1933*, akt. Tezel, 1994: 241).

11 Örneğin Falih Rıfkı'ya göre iktisadi buhran ile demokratik prensipler arasında doğrudan bir ilişki vardır. "Demokrasiye karşı tenkit, anarşi ve buhrana demokrasilerin çare bulamaması ile başlamıştır" (Falih Rıfkı, 1932: 83). Liberal demokrasiyi kapitalizmin kriziyle ilişkilendirme İtalyan Faşizmi'nde ve Alman Nazizmi'nde de sıklıkla görülen bir temadır (Falasca-Zamponi, 2000: 5).

12 Örneğin CHP Genel Sekreteri Recep Peker'in deyişiyle "Ekonomik liberalizmin kâr ihtirası, işçiyi, müstehliki ve müstahsili ezmeyen bir ölçüde tutulsaydı, beşeriyetin bugünkü ızdıraplarının ve sınıf kavgalarının büyük kısmına mahal kalmazdı" (Peker, 1936: 73).

13 Bu koşullar altında plan ve planlı ekonomi fikri makro-ekonomik gerekçelerinin ötesinde, siyasî düşünce anlamında siyasi ve entelektüel elitler arasında şiddetle algılanan buhranın yarattığı belirsizlik ve güvensizlik duygusunun merhemi, liberalizmin yarattığı "tereddi ve anarşinin," sorumsuzluğun ve başıboşluğun en etkili çaresi olarak da hararetle benimsenmiştir. "Plan" esasen bir makro-ekonomik kalkınma aracıyken, iktisadi buhranın liberalizm ile ilişkilendirmesi sonucunda iktisadi boyutunun çok ötesine geçerek sosyal ve kültürel hayata da (belki de iktisadi boyutundan önce bu ikisine) uzanan bir metafor olmuştur. Plan bu dönemde iktisadi kalkınmanın bir yolu olduğu kadar –belki de ondan daha çok– sosyal düzensizliklerin de çaresi olarak algılanmıştır.

14 Eski rejimlerin beceriksizliğinin ve kudretsizliğinin mevcut dünya buhranının en görünen yüzü olduğu çok açıktır. Örneğin Şeref Aykut Fransa hakkında şöyle yazar: "Fransa gibi (hürriyet ve müsavat), erkinlik ve eşitli için aşağı yukarı iki yüz yıldan fazla çarpışmış, dereler gibi kan dökmüş, denkli ve düzenli bir demokrasi kurmak için çalışmış bir ulusta bile parlâmantarizm öyle bir şekle girmiştir ki son yılların o ülkedeki parlamento işleri incelenecek olursa artık bu kurumun çürüyüp çöktüğünü kendileri de söylemektedir. Burada Cumhuriyet Başkanının ulusal bir bağ, derleyip toplayıcı bir 'şef' olduğu çok düşünülecek bir şeydir. Monteskiyö'nün İngiltere'yi örnek alarak ayrışık kuvvetler üzerine kurduğu durum artık batmıştır" (Aykut, 1936: 10). Weimar Almanyası bu iktidarsızlığın acı bir örneğidir. Mevcut problemleri aşmak için "yapılması lazım geleni bilen, fakat yapamayan; yapmak için her vasıta ve imkâna malik bulunan fakat bütün bunları emrine râmedemeyen, bolluk içinde kıtlık çeken, varlık içinde yoksulluk geçiren Alman milletinin" (*Kadro*, 1932: 3) ihtiyacı olan kuvvetli bir irade adamıdır.

15 İktisadi liberalizmi feda ederken siyasi liberalizmi muhafaza eder gözüken bu formül rejimin politikalarını liberal/demokratik bir noktadan eleştiren entelektüeller arasında da rağbet görmüştür. Örneğin Hüseyin Cahit (Yalçın) ise bu ilişkilendirmeyi zımnen kabul eder ve demokrasinin muhakkak "iktisadi hürriyetçilik" olmadığını savunur: "Demokrasi mutlaka 'iktisadi hürriyetçilik' demek değildir. Siyasî manadaki hürriyet ile iktisadi hürriyet mesleğini birbirine karıştırmamak iktiza eder. İktisadi hürriyetçiliği birtakım hususi şerait doğurmuştur. O şerait tahakkuk etmediği yerde iktisadi hürriyetçiliğin manası yoktur. Bugün dünya vaziyeti iktisadi devletçiliği mecburi bir hale getiriyor. Birçok kusurları olduğu halde... Fakat devletçiliği kabul eden memleketler, şimdi ahval ve şeraitin icablarına uymakla demokrasiden ayrılmış sayılmazlar" (Hüseyin Cahit, 1933: 19). Benzer bir yaklaşımı Ahmet Ağaoğlu'nda da bulmak mümkündür: Ağaoğlu'na göre Kemalist inkılabın başarısı bir "demokratik devletçilik" ortaya koymuş olmasıdır. Devletçilik de diğer anaakım Kemalist aydınlarda olduğu gibi cemiyetin içinde bulunan ya da bulunması muhtemel olan çatışmaları ortadan kaldırmak için kullanılabilecek bir önlemler bütünüdür: "Filhakika biz de devlet için, icap ettiği ve ihtiyaç olduğu zamanlar tezatları bertaraf etmek ve içtimai nizamı korumak için müdahale eylemek selahiyetini tanıyoruz". Ağaoğlu *Kadro*culardan "bu icap ve ihtiyacı takdir hususunda" ayrılmaktadır (Ağaoğlu Ahmet, 1933: 73).

16 Demokrasiyi teorik olarak reddetmeyip ulaşılması hedeflenen bir ideal olarak tarif etmek erken Cumhuriyet döneminde yaygın bir yaklaşımdır. Nispeten sofistike bir örneği için bkz. (Menemenli Ethem, 1934).

17 Falih Rıfkı "Yüzde yüz demokrasi, yüzde yüz terbiye demektir" diye yazar, "Yanlız herkesin okuyup yazma bilmesi değil, münakaşa olunan fikirler için hüküm verecek kadar seviye sahibi olması lazımdır... Gitmek istediğimiz hedefin münakaşasını bir tarafa bırakalım, çünkü bu hedefe ne de olsa, ancak yüksek bir seviye, düşünüş,

duyuş ve anlayış seviyesi olmadıkça varılabilmesi imkânsızdır..." (Falih Rıfkı, 1931a).

18 Amerika'nın Ankara Büyükelçisi Joseph C. Grew'in ifadesiyle, "ülkenin siyasî hararetini ölçmek için ... bir klinik termometre" gibi kullanılan Serbest Fırka "vücutta çok yüksek bir ateş olduğunu" açığa çıkarmıştı. (Kinross, 1964: 452)

19 Bu enerjinin birikmesini sadece buhranın yarattığı iktisadi ve sosyal çöküntüyle ilişkilendirmek yanıltıcı olabilir. Dönemin siyasî ve kültürel gelişmelerinin de bu dinamiğin oluşmasındaki katkısı yadsınamaz. Ancak yine de buhran koşullarının burada belirleyici bir rol oynadığı kanaatindeyim.

20 Bu yüzden rejimin kendini kuvvetli hissettiği ilk anda, basına büyük kısıtlamalar getiren Matbuat Kanunu'nu çıkarması tesadüf değildir. 1931 Matbuat Kanunu için bkz. (Güz, 1993).

21 Örneğin 1931 senesi Bütçe Kanunu görüşmelerinde Balıkesir Mebusu Enver Bey şöyle diyordu: "Biz müsrif bir millet değiliz. Biz başka memleketlerdeki mükellef ameleden de daha kanaatkâr geçiniriz... Ancak bir parça bez, biraz buğday ve hiç olmazsa icrasız ve hapissiz verilecek vergi parasına malik olmak hakkımızdır. Ambarımızı spekülasyoncular, kesemizi vergiler şimdiye kadar silip süpürdü. Vücudumuzu açlık içinde amelelik yıprattı. Ticaretimizdeki temettülerimiz, hayattaki tasarruflarımız, paramızın kuvve-i iştiraiyesinin sukutu ile teadül etti, mahvoldu. Asırlarca silah taşımaktan omuzlarımızda yumruk gibi nasırlar hasıl oldu, dayandık ve icap ederse buna yine dayanırız. Fakat omuzlarımızdaki bu bütçe yükü, bizi dermansız, diz üstü çöktürdü. Artık bu millet bu yükü taşıyamaz bir hale geldi" (*TBMM Zabıt Ceridesi*, akt. Kuruç, 1988: 172).

22 Örneğin Celal Bayar'ın Mustafa Şeref Bey'in yerine iktisat vekili olması üzerine Ahmet Hamdi Bey yeni vekili (ve onun şahsında hükümetten yeni destekleyici politikalar bekleyen sanayicileri) uyarıyor ve şöyle diyordu: "Memlekette her noktadan mümtaz olan ve her şekilde himaye gören bir avuç sanayi erbabı kadar, dünya buhranının bütün tesirlerine karşı açık kalmış olan dünyanın en asil köylüsü, Türk çiftçisini düşünecek tedbirler de isteriz; her şeye rağmen temiz kalmış olan ve ancak aç kalmamak için çalışan Türk işçisini de korumak tedbirlerini yeni iktisat vekilimizden bekleriz." (A.H., 1932c). CHF'nin 1931 Mayıs'ında toplanan 3. Büyük Kongre'sinde İzmir Mebusu Vasıf Bey ise buğday meselesi hakkında şöyle diyordu: "Memleketimizdeki buğday meselesi memleketin içtimai ve siyasî vaziyeti üzerine icrayi tesir eden bir meseledir... Buğday, arpa fiyatının tenezzülü meselesinin eğer önüne geçemezsek memleketin bütün uzviyetini tahrip edecek bir vaziyet olabilir" (*CHF Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları*, akt. Kuruç, 1988: 146).

23 1931 yılı Kasım ayında, hükümetin iktisadi ve mali vaziyet ve alınacak tedbirler hakkında açtığı görüşmelerde Denizli Mebusu Mazhar Müfit Bey vergi adaletsizliklerini şöyle dile getiriyordu: "Bizde böyle bir buhran ve bütçe muvazenesi mevzubahis olduğu zaman ilk hatıra gelen şey memurların maaşına dokunmak ve kesmektir... Bu vergiyi vereceğiz... Çünkü memleketin ruhu, hayatı meselesidir. Bunu kim verecektir? Memurin denilen hükümet amelesi, müessesatı ticariye amelesi, yani amele. Patronlar vermiyor... madem ki bu vergi memleketin hayatı meselesidir, kabul ediyorum. Vatani meseledir. Buna bütün vatandaşların iştiraki lazımdır. Neden patronlar bundan hariç kalsınlar?" (*TBMM Zabıt Ceridesi*, akt. Kuruç, 1988: 197) Yine aynı görüşmelerde Ordu Mebusu Ahmet İhsan Bey "Bu vergiyi yanlız emek sarf edenlere değil, irat ve kâr ile geçinenlere de teşmil edilse olmaz mı?" (*TBMM Zabıt Ceridesi*, akt. Kuruç, 1988: 198) diye soruyor, Kocaeli Mebusu Sırrı Bey ise "Onun için çok korkarım ki harbi umumi zamanında nasıl ki milletin sefaletinden istifade ederek harp zenginleri meydana gelmişse şimdi de buhran zenginleri meydana gelecektir" (*TBMM Zabıt Ceridesi*, akt. Kuruç, 1988: 199) diyordu.

24 "Elhamdülillah ekmeğimiz, unumuz var. Köylü zaten alışmış, harbi umumiden sonra memleketin ağır şeraiti hayatiyesinden Türk'ün bu kanaatkârlığı sayesinde kurtulduk. Yine bu kudretle ve inayeti hakla buhranı da geçireceğiz." (*TBMM Zabıt Ceridesi*, akt. Kuruç, 1988: 200)

25 Buhranın en yıkıcı tesirleri ortadan kalktıktan sonra yazan Yorgaki Effimianidis Türkiye ekonomisinin tamamen çökmemesini ve büyük sosyal çalkantılar çıkmamasını, tarımsal üretimin tamamen ticarileşmemiş olmasına bağlar: "Yurdun bu kabiliyeti, hakiki müstahsil tabakanın toprağa bağlı olmasından ve ihtiyacının da bir lokma bir hırka kabilinden, mahdut bulunmasından

ve orta tabakanın kuvvetli ve yüksek tabakanın da hemen yok denecek derecede az olmasından ve tümden memleket ekonomi hayatının basit olup makineleşmek suretiyle karışık bir şekil almış ve sınıflar mücadelesine sahne olacak surette ekonomi bünyesinin inkişaf etmiş bulunmamasından ileri gelmiştir; filhakika normal zamanlarda belki de bir kusur ve eksiklik sayılabilecek şu hal, böyle sıkıntılı ve anormal zamanda memleket için çok hayırlı ve faydalı olmuştur ve memleketi birçok yerlerde görüldüğü üzere can sıkıcı kargaşalıklardan korumuştur" (Timmianidis, 1936: 181). Kemalist elitlerin buhran koşulları altında bu kadar serinkanlı düşünememiş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

26 Selim İlkin bu şahısların pek de işçi sınıfı temsilcisi değil de kendi atölyelerine sahip işveren kategorisinde kimseler olduklarını ortaya koymuştur (İlkin, 1978). Fakat gazetelerin bu kişileri ısrarla 'amele mebus' olarak takdim etmeleri rejimin bu kesime duyarlılığını artmış gibi göstermek hamlesi olarak yorumlanabilir.

27 İkinci Meşrutiyet döneminden itibaren özellikle çeşitli çevrelerde rağbet gören "tesanütçülük/solidarizm" akımına duyulan entelektüel bir hevesten bahsedilebilse bile, bu retoriğin gerçek anlamda yaygınlık kazanması ve siyasî pratikleri etkilemesi 1930'dan sonradır. Solidarist (tesanütçü) düşüncenin gelişimi için özellikle bkz. (Toprak, 1977a; Toprak, 1977b). Karaömerlioğlu bu söyleme başvurmanın arkasında Osmanlı'dan mütevellit bir bölünme korkusunun yattığını öne sürer (Karaömerlioğlu, 2002: 278). Aşağıda görüleceği gibi ben bu tezi gözardı etmemekle birlikte, daha ziyade sınıfsal korkuların rejimi bu yönde şekillendirdiğini düşünüyorum.

28 Bu kaygıyı Yakup Kadri'nin *Ankara* adlı Kemalist ütopyasında da takip edebiliriz: "Türkiye'de işçiler birer devlet memuru idi ve yüreklerinde bir devlet memurunun haysiyetini, vakarını, mesuliyetini taşıyordu. Başlarında patron diye bir bela yoktu. Kimsenin esiri değildiler. Yalnız memleketin hizmetçisi olduklarını ve alınlarından akan terin vatan topraklarına bereket gibi, bir rahmet gibi yağdığını biliyorlardı" (Yakup Kadri, 1934: 208). Ütopya her zaman gerçeğin zıddı olmak zorunda değildir, ancak yine de Yakup Kadri'nin burada realiteyle kurgu arasındaki mesafeyi vurguladığını düşünmek çok da yanlış olmasa gerek.

29 Mustafa Kemal'in "Millete Beyanname"si içerdiği temel prensipler itibariyle CHF'nin 1931 programını şekillendiren temel metindir. Nitekim CHF Kongresi bu prensibi parti programına almıştır: "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil fakat ferdi ve içtimaî hayat için iş bölümü itibariyle muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir" (CHF, 1931: 32).

30 Bu vurgunun değişimi, Kemalist inkılâbın ilkelerini topluma açıklamayı görev edinmiş eserlerde kolayca görülebilir. Örneğin Halil Nimetullah'ın halkçılık ve cumhuriyetçilik hakkındaki kitabında (1930) sınıf mücadelesi meselesi çok cüzi bir yer kaplarken, Şeref Aykut'un *Kamâlizm* kitabındaki (1936) halkçılık bahsi hemen bütünüyle bu mevzuya ayrılmıştır.

31 Karaömerlioğlu bu söylemin aynı zamanda o dönemde ortaya çıkan çeşitli sol çevrelerin ve ittihatçı grupların halkçılık anlayışlarına bir tepki olarak ortaya atıldığını söylemektedir (Karaömerlioğlu, 2002: 274-275).

Türkiye'de Faşist İdeoloji

"Hürriyet Değil Faşizm Gibi Bir İdare İstiyoruz"

TANIL BORA

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu yazının konusu faşist hareketler, gizli-açık örgütlenmeler ve faşizmin kitle dinamiği değil, faşist *ideolojilerdir*. Bu çerçevede, *birincisi* resmî ideoloji düzleminde, *ikincisi* odağında genelde milliyetçi-muhafazakâr akımın özelde MHP ve ülkücülerin bulunduğu hareket ve parti düzleminde, *üçüncüsü* gündelik-sıradan veya 'banal' ideoloji düzleminde faşizmin izlerini süreceğiz. Faşizmi iki dünya savaşı arası İtalya ve Almanya deneyimlerine özgüleyerek istisnâîleştiren kutba da, her nevi 'aşırı' sağcılığı, şiddet siyasetini ve devlet terörünü topyekûn-faşizmin alâmeti sayan kutba da mesafe koyarak yapacağız bunu. Bütünlüklü faşist doktrinlerle faşist ideoloji etmenleri arasındaki ilişkiyi yok saymadan, ama ayrımı da gözeterek (bkz. Bora, 2007b: 135-61)...

RESMÎ İDEOLOJİDE FAŞİZAN ETMENLER VE ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ

Türkiye'de devlet ideolojisinin (resmî ideolojinin), erken Cumhuriyet döneminde, otoriter, totaliter ve faşizan yönelişler ve etkiler altında biçimlendiğine dair birçok tespit yapılmıştır (örn. Parla, 1991a, 199b, 1992). Önce bu tespitlerin ortak paydasını özetleyelim: rejim otoriter bir devlet ve toplum tasavvuruna dayalıdır; totaliter etmenler de vardır ancak bu istikamette bütünlüklü bir programdan de bunu gerçekleştirebilecek iktisadi-toplumsal altyapıdan da yoksundur; keza açıkça faşizmden mülhem tasarımlar, özlemler de mevcuttur ama bu sınırlılık içinde, kısmî kalırlar.

Öncelikle milliyetçi ideolojinin kendini *fikir-öncesi* evrede konumlandıran hükümranlığının, faşizme müsait bir subasman seviyesi sağladığını vurgulamak gerekir. Türkiye'ye özgü değil, evrensel bir modern olgudur bu. Bütün milliyetçi ideolojiler, özellikle vatandaşlık ve anayasal ilkelere sadakat bağının ötesinde açıkça veya zımnen bir kültürel kimliği 'çağıran' yanlarıyla, özcü-fundamentalist bir zihniyeti temellendirirler. Her milliyetçi ideoloji, sivil-hukukî ve özcü kutuplar arasındaki gerilimi taşır; Türk milliyetçiliği, özcü kutbun çekim gücünün bariz biçimde baskın olduğu örnekler arasındadır (Bora, 2007a). Özcü-fundamentalist kimlik tanımı mutlaka açıkça (biyolojik anlamda) ırkçı olmadığında bile, millî cemaati tarihsel, dinsel, kültürel vs. bir temelde biricikleştirip yücelttiği oranda, yine ırkçılığa özgü ayrımcı zihniyet kalıbını yoğurur. İnsanlık ortak paydasını, 'evrensel değerler' mefhumunu millî kimlik lehine ikincilleştiren, hatta şüpheli kılan bu ayrımcılık, faşist ideolojinin 'üremesine' elverişli

bir topraktır. Bunun yanı sıra, millî cemaate aidiyet ve sadakat, vatandaş (-ve insan) sayılmanın koşulu olarak konduğu ve sürekli kanıtlanması gereken, teftiş ve takip edilen bir yükümlülük halini aldığı oranda, kamusal yaşam faşizan bir atmosfere bürünecektir. Türk milliyetçiliği, Cumhuriyet öncesindeki mayalanmasından itibaren, gecikmişliğin ve derin bir beka kaygısının basıncını taşıyan bütün milliyetçilikler gibi; gecikmişliği telâfi edecek hızlı ve salim bir ulus inşası için coşkulu bir (modern=millî) cemaat maneviyatı yaratmaya çalışmış, devletin beka kaygısını alt etmek için de halkın/tebanın aidiyet ve sadakatini takibat altında tutmayı gerekli görmüştür. Bu ihtiyaçlar doğrultusunda geliştirilen millî ritüeller ve özellikle tehdit algılanan durumlarda sahnelenen kampanyalar, erken Cumhuriyet döneminden şimdiki zamana dek, faşizmin kendini gösterdiği tarihsel anlardır.

"Yeni Türkiye"yi kurma coşkusu ve iyimserliği, beka kaygısının tortusu yanında, imparatorluğu kaybetmenin travmasını da 'bilinç-aşağı' itiyordu. Cumhuriyet entelijansiyası, öncesinde Pan-Türkizm, pan-İslâmizm gibi "ileriye doğru kaçış" ideolojileriyle üstesinden gelmeye çalıştığı bu travmayı, bir yandan millî inşa seferberliğinin ihtişâm ve hamâsetiyle sarhoş olarak, diğer yandan yeni ulus-devleti milât sayıp tarihi sıfırlayarak ve Osmanlı geçmişini bir nisyan parantezine kapatarak alt etmeye çalıştı. İmparatorluğun çöküşünün son döneminde yaşanan büyük zorunlu göçler ve kırımlar da bu unutuşun parantezine tıkıştırılarak, yüzleşmeden bırakıldı. Osmanlı İmparatorluğu'nu radikal bir şekilde tasfiye eden Sevr statüsünün, Millî Mücadele ve ardından Yeni Türkiye'nin kuruluşunu gerçekleştiren Lozan Antlaşması'yla telâfisi; Türk siyasal elitini, İkinci Dünya Savaşı'nın diğer büyük mağluplarından Almanya'daki emsallerinin yaşadığı zillet duygusundan esirgemişti. Emperyalist rekabetteki hasımlarının revanşist bir aşırılıkla Almanya'ya çok ağır tazminat ve yükümlülükler dayattığı Versailles Antlaşması, derin bir ekonomik-toplumsal bunalıma ve bir millî zillet duygusunun uyanmasına yol açmış, bu da nasyonal sosyalizmin sosyo-psikolojik temelini oluşturmuştu. Millî kurtuluş savaşı ve Cumhuriyet ilanı *Pathos*'u, Türkiye'yi bu girdaptan korudu. Ne var ki bu *Yeni*-Türkiye ideolojisi de, yüzyıl dönümünün büyük travmalarıyla hesaplaşmaktan kaçarak hatta neredeyse onları hatırlamayı (ve yaslarını tutmayı) men ederek, kolektif psişedeki hayal kırıklığı, keder, kin, hınç vs. ile yüklü yoğun karmaşayı diri diri gömmeye kalktı. Mesela, Balkan savaşlarından Birinci Dünya Savaşı'na uzanan süreçte (hayranlık ve hasetle sarmalanarak) tırmanan anti-Batı hınç, Cumhuriyet'in Batılılaşma ideolojisiyle perdelendi, aslında önemli bir ölçüde de *Batı'dan-daha-Batı-olma* şiârıyla asimile edildi. Fakat söz konusu hınç (ve hınç-haset gerilimi), kâh edebiyatta, kâh siyasal söylemde ara ara yüzeye çıkan bir dip akıntısı gibi, varlığını sürdürdü. İmparatorluğun ve tümüyle Mazi'nin kaybı, Balkanlar'dan zorunlu göç, Ermeni kırımı vd. diğer olaylarla ilgili ruhsal karmaşalar da, bilinçaltı 'gömüler' gibi baki kaldılar. Yüzleşilmekten kaçınılan, mesafelenilemeyen veya mitoslarla 'aşılmaya' çalışılan travmatik olayların ağır yükü, (kolektif) benliği kırılganlaştırdı; bu yükü hatıra getiren vesileler, suçluluk veya acz duygusuyla mağduriyet-mazlumiyet hâlesi altına sığınan reaksiyoner bir saldırganlığı kolayca tahrik edebildi. Böylece, yakın geçmişin kendileriyle yüzleşilmeyen travmalarının yüksek debili dip akıntıları, faşist *kitle ruhuna* müsait bir vasat oluşturdular.

Resmî ideolojide faşizmin zihniyet dünyasına aralanan geniş bir kapı da, Devlet imgesidir: Anayasal ilkelerin ve hakların-hukukun gerçekleşmesini mümkün kılan bir çerçeve teşkil etmenin ve



Faşist ideolojinin merkezine aldığı devlet, devleti koruma, yüceltme gibi misyonlar aynı zamanda retorik gücünü tahkim eden ögelerdi. Faşist ideolojinin İspanyol versiyonunda Cumhuriyet'in yarattığı kargaşaya karşı ülkeyi ve devleti yeniden ayağa kaldırma propagandası, güçlü bir lider otorite imgesiyle de buluşarak, uzun süreli bir mobilizasyon yaratabildi.

bir beşerî aygıt/kurumsal yapı olmanın ötesinde, kutsallık hâlesi taşıyan aşkın bir değer ifade eden Devlet imgesi. Milliyetçilikle bütünleşen Devlet mitosu (Bora, 2007b: 43-64), gerek sorgulanamaz hikmeti gerekse –fazlasıyla militarist– ritüel performansı ile, faşist saikleri okşayıp durur. Ancak bu otoriterlik kültünün, –birazdan yine değineceğiz–, İranî-Türk ve Bizans-Osmanlı devlet gelenekleriyle belirli süreklilikler arz ettiği de düşünülebilecek olan devletlü karakteri, faşist ideolojinin neşv ü nemâ bulmasını önleyen bir fren mekanizmasıdır aynı zamanda. Zira faşizmin mümeyyiz vasfı, konumlarını yitiren alt-orta sınıfların öfkelerini ve lümpen kitleleri seferber etmesidir, oysa devletlü gelenek, bu gibi güruhların *kontrol dışı* hareketlerinden tedirgin olur. Özellikle orduda billurlaşan bir bürokratik-merkeziyetçi seçkin zümresinin vesayetçi ideolojisi, faşizmin plebyen dinamiğinin ve 'anarşik'-'kaotik' görünümlerinin, sınırlı vazifeleri yerine getirmenin ötesine geçip inisiyatif kazanmasına cevaz vermez. Tek Parti rejiminin kudretli Ankara Valisi Nevzat Tandoğan'ın solcu gençlere söylediği rivayet edilen sözü uyarlarsak, 'müstakil' bir faşist hareket-politika, "Memlekete faşizm lâzım olursa onu biz yaparız, size ne oluyor?" meâlinde ihtarlarla karşılaşabilecektir –nitekim, örneğin 12 Eylül'de bilfiil karşılaştığı da söylenebilir!

Erken Cumhuriyet Döneminde Faşist İlhamlar

Bu genel belirlemeler çerçevesinde, 1930'lu yıllarda Türkiye'deki devlet ve Tek Parti elitinin faşizme olan özel alâkasına eğilelim. Bu alâka, özellikle Tek Parti rejiminin kurumlaşma sürecinde belirgindir. Faşizmin ve yükselen Nazizmin kitleleri büyüleme ve onların 'rızasını kazanma' kuvveti, 'Yeni Türkiye'nin elitinin gözünü alıyordu. Böyle militan bir 'yekvücut olmuş millet' imgesi ve bunu temin eden kudretli propaganda aygıtı; o sıralar

gerek Kürd isyanları gerekse kibar bir 'denetleyici' parti olarak tasarlanmışken büyük bir muhalefet potansiyelini açığa çıkartan SCF tecrübesi nedeniyle ciddi bir meşruiyet ve popülerlik krizi içinde bulunan CHP ve devlet yönetiminin en fazla eksikliğini hissettiği kuvveti simgeliyordu. Elbette faşizmin komünist işçi hareketini etkisizleştiren, sınaî kalkınmayı gerçekleştirirken kapitalizmin tahripkâr etkilerini ve sınıfsal ayrışmaları 'kontrol altında' tutan yanı da; rejim elitinin ve onun kanatları altındaki burjuvazinin muhafazakâr-modernleşme tasavvuruna denk düşmekteydi.

Bu dönemde, Nadir Nadi'nin "adetâ devletin başyazarı" olarak tanımladığı Falih Rıfkı Atay'ın Faşist İtalya'ya dair gözlemleri ve yorumları ilginçtir. Atay, bu gözlemlerine yer yer Sovyet Rusya'yla ilgili mukayeseleri de dahil etmiştir. Rusya ile İtalya'nın ortak paydası, Kemalist Türkiye'nin faydalanabileceği "ihtilalci terbiye ve inkışâf metodları" tatbik ediyor olmalarıdır (Atay, 1930: 45). Atay'a göre Anglosakson ülkelerinin gelişme düzeyinin bir *sonucu* olarak meşru (zararsız!) görülebilecek olan, üstelik oralarda bile artık tartışma konusu olan demokrasi, 'bizim' için kaldırılamaz bir buhran kaynağıdır; Rusya, bilhassa İtalya ise, hem bize daha uygundur hem Batı Avrupa'nın köhnemiş düzenine karşı daha taze, 'genç' bir kuvveti temsil ediyordur.

Atay, faşist rejim ile Türkiye/Kemalizm arasında esaslı benzerlikler görür. Beklenebileceği gibi, faşizmi ilham kaynağı olarak aldığı durumlarda dahi, Kemalizmin *otantikliğini* vurgulayarak yapar bunu. Kemalizm ile faşizmi, evrensel bir inkılâbın, bir çağ dönümünün iki ayrı görünüşü olarak tasavvur ettiğini söyleyebiliriz. Falih Rıfkı'ya göre "faşizmin korporasyon metodları", "devletçi Türk iktisatçılığı" tarafından devralınmaya uygundur (Atay, 1932: 5). Zaten devlet, fert ve ecnebi sermayenin üçüne de (dengeli, kontrollü biçimde) yer verme anlayışı, faşizmle Kemalizmin yakınlaştığı bir noktadır (ay.: 17). Faşizm sınıf çelişkilerini uzlaştırmaya çalışıyordur; Kemalizm ise "henüz sınıf kavgası doğmamış bir yurtta, demokrasi salgınlarının doğmasını menedecektir" (Atay, 1930: 30).

Faşizmi, İtalyanlığa mahsus olarak tanımlamakla beraber, tam da bu kendineözgücülüğüyle, dahası, baştan aşağı 'millî benliğe kesilmeyi', "vatan dinini" (Atay, 1930: 22) ifade edişiyle, hayranlıkla izler Atay. İnşâ enerjisine, tesis ettiği kuvvetli hiyerarşiye, 'halk terbiyesine', donup kalmayarak sürekli akış içinde oluşuna, herkesi ve her şeyi Devlet ve şef iradesi altında eritmesine gıptayla bakar. (*Şef kültü* Tek Parti döneminde kurumlaşacak, Atatürk ve İnönü *Şef*, diğer parti-devlet büyükleri *şefler* diye anılacaktır.) Lâkin gıptayı yumuşatan, rahatlatan bir söylemi vardır Falih Rıfkı'nın: az evvel değindiğim gibi, Faşist İtalya örneğinin, Yeni Türkiye'nin/Kemalizmin icraatini onadığını, onun 'evrensel' geçerliliğini kanıtladığını vaz'eden bir söylem. Faşizmin iktidara geliş süreci ile İstiklâl Harbi arasında benzetmeler yapar; faşist ihtilali "...yuvalarından fırlayan *kuvayı milliyecilerin* (altı orijinalde çizili) böyle [zafere inanmayan ve irticaya göz yumup inkılapları tehlikeye koyan] bir hükümete ve onun sistemlerine karşı isyanı" (Atay, 1930: 9) olarak tanımlar. "Milleti kendi kuvvetlerine ve kendi kuvveti ile yaşayacağına inandırma" (Atay, 1930: 8), "önce vatanlaştırılmak, sonra milletleştirilmek isteyen memleket" (Atay, 1932: 85) ülküleri, müşterektir.

Tek Parti rejiminin tesisine giden yolda, faşizm ilhamları belirginleşmiştir. Ali Naci (Karacan) 1930'da *İnkılâp*'ta gayet açık sözlüdür:

Hürriyet değil faşizm gibi bir idare istiyoruz. (...) Faşizm nasıl millî bir irade ve inkılabın silahla emniyet altına alınması

ve muhafazası demekse, bize de onun gibi bir idare lazım değil elzemdir. (...) Halkın istediği hürriyet değil refahtır. Refahı getirecek olan çalışmadır ve çalışma için huzur ve nizam lazımdır. Bunun içindir ki, biz faşizm gibi bir idare istiyoruz... Devlet süngüdür. (...) Muhalif gazeteciler faşizmden korkuyorlar. Biz istiklâl mahkemesi istemiyoruz. Ondan daha kuvvetli bir şey, yeni bir sistem, anarşiye karşı 50 senelik bir zaptürapt idaresi istiyoruz (akt. Tunçay, 1992: 518).

1931-35 döneminde Tek Parti rejiminin kurumlaşmasına ve Parti-Devlet bütünleştirmesine dönük düzenlemelerde, totaliter ruh belirgindir. Altı okun Anayasa'ya dahil edilmesi ile ilgili görüşmelerde, Recep Peker'in söyledikleri tipiktir:

Bu tasarı kanunlaştığı takdirde bütün vatandaşlar bu esaslara inanacak, sevecek ve onlara uymak zorunda kalacaktır. Bu esaslar Kamutayda kabul edilince; artık sosyal, siyasi ve kültürel alanda hiçbir kişi ya da topluluk aykırı bir davranışta bulunamayacaktır (akt. Goloğlu, 1974: 214-8).

Dönemin sembol kişiliklerinden olan CHP Genel Sekreteri Recep Peker, Tek Parti rejimini faşizme 'evriltme' eğiliminin baş temsilcisi sayılagelmiştir. Tutkulu bir anti-liberaldi, "klasik demokrasiye" karşı, "disiplinli hürriyet" yanlısıydı (Peker, 1982b: 99). Kemalizmin "doktrin ve prensiplerini hayatın kendisinden aldığı" fikrinin en hararetli savunucularındandı; faşist ideolojinin vitalist ve anti-entelektüalist damarını besleyen bir fikirdir bu. "Üzerimizden geçen her çeşit rüzgârın bizi maruz kıldığı zehirli cereyanlara karşı Türkiye'nin kapısını sımsıkı kapayacak ulusçuluk kilidi"ne güvenen, "arsıulusal" olan her şeye karşı kuşkucu bir tutumu vardı (Peker, 1935: 8-10). Peker, Devlet'i bütün değerlerin merkezi olarak mutlaklaştırırken; bir yandan da, "toplu ve heyecanlı millet kütlesi yaratma, millî bünyeyi mermerleştirme, granitleştirme" (Peker, 1982a: 1-2) davasının dinamizmini temsil eden Parti'nin Devlet'e damgasını vurması gerektiğini düşünüyordu. Bu kaygıyla, zaman zaman devleti parti adına 'denetlemenin' lüzumuna inanıyordu. Faşizmin toplumsal seferberlik ("sürekli hareket halinde olma") şiarıyla kesişen bu tutumu, Peker'le devletçi-muhafazakâr gelenek arasına bir gerilim hattı çekmiştir. Hatta İtalya ve Almanya'da yaptığı inceleme gezisinden dönüşte 1935 Kurultayı'na sunmak üzere hazırladığı nizamname ve program tasarısının Nazi-Faşist modeline dayandığı, bunun Atatürk'ün tepkisini çektiği söylenmiştir. Ancak bu eğilim farklarını abartmamak gerekir. Murat Yılmaz'a göre, Peker'in böyle bütünlüklü bir "faşist projesi" yoktu, söz konusu incelemelerini Atatürk'ün bilgisi dahilinde yapmıştı ve bu öneriler parti-devlet nizamında faşist-totaliter değil *otoriter* bir düzenlemeye vücut vermişti (Yılmaz, 2007).

Tek Parti dönemindeki otoriter devlet zihniyetinin, totaliter-faşizan temayüller de taşımakla beraber faşizmle arasına koyduğu mesafeyi anlamak bakımından, 1935 yılında Bari'de T.C. Başkonsolosu olan M.H. Sinanoğlu'nun faşist milisler hakkındaki raporu, fikir vericidir. Sinanoğlu, milislerin bir türlü tam anlamıyla "askerileşememelerini", disiplinsiz bir külhanbeyi tutumunu devam ettirmelerini, ciddi bir zaaf unsuru olarak vurgular (Yılmaz, 2007: 700-1). Kemalist rejim açısından, bu disiplinsizlik, üstelik bu disiplinsiz kuvvetin düzenli orduya faik addedilmesi, kabul edilecek şey değildir.

1930'larda militan bir Türkçülük ve faşizan heyecanlarla hareket eden Millî Türk Talebe Birliği'nin eylemleri karşısında hükümetin benimsediği tutum da, söz konusu devlet zihniyetinin timsalidir. 1933'te MTTB'liler, Bulgaristan'daki Müslüman mezarlıklarının tahrip edilmesini protesto etmek üzere Bulgaristan Konso-

losluğu önünde izinsiz nümayiş yapmış, hükümet bu pervasızlığa 80 öğrenciyi tutuklatarak tepki göstermiştir. Gerek Razgrad hadisesinde, gerek 1936'da Hatay meselesiyle ilgili miting düzenlemek istediklerinde MTTB'ye denmiştir ki; Hükümet meseleyi takip etmektedir, "eğer tezahürata ihtiyaç olursa" kendilerinden yardım istenecektir, "öğrenciler kendileriyle ihtiyaç duyulacak zamana kadar dersleriyle meşgul olmalı"dırlar (Oruç, 2005: 22-3)! İzleyen dönemlerde, MTTB'nin veya başka 'çevre'lerin devlet politikasıyla örtüşen izinsiz eylemlerinin gizli bir onayla desteklendiğini, hatta 6/7 Eylül'deki gibi basbayağı linç ve talan eylemlerine 'tahrik' edilebildiğini görürüz. Devlet Aklı'nın tercihi, faşist bir provokasyon kuvvetini –gerektiğinde linç güruhunu– ihtiyat kuvveti gibi el altında bulundurmak, ancak özerk bir toplumsal-politik güce dönüşmesine izin vermemektir.

Tek Parti ideolojisinin otoriter, totaliter ve faşizan etmenlerinin topyekûn faşizme dönüşmemesinin önündeki 'nesnel' engelleri de göz ardı etmemek gerekir. O yılların Türkiyesi'nin ekonomik ve toplumsal 'geriliği', –radyonun bile nüfusun küçük bir kısmına erişebildiği koşullardan söz ediyoruz–, her şeyden önce propagandanın, toplumsal seferberlik yaratmanın, dolayısıyla bir ideolojik hegemonya tesis etmenin imkânlarını kısıtlıyordu. Ayrıca düzeni tehdit eden ciddi bir devrimci muhalefetin söz konusu olmaması, *karşı-devrimci* bir ideoloji olan faşizmi temel müşevviğinden mahrum bırakıyordu.

Türkçü Akım ve İkinci Dünya Savaşı Döneminde Alman/Nazi Hayranlığı

1931'de *Atsız Mecmua*'nın çıkışıyla müstakil bir hat çizmeye başlayan Türkçü akım, Tek Parti rejimi döneminde bütünlüklü bir faşist eğilimi temsil eder. Türkçülük, resmî milliyetçiliği etnisist yönelimiyle bile yetersiz ve tutarsız buluyordu. Gerek Anayasa'nın –aslında sadece lâfzında kalan– siyasî-hukukî Türklük tanımı, gerekse bütün insanlığa Türklük atfeden Türk Tarih Tezi, "Türklüğü imtiyaz olmaktan çıkartan", böylece milliyet duygusunu zayıflatan bir anlayışı yansıtıyordu (Atsız, 1992a: 92). Türkçülere göre, millî bünyenin sıhhati hatta bekası için, adlı adınca *ırkçılık* gütmek gerekiyordu. Reha Oğuz Türkkan, *biyolojik* (Türkkan, 1944: 6, 12 vd.) ve üstün ırk anlayışına dayalı *aristokratik* (Türkkan, 1941: 5) bir ırkçılığı, toplumu anlamanın ve politikanın anahtarı olarak sundu. Türkkan'a kıyasla resmî ideolojiye ve Parti-Devlet elitine göre çok daha mesafeli olan Nihal Atsız ise ırka *mistik-manevî* bir anlam atfediyordu (Özdoğan, 2001: 237). Millî ülkü, insanı insan yapan değer (Atsız, 1992c: 36, 58, 101), "Millete tapma" olarak da tanımlanabilecek ırkçı-milliyetçilik "mistik bir sistem"di (Atsız, 1992c: 115).

Türkçüler, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunu da derinden etkileyen, aynı zamanda faşizmin düşünsel kaynakları arasında yer alan bir 'çağ dönümü' ideolojisi olan Sosyal Darwinizme, bilimin ve tarihin ana hakikati olarak sarılmışlardı. Atsız'a göre hayat, beka uğruna kavga ve savaş demekti (Atsız, 1992b: 107; 1992c: 83); Türkkan'a göre "kuvvet bizzat hak" demekti (Türkkan, 1944: 27). Büyümek, yayılmak, "saldırıcı bir ülkü"ye sahip olmak, bir millet için doğrudan doğruya "olmak veya ölmek" meselesiydi; insaniyetçi, hukukî mütalaalarla gölgelenemezdi. Türk milleti için de Turancılık, stratejik bir seçenek olmaktan öte, hem bir millî ülkü sahibi olmanın hem de beka davasının icabıydı. Düşman imgelerinin gerekliliği de aynı icaptandı: Millî varlığı ayakta tutan unsurlardan biri, düşmanlara, yani aslında Türk-olmayan herkes ve her şeye karşı, *millî kin* idi (Atsız, 1992b: 253), Atsız'ın şiarıyla: "Kinimiz dinimizdir" (Atsız, 1992c: 116).

Erken Cumhuriyet'in milliyetçilik ideolojisiyle ve Tek Parti rejiminin devlet-

toplum ilişkilerine dair tasavvuruyla Türkçülerin faşist görüşleri arasında temas noktaları yok değildir. Ancak Türkçüler buradaki temayülleri, istidatları mantıkî uç noktasına vardırıyor, radikalleştiriyor; millî ülkü veya (Türkkan'ın deyişiyle) "millî egoizm" etrafında bir *fanatizm* yaratıyorlardı. Resmî ideolojiye ve rejime, onu içinden değiştirmeyi hedefleyen Türkkan'dan farklı olarak açıkça muhalefet eden Atsız'da, fanatizm özellikle canlıdır (Saraçoğlu, 2004). Millî ülküye ölümüne bağlanıp onda eriyerek şân kazanmanın heroik-dinsel bir söylemle yüceltilmesi; hiçbir özerk varlık alanı tanımadan her şeyi ırkî-millî aidiyetine göre sınıflandırma; insanlık durumunun iki yanlılıklarını, muğlaklıklarını, çelişkilerini zayıflık sayarak mutlak, toptan 'çözüm'ler arama; mutlak çözümlerin kaçınılmaz aracı olarak şiddeti bir dürüstlük, yiğitlik, tutarlılık ölçüsü olarak yüceltme, onun fanatizminin köşe taşlarıdır. Muhtevası yanında tarz/üslûp olarak, faşist zihniyetin esasıdır bu fanatizm. Nihal Atsız, "çelik ve kan tufanlarıyla yapılacak büyük yürüyüş" (Atsız, 1992b: 25) gibi ifadelerle, sözgelimi bir Ernst Jünger'i andıran şiddet ve ölüm güzellemeleriyle, fanatizmini ballandırır. Tek Parti otoriterliği, onun "çok sert disiplinli devlet" (Atsız, 1992d: 146) özleminin gerisinde kalır. Atsız'da şiddet kültü ve eril "sertlik" tutkusu (Bora, 2005), militarizmle birleşir. Erkek okullarında eğitimin askerîleştirilmesini, spor derslerinde bir miktar zayiatı da göze alarak gerçek silahlarla çarpışmalar düzenlenmesini istemiştir (Atsız, 1992c: 188-91).

Türkçülük, özellikle Atsız'ın metinleriyle, bir "Türk Faşizmi"ni kemâle erdirmişti. Anti-liberal, anti-burjuva, anti-kapitalist motiflere rastlanmakla beraber, Türkçülerin nasyonal-*sosyalist* fikriyata mesafeli olduklarını kaydetmek gerekir. Onlar, Nazilerden farklı olarak işçi sınıfına ve proleterleşme sürecindeki tahsilli orta sınıflara değil, mevcut rejim elitinin yerini almak isteyen alternatif bir elite hitap etmekteydiler (Özdoğan, 2001: 198-9, 223). Dolayısıyla, Nazilerde ırkçı seçkincilik, işçi-plebyen yalınlığını (etnomillî bir öze oturtarak) yücelten bir sosyal veçheyle tamamlanırken; Türkçüler, –Atsız'ın yüzeysel köycülüğü dışında–, aydın elitizminin içinden konuşuyorlardı.

Türkçüler, kendilerine yöneltilen faşistlik ve nazilik ithamlarını, bunların da yabancı ideolojiler olduklarını söyleyerek geri çevirmişlerdir (Atsız, 1992b: 204 vd.). Ancak Faşistlerin ve Nazilerin şedit antikomünizmini, bilhassa Almanya'nın toplumu disipline edip "kütleleştirme" başarısını ve tabiî Hitler'in (dünya savaşının ilk evresinde) "Moskof'u tepelemesini", gıpta ve memnuniyetle karşılıyorlardı. Atsız, 1969'daki bir yazısında "cennetmekân Hitler" ibaresini kullanacaktır (Atsız, 1992d: 264).

İkinci Dünya Savaşı arifesinde ve ilk yıllarında Nazi Almanyası'nın Türkiye'de hem aydın hem halk kamuoyunda küçümsenmeyecek bir itibara sahip bulunduğunu da kaydetmeliyiz. Sadece Türkçüler arasında değil, parti-devlet elitinde, orduda ve basında hatırı sayılır bir 'Hitler hayranları' topluluğu mevcuttu. Bu fasılda antisemitizmin rolüne ayrıca değinmek gerekir. Nazilerin soykırıma doğru ilerlemekte olan antisemitist politikaları, bu dönemde yürütülen iktisadi ve kültürel Türkleştirme kampanyalarında ("Vatandaş Türkçe konuş", Varlık Vergisi) ilham ve teşvik kaynağı işlevini görmüştür. Doğrudan Nazi kaynaklarına (ve maddi desteğine) dayanarak kendini antisemitist literatürün neşrine adayan Cevat Rıfat Atilhan (Bali, 2001), antisemitist ideolojinin tohumlarının olağanüstü etkili bir yayımını gerçekleştirmiştir. Antisemitizm, faşist ideolojinin karakteristik bir motifinin: insan topluluklarının heterojen niteliğini ve iradî seçimlerini hiçe sayarak onları ırksal-genetik bir determinizme tâbi sayan zihniyet kalıbının taşıyıcısıdır. Antisemi-

tik edebiyatın gözdesi olan komplo teorileri de bu kalıbı berkitir. Atilhan'ın on yıllarca çok satan neşriyatı ve günümüze taşınan ardılları, Türkiye'de faşist ideolojinin kesintisiz güç kaynakları arasındadır.

İkinci Dünya Savaşı Sonrası ve Faşizmin 'Geçiştirilmesi'

Almanya'nın İkinci Dünya Savaşı'nı kaybettiğinin anlaşılmasından sonra, Cumhurbaşkanı İnönü 19 Mayıs 1944 nutkunda ırkçı ve Turancıları tel'in etti ve kırkı aşkın Türkçü aydın tutuklandı. Böylece, Başbakan Şükrü Saracoğlu'nun 1942'deki ünlü nutkuyla ("Biz Türküz, Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız. Bizim için Türkçülük bir kan meselesi olduğu kadar ve lâakal o kadar bir vicdan ve kültür meselesidir") iktidardan himaye sinyali alan Türkçülük, uluslararası politik konjonktürün icapları doğrultusunda "zararlı ideoloji" ilan edilmiş oluyordu. Ne var ki, bu tasfiye hareketi ve spektaküler başlayan 1944 Irkçılık-Turancılık davası, ırkçılıkla ve faşist zihniyetle bir hesaplaşmayı başlatmadı. Gerek İnönü'nün nutkunda, gerekse Millî Şef'in uyarısını 'işleme' vazifesine koşan basında hâkim yaklaşım, suçlananların (bilerek bilmeyerek) "yabancı emellere hizmet ettikleri", "ithal ideolojilerden etkilendikleri" doğrultusundaydı. Irkçıların kendi ırklarının "bozukluğuna" lâf atanlar bile eksik değildi (bkz. *Irkçılık-Turancılık*, 1944: 46, 139)! Bizzat özcü-milliyetçi, ksenofobik zihniyet kalıpları, ırkçılık ve faşizmle –hesaplaşmaktan önce– yüzleşmenin önünde engeldi. Zaten faşistlik kavramına, bir karalama unsuru olarak bile, bu kampanyada ender olarak başvurulmuştur. "Dış kaynaklı" ve "Kemalizm-dışı" olması onu bütün yabancı ideolojiler gibi 'zararlı' kılıyordu; faşizmin niteliğiyle, muhtevasıyla ilgili özel bir tetiklik gerekmiyordu. Türkiye böylece, İkinci Dünya Savaşı sonrası uluslararası ortamdaki –mahdut da olsa– faşizmle hesaplaşma deneyimini geçiştirmiştir. Zaten Irkçılık-Turancılık davası sanıkları da ikinci yargılamada beraat etmişler; gerek Türkkan, Zeki Velidi Togan ve arkadaşlarının Almanya'yla ittifakı sağlamayı hedefleyen hükümet komplosu girişimi, gerekse Sabahattin Ali'nin kendisini komünistlikle suçlayan Atsız'a karşı açtığı dava vesilesiyle provoke edilen şiddet hareketleri, "*millî bir ideolojinin millî olmayan bir ideolojiye karşı ifadesi*" sayılarak aklanmıştı (Özdoğan, 2001: 113).

FAŞİST HAREKET VE İDEOLOJİ

Faşizm tehlikesinin bu şekilde geçiştirilmesi, Soğuk Savaş'a girilmesiyle birlikte antikomünizmin resmî ideolojinin temel nasslarından biri haline gelmesiyle, pekişti. 1930'ların/40'ların Türkçü hareketinin ideolojik motifleri, bir ölçüde ılınarak, genel milliyetçi-muhafazakâr söylemin yapıtaşları haline geldiler. Genel milliyetçi-muhafazakâr söylem, antikomünist nefret dili yanında, totaliter bir *Pathos* eşliğinde yürüttüğü Devlet ululamasıyla, faşist zihniyet örüntülerinin devamlılığını sağladı. Böylelikle, topyekûn faşist ideoloji değil, ama faşist ideolojinin etmenleri, faşizme 'müsait' zihniyet kalıpları, sağlam tutamaklar edindiler.

MHP ve Ülkücü Hareket

Soğuk Savaş döneminde faşist ideolojinin aslî ve –en azından görece– bütünlüklü mecrası ise kuşkusuz MHP ve ülkücü harekettir. Bu mecrada, faşist ideoloji aydın muhitinden çıkıp kitle dinamiğiyle buluşmuştur – ki faşist hareketin 'püf noktası' o kitle dinamiğidir.

1965'te CKMP'ni ele geçirerek MHP'nin oluşumuna giden hareketi başlatan emekli albay Alparslan Türkeş, 1944 Irkçılık-Turancılık davası sanıklarındandı. 1930'lar/40'ların Türkçü ideolojisinin birçok 'malzemesi', MHP ve ülkücü hareketin söyleminde işlendi, kullanıldı. Ancak

bu kullanım eklektikti. Nihal Atsız'ın görüşlerinin kendi iç tutarlılığıyla benimsenmesi anlamına gelmiyordu. Atsız'ın Türkçülüğü, özellikle parti içindeki "Bozkurtçu" kanadın 1960'lar/70'ler dönümünde geriletilmesiyle birlikte, 1970'ler boyunca dozu giderek artan bir İslâmî etkiyle harmanlandı (Bora ve Can, 2007a: 51 vd., 281 vd.). Onun 'tutarlı' faşist dünya görüşü de, MHP'nin parlamenter zemini gözeten ve merkez sağla alışverişe giren bir kitle partisi veçhesi taşımasının sonucu olarak, 'sulandırılmıştır'. Zaten MHP yönetimi nazarında muteber şahsiyetler arasında yer almayan Atsız'ın kendisi de MHP'yi mütecanis olmaktan uzak, oportünist bir oluşum olarak görüyordu (Atsız, 1992d: 472-3). Atsız, ülkücü hareketi ideolojik muhtevasından ziyade birincisi *radikalizmi* ve *fanatizmiyle*, ikincisi eserinden devşirilen heroik-destanî söylemle etkilemiştir. Gerek millî ülküye adanmayı ve bu uğurda şiddeti ahlâki (ve estetik!) bir değer olarak yüceltişiyle, gerekse yitik altın çağ miti olarak inşa ettiği Eski Türklük idiliyle, ülkücü bilinçaltını 'formatlamıştır' (Saraçoğlu, 2004). Dolayısıyla, doğrudan kendisine müracaat edilmediğinde bile, faşist zihniyet kalıplarının kaynağında Atsız'ın hissesi vardır.

Ülkücü hareket, 1960'ların sonunda paramiliter örgütlenmeye yöneldi. Bu örgütlenme, daha önce sol kıpırdanmalara karşı Komünizmle Mücadele Dernekleri'nin uyguladığı şiddetin sistemleştirilmesi demekti. Aynı zamanda, Komünizmle Mücadele Dernekleri'nde de varolan resmî gayrınizamî harp örgütlenmesinin bir ileri aşaması anlamına geliyordu. Soğuk Savaş'ın bitiminden sonra İtalya'da *Gladio* örgütünün deşifre edilmesiyle, böylesi resmî-illegal antikomünist provokasyon hücrelerinin bütün NATO üyesi ülkelerde bulunduğu ve bunların hep İkinci Dünya Savaşı döneminin faşist ilişki ağlarına dayanarak örgütlendiği görülmüştür.

MHP ve ülkücü hareket 1970'lerde şiddeti iç savaş boyutlarına tırmandırarak otoriter "güçlü" iktidar arayışını meşrulaştıran bir iktidar stratejisi izledi (Bora ve Can, 2007: 84 vd.). Bu stratejiye öngelen kitleselleşme sürecinde özellikle şiddet/kavga ortaklığına dayalı grup dinamiğinin sürükleyici etkisi olmuştur. Taşranın, mahallenin geleneksel ergen ve erkek sosyalleşmesi örüntülerine yaslanan bu mobilizasyon, birtakım aidiyet ritüelleriyle, cemaat oluşturucu alt-kültürel sembollerle hâlelendirilerek, bir ülkücü kimliğinin inşasına dayanak oluşturmuştur (Çalık, 1995: 177 vd.). Mussolini hareketinin sokak gücünü oluşturan kara gömleklilere atfla *squadrizm* (*squadri:* bölük, yoldaşlık, grup) diye kavramlaştırılan etmen, faşizmin temel unsurlarından birisidir (Dipper-Hudemann-Petersen, 1998: 217-272). *Squadrizm*, 'kötü'ye (ya-



Türkiye'deki faşist tasavvuru besleyen ve kökleri Osmanlı'nın son döneminde kaybedilmiş emperyal güce uzanan, dünyada komünist esaret altında bulunan Türklerin kurtarılması misyonu faşist anlatının önemli bir cüzüdür. Aynı zamanda Turancılık idealinin de şaşmaz bir bileşeni olan "anayurt"a gönderme yapar.

ni komünistler) yönelik şiddetin bizatihî bir değer olarak tahayyül edilmesini sağlar. Zira hem bu şiddet haklıdır; hem de şiddet, entelektüalizmin, burjuva-kozmopolit hayatın çürümüşlüğü karşısında bir yalınlık, sahicilik, radikalizm ve idealizm işaretidir. Hem de, bu deneyim, erkekçe-dayanışmacı bir cemaat etiği kurmasıyla değerlidir. Kısacası, faşist şiddet pratiğinin *ideolojik* veçhesi de önemlidir. Zaten fizikî şiddetin yükselişine *sembolik şiddet* eşlik etmiştir. Osman Yüksel'in 1940'larda çıkardığı 'kavga dergisi' *Serdengeçti*'de bu bakımdan önemli bir merhaledir. Serdengeçti, Batıcı-yabancılaşmış elitin tahakkümüne karşı "kavruk Anadolu çocuğunun" dinî-millî duyarlılığını yansıtmak üzere, cinsiyetçi çağrışımlarla ve şiddet tehdidiyle dolu bir avam dili kullanmış, bu hakaretâmiz, karalayıcı aksan bir arılık ve mertlik alâmeti sayılmıştır.

1970'lerde ülkücü okuma listelerinin demirbaşı olan *Ülkücüye Notlar*,[1] bu hareketin ideolojisinde faşist etmenlerin billurlaştığı bir örnek metindir. Risale öncelikle, Hitler'in *Kavgam*'ının bir adaptasyonu gibi, iyi teşkilatlanmış kararlı bir azınlığın ve etkin propagandanın, iktidarı fethetmeye muktedir olduğunu vurgular. Demokrasi, hak ve özgürlükler karşısında Millî-Devlet ülküsünün mutlaklığını vaz'eder:

> *Doktriner Türk Milliyetçiliği insan hak, hürriyet ve şerefine duyulan sonsuz saygının ifadesidir. Ancak hareket noktası olarak mazisi, hali ve âtisiyle Büyük Türk Milleti'ni kabul ettiği için saçma bir demokrasi ya da hürriyet adına devlet ve millet aleyhine sonuçlar doğurabilecek davranışlar içinde bulunan ferdi, gözünün yaşına bakmadan tepeleyecektir* (Sevinç 1977: 53).

"Yurtta sulh dünyada sulh" pısırıklığına kapılmayıp "Türklüğü tabii hudutlarına genişletmeye" çalışmanın, bir ölüm kalım davası olduğunu söyler. "*Savaş, yaşamanın ve millî hayatı idame ettirmenin tek şartı*"dır (ay: 60). Arif Nihat Asya'nın "Seni selâmlamadan uçan kuşun yuvasını bozacağım" dizesini çağrıştıran bir ergen fanatizmiyle, narsistik infilâklar koparır:

> *Biz, Türk'süz bir dünyanın mevcudiyetini düşünmektense, o dünyanın bizim yüzümüzden infilâk etmesini daha uygun buluyor ve böyle bir düşünceye sahip olmakla da gurur duyuyoruz. Daha büyük devlet olmak, en büyük devlet olmak, yeryüzünde tek devlet olmak Türk genci için ülkülerin en soylusudur* (ay: 58-9).

Ülküye adanmanın metafizik cezbesi, delice heroizm, yine sahihlik göstergesi olarak, başlıbaşına değerdir: "Türk veya değil, tarihte rol oynamış hangi kahramanın atılımlarında aklın nebzesi vardır?" (ay: 59)

Lider kültü de başlıbaşına bir değerdir. Faşist hareketlerde lider kültü, mistik-heroik hâlesiyle bir 'kurucu ilke' hükmündedir. Ülkü'yü kişileştirir, 'program'ı ikame eder. MHP'de de tarihsel-mistik *Başbuğ* adıyla anılan Alparslan Türkeş'in imgesi etrafında böyle bir kült oluşturulmuştur (Bora, 2002; Bora ve Can, 2007b: 359-363). *Ülkücüye Notlar*, neredeyse dinsel hikmet üslûbuyla, Lidere itaati ilkeleştirir:

> *Lider ne diyorsa, ne istiyorsa odur. Lider ne yapıyorsa doğru olan o olur.(...) Doğru olan müstakil mantıkların kabul ettiği şey değil, liderin emrettiği şeydir* (a.g.y.: 22, 25).

Lider, Güçlü Devlet ve Millî Ülkü mitosları, Bozkurt totemiyle ve Turancı mitlerle beslenen ırkçılık yanında, MHP'nin 1970'lerdeki programındaki toplum tasarımı da faşist ideolojinin bir unsuru ola-

rak kaydedilmelidir. Bu esas olarak korporatist bir toplum tasarımıdır (Türkeş, 1979; Karaca, 1971). Türkeş, milleti sınıflardan değil "altı sosyal dilim"den (işçiler, köylüler, esnaflar, memurlar, serbest meslek sahipleri, işverenler) oluşan homojen bir kitle olarak koyar. Devlet, bütün sosyal dilimlerin hakkını gözetecek ve âhengini sağlayacaktır. İşçiler "millî tipte" düzenlenen sendikalara mecburî üye olacaktır. "Tarım kentleri", köylülerin bulundukları yerde kalkınmalarını sağlayacak, böylece şehre göçü kontrol altına alınacaktır. Bu faşist-korporatist toplum modeli, kapitalizmin nüfuzunun derinleştiği, proleterleşme sürecinin hızlandığı, toplumsal değişimin hızlandığı bir ortamda, özellikle geleneksel orta sınıfların mülksüzleşme, güç ve itibar kaybına uğrama kaygılarına seslenir; onlara Güçlü Devlet'in istikrar ve korumasını vaad eder.

Kapitalist modernleşme sürecine refakat eden kültürel değişimin kimi görünümlerinin "yozlaşma" olarak algılanmasının tahrik edilmesiyle de, yine özellikle geleneksel orta sınıfların aynı kaygılarına seslenilmiştir. Kültürel yozlaşma, iktisadi-toplumsal "bozulmanın" tezahürü olarak alımlandığında, daha elverişli bir ajitasyon konusudur. Bu ajitasyon, aşırı-modernleşmenin, aşırı-Batılılaşmanın komünizme zemin hazırladığını varsayan milliyetçi-muhafazakâr söylemin hazırladığı zemini sular. Zaten kapitalizmin ve modernizmin dizginsizleşmesinden duyulan tedirginliğin, "komünizm"le ilgili bir tehdit algısına dönüştürülmesi, faşizmin stratejik hamlesidir. Böylece, solun sınıf mücadelesini gündeme getirmesinin, politik taleplerinin yaratabileceği tedirginlikten veya "Moskofçuluk"la karalanmasından öte; erkeklerin saç uzatmasına, kızların mini etek giymesine, rock müziğe vs. yönelik taşralı-muhafazakâr yadırgamalar da, anti-komünist bir hezeyana çevrilebilmiştir. 1970'lerin politik kutuplaşma ortamında MHP ve ülkücü hareketin kazandığı faşist veçhe, şimdiye kadar aktardığımız doktriner çerçevenin yanı sıra, hayatın değişmesi karşısındaki bu toplumsal ve kültürel reaksiyonerliğin arz ettiği gündelik-sıradan faşizm potansiyelinde aranmalıdır. 1970'lerde ülkücü hareketin kutuplaşmayı tırmandırmak üzere Alevileri/Kızılbaşları şeytanlaştırması da, bunun bir örneğidir. Aleviler yalnızca yaygın bir biçimde sola yöneldikleri ve Sünnî-muhafazakâr İslâm dairesinin dışındaki bir inanç sistemine ait oldukları için değil; gelişen kapitalist ilişkiler içinde kentlileşerek kendi orta sınıflarını oluşturmaya başladıkları, böylece yerleşik Sünni orta sınıfların iktisadi ve kültürel konumlarını tehdit ettikleri için de, şeytanlaştırılmışlardır. Bu şeytanlaştırma, Kızılbaşlığa atfedilen "ahlâksızlıkların" komünizmle özdeşleştirilmesi suretiyle, yine toplumsal ve politik tehdit algılarının ahlâki-kültürel saikler üzerinden işlenmesinin örneğidir.

Milliyetçi-muhafazakâr popülizmi ajite ederek kitleselleşmesine bağlı olarak, 1966-80 arası MHP ve ülkücü hareketin nasyonal-sosyalist damarı da, –Atsız'da olduğu gibi–, zayıftır. Yine de, bu hareketin bünyesinde nasyonal-sosyalist ilgileri olan bir yönelim kendini göstermiştir. 1960'lar/70'ler dönümünde, *milliyetçi-toplumculuk*, MHP'lilerin/ülkücülerin yaygın biçimde kullandıkları bir kimlikti. Fikret Eren'in "Kurt Karaca" müsteârıyla neşrettiği, hareketin başucu kitaplarından olan *Milliyetçi Türkiye*'nin de alt başlığı "milliyetçi toplumcu düzen"dir. Ancak 70'lerin başında milliyetçi-toplumcu kimliği, nasyonal-sosyalizm teriminin Türkçesi olmak bakımından hasımlarca "faşist, Nazi" suçlamalarıyla istismar edilmeye müsait olduğu gerekçesiyle, terk edildi. Bu tercihin ardında, "toplumculuk" ülküsünü fazla ciddiye alan kişi ve grupların etkisizleştirilmesi isteği de vardı.[2] Söz konusu milliyetçi-toplumcu akım, açık seçik "Sosyalizm girmeyen yere komünizm girer" şiârıyla (Altaylı, 1969: 291), milli-

yetçilik davasıyla "ekmek ve ekonomi problemini" birleştirme maksadını güdüyordu (ay.: 18-21). Bunun için, "optimum istihsal seviyesine ulaşarak, orta sınıflardan müteşekkil bir millet yarat"ılacaktı (*a.g.e.*: 278). Türk milliyetçi-toplumculuğunun, Alman nasyonal-sosyalizminden farklı, tamamen kendine mahsus olduğu söyleniyor, ancak iktisadi doktrin olarak nasyonal-sosyalizme sahip çıkılıyordu. Türk milliyetçi-toplumculuğunun farkları şuydu: "Irkçılığa dayalı nimette üstünlüğü red" etmesi; dine hürmetkârlık; Nazilerinki pazar bulma davası iken Türk milliyetçiliğinin davasının "kapital stokunu tamamlamak" olması; Almanlar'dan farklı olarak Türk aile yapısının paternal niteliği; Naziler mülkiyet meselesinde tutarsızken Türk milliyetçi-toplumculuğunun –ilmen saptanacak– "muayyen seviyenin üzerinde" mülkiyeti men etmesi; Nazi devletinde bulunmayan, –tabii ki seçilmiş meclislere değil kooptasyonla saptanan korporatif heyetlere bırakılan– otokritik ve otokontrol mekanizmaları... (ay.: 116-24). Milliyetçi-toplumcu motiflere 'sulandırılmış' biçimiyle MHP ve ülkücü hareketin metinlerinde de rastlandığını eklemek gerekir; mamâfih politik ve propagandif açıdan pek ehemmiyetleri olmamıştır.

Bu başlık altında son olarak, ülkücü hareketin uyguladığı şiddet ve terörü meşrulaştırmak için başvurduğu gerekçenin altını çizmek gerekir: *Millî refleks*. 12 Eylül 1980 askerî darbesi sonrasında açılan MHP davasında, parti yöneticilerinden Nevzat Kösoğlu tarafından adı konan *millî refleks*, faşist ideolojinin yaygın ve etkili bir motifidir. Kösoğlu, ülkücülerin komünistlere karşı uyguladığı şiddeti, tehdit altındaki millî bünyenin kendini korumaya dönük insiyakî hareketi olarak izah etmişti. Devletin resmî güvenlik kuvvetlerinin basiretsizlik ve aczi, bu tabii reaksiyonu zarurî kılmıştı. Millî hayatmemat davası söz konusu olduğundan *meşru*, meşru olduğu kadar da *doğal* bir refleksti bu. Refleksi yani "doğal", *güdüsel* eylemi politik eylemin değerleri, tercihleri ve sorumluluğu tartan ölçülerinden muaf hatta onun "yapaylığına" üstün saymak, faşist ideolojinin temel bir 'dürtüsü'dür. Vahameti kuşkusuz bundan daha aşikâr bir faşist dürtü: Linçi meşru görmek, en azından bir tehdit unsuru olarak kullanmak ve böylece okşanan güç arzusunun hazzıyla, toplumun kendisini *anonim/kolektif bir linç güruhu* olarak tahayyül edebilmesine kapı açmaktır. Millî refleks tezinin, ülkücü hareketi destekleyen milliyetçi-muhafazakâr entelijansiya tarafından da can-ı gönülden savunulduğunu eklemeliyiz. Örneğin, bu camianın saygın isimlerinden Ahmet Kabaklı, yıllar sonra, ülkücü kadroların resmî gayrınizamî provokasyonlarda kullanılmış olduğu açığa çıktığında bile, popülist-milliyetçiliğin faşizan diliyle, bunu hoş görüyordu:

> *Doğru diyemem buna... Ancak acaba, içimizden yahu bir kabadayı çıkıp da şu adamı gebertse dediğimiz, halk olarak dediğimiz [olmaz mı?]* (Kabaklı, 2001: 37)

Millî refleks motifinin, ülkücülerle sınırlı kalmayan, genişleyen meşruiyet çerçevesine yazının sonlarında döneceğiz.

İslâmcılıktaki Faşizm

Soğuk Savaş antikomünizmi içinde genel milliyetçi-muhafazakâr akım içinde massedilen İslâmcılık, 1960'ların sonunda MNP'nin kurulması ve Millî Görüş hareketinin faaliyetleriyle ayrışmaya başlamıştır. Ancak bu hem hayli uzun süren bir ayrışmadır, hem de, –radikal İslâmcılığın bazı uçları dışında–, hiçbir zaman tam anlamıyla milliyetçi-muhafazakâr sağdan kopmak anlamına gelmemiştir; dahası, İslâmcılığın milliyetçi-muhafazakârlığı hegemonize etme mücadelesi de söz konusudur. Dolayısıyla, milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin molekülleri, İslâmcı ideolojinin bileşimine dahil olmuştur. Ve tersine;



27 Mayıs darbesinde Milli Birlik Komitesi'nin 'başı' Cemal Gürsel ve Albay Alparslan Türkeş. Türkeş o günlerde, 1952'de Mısır'da genç subayların yönetime el koymasının ikinci aşamasında General Necip'i devirip lider olan Nasır'a benzetiliyordu. Türkeş, parlamenter düzene hemen dönmek yerine ordunun "reformları tamamlamak" üzere iş başında kalmasından yanaydı.

İslâmcı söylem unsurlarının, milliyetçi-muhafazakâr söylemin faşizan yönelimlerini takviye etmesi de söz konusudur.

1950'lerden 80'lere dek, milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin, ülkücülerce de İslâmcılarca da beslenilen gümrah ortak kaynağı olan Necip Fazıl, faşizmi 'çoğaltan' bu alışverişin tipik ve etkili bir örneğidir. "Sultan-ı Şuârâ", –Türk-İslâm Sentezi adı verilen terkibi inşa eden ideologlar gibi–, Türklükle İslâmı dünya-tarihsel bir misyonla mezcederek, bu terkipten özcü-ırkçı bir üstünlük iddiası çıkartır. "İslâm inkılâbı" olarak tanımladığı politik hedefi, açıkça totaliter-faşizan bir mâhiyet taşır (Kısakürek, 1986). Bu inkılâbın arıtarak uyarlayacağı ilham kaynakları arasında, "faşizmanın müdahaleci ruhu" da vardır (ay.: 189). "Gerçek ve üstün münevverler aristokrasyası"nın, "üstün insanlar sınıfı"nın güyâ adilâne hükmedeceği sistemde, devletin gözü hayatın her ânına, her hücresine ilişecektir. Faşist ideolojinin nihilizmden 'el almış' teşhirci fanatizmi ve gaddarlık fantezileriyle uç veren mutlak-iktidar tutkusu, onda da uç verir: "İnsanlar, gerektiği zaman, sinekler gibi öldürülecek; ve bir sinek için, gerektiği zaman bir dünya yıkılabilecektir" (ay.: 232). Necip Fazıl, somut olarak "İslâm inkılâbı" ve toplum tasarımından ziyade *fanatizmi* güzelleyen bu dili ve slogancı zihniyet kalıpları ile, faşist ideoloji ögelerinin tedarikçiliğini yapmıştır.

Zihniyet kalıplarından söz ederken, İslâmcı akımın hemen hemen bütün kanatlarını kaplayan *antisemitizmin*, faşist ideoloji ögelerine can katan bir kaynak olduğunu unutmamak gerekir. Antisemitizm, yukarda bahsedildiği gibi, ırkçılığı doğallaştırması yanında, komplo zihniyetini yerleşikleştirir. Komplo zihniyeti, her politik olayı mutlak kötüyü temsil eden *yabancı* menşeli gizli öznelerin entrikalarıyla (ve tabii bunu deşifre etme ve karşı koyma mücadelesine) açıklayarak, böylelikle hiçbir öznenin iradesine, hiçbir politik söze özerklik ve meşruiyet değeri atfetmeye-

rek, faşizme müsait bir düşünce evreni kurar. Millî Görüş hareketi, başından itibaren, dehşetengiz mason-Yahudi komploları tevatür ederek antisemitizmin motoru olmuştur. 1980 sonrası Refah Partisi'nden Adalet ve Kalkınma Partisi'ne, kitleselleşme ve yeni merkez sağı oluşturma deneyimi içinde antisemitist söylemin ağırlığı (Millî Görüş fundamentalizmini sürdüren Saadet Partisi'ne devredilerek) gitgide azalmıştır fakat özeleştirisi yapılmayan bu zihniyet kalıbı, başka muhtevalarla doldurulmaya her zaman hazırdır.

Ayrıca, Yahudi soykırımının bizzat Yahudilerce kurgulanmış bir "abartı" veya "yalan" olduğunu, yani bizzat bir Yahudi komplosu teşkil ettiğini ileri süren, böylece Nazi rejimini de zımnen masumlaştıran evrensel antisemitik fesat, 1990'ların sonlarından itibaren Türkiye'de de İslâmcılık şemsiyesi altındaki bazı muhitlerde revaç bulmaktadır. Hatta "Adnan Hocacı" olarak anılan topluluğun agresif yayın faaliyetinin belli başlı iştigal sahalarından biri, budur.

Millî Görüş hareketinin politik söyleminde bir başka faşizan öğe, hareketin kurucusu ve lideri Necmettin Erbakan'ın yıllarca kullandığı militarist dildir. Erbakan, siyasî hayatının başından itibaren, –nükleer silah dahil– çok güçlü bir ordu sahibi olma hedefini dillendirdiği gibi, siyasî mücadeleyi de sıklıkla askerî teşbihlerle tanımlamıştır.[3] Erbakan'ın yanı sıra birçok İslâmcının da, Türkiye'yi Osmanlı'nın halefi sıfatıyla İslâm dünyasının doğal lideri sayan emperyal milliyetçilik söylemi, bu çizginin bir diğer faşizan açılımıdır.

İslâmcı ideolojide faşist motiflerin bereketli bir üreme alanı, özcülük ve otantizm söylemidir. Aynı zamanda İslâmcılığın milliyetçilikle simbiyoza girdiği sahadır bu (Bora, 2007a: 97 vd.). Müslümanlığın sahih yerlilik ve *'bizden'lik* ölçüsünü koyduğu, aynı zamanda mutlak çoğunluk olmanın mutlak iktidar arzusuna elveren meşruiyetini ("% 99'u Müslüman olan Türk milleti") ifade ettiği bu tasavvur; 'kendi halinde', muhafazakâr bir dünya görüşünü temellendirir, faşizme varması gerekmez. Ancak komünistleri, kozmopolitleri, Batıcıları, masonları, Yahudileri, kâfirleri (veya bu sıfatlarla damgalananları) vb. ötekileştiren ve şeytanlaştıran fanatik bir söylemle ajite edildiğinde, pekâlâ faşizme yataklık yapabilir. Böyle bir ajitasyon içinde, İslâm'ın evrenselci *telos* ve *pathos*'unun mefhumları, cemaatçi bir bükülmeyle, faşist bir kışkırtma diline tercüme edilebilir. Ülkücü hareket, söz konusu düşman/şeytan imgelerini kompoze eden antikomünizmin zihniyet kalıbını kullanarak, 1970'lerde artan bir oranda, bu tercümeden faydalanmıştır.

1993 Temmuzu'nda 37 insanın kuşatıldıkları otelde yakılarak öldürüldüğü Sivas katliamı, bir yandan, bu geleneğin Soğuk Savaş sonrasına da uzanan devamlılığını gösterir. Ülkücülerle ilgili *örgütsel* bir devamlılıktan değil, *ideolojik* devamlılıktan söz ediyoruz. Zaten buradaki ajitasyonda, faşist kanavaya işlenen kumaş, İslâmcı *fundamentalizmdir*. Linç güruhunun hedef aldığı Aziz Nesin, "Müslümanlara ve Türk milletine hakaret eden Şeytan Aziz" diye damgalanmış; onun "mukaddes değerlerimize dil uzatan sözlerinin... Müslüman halkın yaşadığı bu ülkede, İslâm için binlerce şehit verilmiş bu topraklarda... yayımlanmasına laik ve ikiyüzlü T.C. Devleti tarafından izin verilmesi" karşısında Müslümanlar ayağa kalkmaya, canları pahasına karşı koymaya çağrılmıştır: "Salman Rüşdi köpeği Müslümanlar'ın çok az olduğu kâfir bir ülkede korkudan sokağa çıkmaya bile cesaret edemezken, onun yerli uşağı Aziz Nesin köpeği, yanında kendisiyle beraber bir ekiple birlikte, şehrimiz Valisi tarafından davet edilip, şehirde adeta Müslümanlar'la alay edercesine gezebilmektedir."[4] Bu katliam da, İslâmcılardan merkez sağa uzanan geniş bir yelpazede bir tür *millî reflekse* bağlanarak, bir doğal âfetmişçesine mazur görülebilmiştir.

Kimi radikal İslâmcı çevrelerde ise bu kıyım, *"şanlı Sivas kıyamı"* olarak kutlanmıştır. Faşist propagandanın beynelmilel alâmetlerinden olan, toplu öldürüm vs. insanlık dışı cürümleri güzelleme, böylece hem dehşet salma hem böyle 'müstehcen' bir tutumun 'tabu kırıcı' cazibesini kullanma taktiğinin baş faili, İBDA-C'nin (İslâmî Büyük Doğu Akıncıları-Cephesi) *Taraf* dergisi idi. 1980'lerin sonlarında Necip Fazıl'ın fikriyatından ilham ve silahlı mücadele yürüten devrimci sol örgütlerin imgesel evrenini taklitle faşizan-İslâmcı bir ideoloji ve eylem programı ortaya koyan İBDA-C, küçük bir provokatif yapı olarak kaldı; ancak Sivas örneğindeki gibi bazı provokasyonları –manevî açıdan– cürmünden daha büyük yer yaktı, faşizmin pervasız-müstehcen dilinin popülerleşmesine, *normalleşmesine* katkıda bulundu.

1990'ların ortalarından itibaren, İslâmcı-faşizan söylemin ana mecrasının *Akit/Vakit* gazetesi[5] olduğunu söyleyebiliriz. Gazete, Soğuk Savaş antikomünizminin klişelerini kullanarak,[6] maçist ve küfürbaz ("pezevenk, sidikli...") hakaret diliyle, *düşman* olarak tanımladıklarına yönelik nefret üreten bir yayın yapar. Düşman kadrosunda: Laik-laisist ve "Batıcı" çevreler, tümüyle "Batı", Masonlar, Yahudiler, Siyonistler, "Dönmeler", gayrimüslimler ve bütün bunların ortak paydası olarak anlamlandırarak sürekli andıkları bir "sol zihniyet" vardır. Düşmanlarını asla savlarıyla/düşünceleriyle değil, etnodinsel kimlikleriyle (onlara Türk-ve-Müslüman olmayan bir "kök" izâfe ederek), bir komplonun piyonu olmalarıyla (eninde sonunda Siyonist bir komplo olacaktır) veya –iyi ihtimalle– maddî çıkara bağlı hareket etmek vs. şahsiyet bozukluklarıyla, ahlâk düşüklükleriyle tanımlar (Çınar, 2005). Gazete, gündemin bütün olaylarıyla ilgili alengirli komplo teoremlerini ve manipülatif izahları 'haber' ciddiyetiyle sunarak, provokasyon psikolojisini sürekli canlı tutar. Başlı başına *fesadı* anlatan "sol zihniyet"le damgaladığı ve "millete yabancı bir azınlık" olarak değersizleştirdiği, dahası kesilip atılması gereken bir ur gibi algıladığı/algılanmasını sağladığı düşman figürleriyle, faşist popülizmin tipik örneğidir, *Vakit*. Bu popülizmiyle, milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı ideolojilerin çekim alanındaki alt ve alt-orta sınıfların reaksiyoner öfkesine hitap etmektedir.

12 EYLÜL SONRASI VE NEOFAŞİZMİN ÇEHRELERİ

12 Eylül rejimi, faşist ideoloji öğelerinin dolaşımını hızlandırmış, onlara meşruiyet kazandırmıştır. Bu rejimin aslî ideolojik zemini, *Atatürkçülüğün restorasyonu* idi. "Devlet otoritesine hürmet"i sağlamaya, "birlik ve beraberlik" nassıyla toplumsal homojenliği katılaştırmaya, itaatkâr yurttaş yetiştirmeye odaklanan bu restorasyonun, erken Cumhuriyet döneminin faşizan motiflerini 'geri çağırması' olağandı. Atatürkçülüğün muhtevası, cumhuriyetçi-muhafazakâr Devlet kültünün (Taşkın, 2001) yanı sıra, bu dönemde resmî milliyetçiliğe gitgide derinlemesine nüfuz eden milliyetçi-muhafazakârlığın etnosantrik, ırkçı saikleriyle doldu. Bir başka etken olarak, darbenin lideri ve sözcüsü Kenan Evren'in, sıradan faşizmin tohumlarını sulayan söylemini unutmamak gerekir. Evren, hayatın karmaşık sorunlarının kuvvetli bir elin müdahalesiyle çözülmesini özleyen 'küçük adam'ın "sallandıracaksın..." ahkâmına hitap eden söylemiyle, orta sınıf reaksiyonerliğiyle beraber sıradan faşizme de su taşımıştır. 12 Eylül rejiminin, belirli bir ideolojik muhtevanın ötesinde faşist *zihniyeti* serpilten bu iklimi, yeniden parlamenter rejime geçilen 1983 sonrası dönemde de bir *bakiye* olarak kalmıştır. Rejime yönelik tehdit algısının yükseldiği kriz anlarında, tertiplenen bayrak asma vs. kampanyaları, 12 Eylül'ün bu bakiyesinin devamlılığını sağlamaktadır.

12 Eylül Sonrasında Ülkücü Hareket

12 Eylül'ün MHP'ye muamelesi, Türkiye'de faşist hareket ve ideoloji hakkında ders vericidir. MHP yöneticilerinden Agâh Oktay Güner'in "fikri iktidarda, kendi zindanda bir siyasî heyetiz" sözü, son yirmi beş yılın en sık başvurulan siyasî vecizelerinden biri olmuştur. Gerçekten, 12 Eylül rejimi, MHP'nin kuşkusuz "milliyetçi-toplumcu düzen"e ilişkin programına değil ama "güçlü devlet" şiarıyla özetlenen yönetim anlayışına gayet yakındı. En önemlisi, komünistlere/devrimci sola karşı MHP'nin "ya tam susturacağız ya kan kusturacağız" sloganıyla gayet uyumlu bir devlet terörü uygulamıştı. Öte yandan, MHP ve ülkücü kuruluşlar hakkında bir dava açılmış, 10 ülkücü idam edilmiş, yüzlerce ülkücü militan işkence görmüş, birçok önder kadro 1980'lerin sonlarına kadar hapiste kalmıştı. Rejimin bu politikasının tek nedeni, "hem sol hem sağ anarşiyi/radikalizmi cezalandıran tarafsız yönetim" iddiasını meşrulaştırmak değildi. Yazının ilk bölümünde yaptığımız ironik uyarlamayı hatırlayalım: "Faşizm gerekirse, biz yaparız". Devlet –özellikle ordu-, bir gayrınizamî harp cihazı olarak kullandığı ülkücü hareketin *özerkleşmesinden*, hele (demagojik mâhiyette, "boş" da olsa) düzen karşıtı radikal sloganlarla *plebyen* bir toplumsal dinamiği harekete geçirmesinden, böylece kontrol dışına çıkmasından tedirgin olmuştur. 12 Eylül'ün MHP'yi tecziyesinin temel nedeni, budur.

MHP, önce Alparslan Türkeş sonra Devlet Bahçeli yönetiminde, 1983 sonrasında, bu tecziyeyle verilen derse uygun bir çizgi izledi. Program ve ideolojide, düzen-karşıtı (karşı-*devrimci*) hoşnutsuzluğu provoke eden radikalizm etmenleri törpülendi; devlete ve rejime sadakat öne çıktı, bununla beraber tedrîcen neoliberalizme ve merkez-sağa yaklaşıldı. Radikalizmin ananevî ideolojik malzemeyle soluk almaya devam ettiği alan, gençlik tabanında şiddet ve yıldırı pratiğinin de sürdürüldüğü, politik sosyalleşme mekanizmaları idi. 1980'ler/90'lar dönümünden itibaren, özellikle PKK ile yürütülen düşük yoğunluklu savaş sırasında yeni bir ivme kazanan bu dinamiğin canlı tutulması, resmî politikalar doğrultusunda bir rıza üretimi ve bu politikaların tavizsizliğini her an teyid etmek bakımından, rejim için de işlevseldi. MHP ve ülkücü hareket, bir yandan bu potansiyeli tavında tutarken, bir yandan da onu kontrol altında bulundurma yeteneğiyle, 12 Eylül öncesindeki 'hataya' düşmediğini göstermeye büyük önem verdi. Bu tutumu, medyada ve müesses nizam kamuoyunda MHP'ye itibar kazandırdı. Bir sivil savaşı tahrik edebilecek, pogromlara girişebilecek bir reaksiyon potansiyeline hitap eden (tarihsel olarak bizzat bu reaksiyonun kalıplarını döken) bir politik hareketin, bu potansiyelin dizginlerini bırakmıyor olmasının bir "sağduyu" örneği olarak kutlanması durumu, başlı başına *faşizan bir sinizme* işaret eder.

1996'da patlayan Susurluk Skandalı'nın[7] gördüğü hukuksal, politik ve ideolojik 'işlem', gerek ülkücü ideolojinin gerekse umumiyetle faşist zihniyetin meşruiyet temellerini çözümlemek açısından önemlidir. Hukuksal ve politik düzeyde bu skandalın 'geçiştirilmiş' olması, devletin istisnayı tanımlama ve istisna yaratma gücünün –ki Carl Schmittçi bakış açısından bizzat *devlet-olmanın* hükmüdür– keyfîliğini sorgulatmama iradesinin direncini gösterdi; bu direnç, hukuk devletini askıya alan faşistçe bir meşrulaştırmanın kapısının açık tutulması demekti. İdeolojik düzlemdeyse, küçümsenmeyecek ölçekteki kamuoyu fraksiyonları, Susurluk'un Abdullah Çatlı, Mehmet Ağar gibi simge isimlerini kahramanlaştırmaktan geri durmadılar. Dönemin Başbakan Yardımcısı Tansu Çiller'in ünlü "devlet için kurşun atan da, yiyen de şereflidir" sözü, küçümsenmeyecek bir itibar gördü. Bu hamâseti desteklemeyen merkez medyada hâkim olan tutum da, devletin bu gibi gayrınizamî operasyonlara

girişmesini olağan ve meşru buluyor, yalnızca bu "kirli işlerin" mahremiyetine halel getirilmemesi ve 'kriminalite'den devşirilen elemanların kontrolünün elden kaçırılmaması gerektiği üzerinde duruyordu. Sonuçta Susurluk Skandalı, yukarda Ahmet Kabaklı'dan aktadığımız: "içimizden yahu bir kabadayı çıkıp da şu adamı gebertse dediğimiz" durumları olağan ve meşru gören bir zihniyeti sarsmadı; dahası onu görünür kıldı, kendini coşkuyla ifade etmesine, üstelik mağdur kisvesine girmesine imkân verdi. "Devlet-Millet" çıkarı söz konusu olduğunda hukuksal sinizmin kısıtlamalarına karşı 'erkekçe' ihkak-ı hakkın meşruiyetine duyulan yatkınlık, aşağıda tekrar ele alacağımız *millî refleks* motifiyle birleşerek, normalleşti – veya normalliğini sürdürdü.[8]

1990'ların başında, İslâmcı referanslara dayalı bir radikal düzen karşıtlığıyla ülkücü hareketi "sivil, demokratik" bir dönüşüme uğratma misyonlarını birleştirme iddiasıyla MHP'den kopanların kurduğu Büyük Birlik Partisi'ne de kısaca değinelim. BBP, söz konusu misyonu fazla ilerlet(e)meden, merkez sağa 'taşınmaya' yönelen MHP'nin (en azından merkezî-resmî dilinde) ılımlandırdığı radikalizmi ikame etme stratejisine bel bağladı; böylelikle ülkücü hareketi "pasif" bulanları kendine çekmeyi umdu. Liderleri Muhsin Yazıcıoğlu, "millî refleks"i temsil iddiasıyla kışkırtıcı bir dil tutturdu. Özellikle Ülkü Ocakları'nın muadili olarak oluşturulan Alperen Ocakları, "Türk-İslâm Ülküsü" ideolojisiyle faşizan popülizmi tırmandırdılar. 2007 başında, Ermeni kimliğiyle büyük medya tarafından aylarca hedef gösterilen Hrant Dink'i öldürmeyi 'üstlenen' şebeke, BBP ve Alperen Ocakları çevresinden çıkacaktı.

Türkçülüğün Yeniden Keşfi

Bu fasılda üzerinde durulması gereken bir başka konu, gerek ülkücü harekette gerekse mücavir alanında yaşanan *yeniden-Türkçüleşmedir*. 1980'ler/90'lar dönümünde Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Türkdilli halkların yaşadığı Orta Asya devletlerinin ve Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanması, 80'lerde ülkücü hareket içinde bile görece tavsayan Turancılığın popülerleşmesini getirdi. Kürt meselesi etrafında giderek tırmanan milliyetçi ajitasyon, etnik Türk milliyetçiliğine ve ırkçılığına elverişli bir zemin oluşturdu. Bu ortamda, yine bizzat ülkücü hareket içinde marjinalleşmiş olan Nihal Atsız yeniden keşfedildi. Kitapları yeniden basıldı, 1990'ların sonlarından itibaren yaygınlaşan ırkçı-Türkçü internet sitelerinin hemen hepsinin ana gıdası onun metinleriydi. Atsız'ın ırkçılığıyla beraber, elbette, onun faşist fikirleri de revaç buldu. Nitekim söz konusu siteler arasında "Türk Nazi Birliği" adını taşıyan bile vardır! Türkçü Toplumcu Budun Derneği, internetteki etkinliği dışında, 2006 ilkbaharında "Sayın Irkdaşlarım" hitabıyla, İzmir'de "Kürt nüfusunun artışının durdurulmasını" talep eden bir imza kampanyası yürütmüştür. *Buduncu* söylemin 'yeniliği', Atsız'dan farklı olarak Atatürkçülüğe sistematik biçimde referans yapması ve tarihsel hamâsetten ziyade biyolojik ırkçı, 'genetikçi' bir "Üstün İnsan" mitosuna dayanmasıdır (Tozkoparan, 2007). Atsız'ın fikriyatının yeniden zuhuru, onun söyleminin *kentliliğiyle* de ilgilidir. Onun steril ırkçılığı ve dine mesafeli modernist metafiziği, 1930-80 arası yarım asrın taşralı milliyetçi-muhafazakâr kitlelerini yadırgatıyordu. 1980 sonrasının hızlı bir yeni kentleşme dalgası yaşayan Türkiyesi'nde, özellikle ikinci-üçüncü kuşaktır kentli olan orta sınıflar arasındaysa, onun ırkçılığının ve faşizminin sinik-küstah dili yabancılanmıyor, hatta 'cool' bile bulunabiliyordu.

SIRADAN FAŞİZMİN MECRALARI

Politik söylemlere, doktrinlere dayanan faşizm kadar, gündelik-kendiliğinden ide-

olojilerce taşınan *sıradan faşizm* de önemlidir. Sıradan faşizm, farklı politik ideolojileri yatay kesen zihniyet yapılarını yeniden üretir, böylece faşist ideolojilerin yankılanacağı bir zemin oluşturur. 1980'lerden itibaren, bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de sıradan faşizmin âmilleri güçlenmektedir.

Bu tehlikeli gelişmenin kaynağında, neoliberal deregülasyon sürecinin sınıfsal-toplumsal eşitsizlikleri artırırken, toplumsal ağları dağıtan, emek sürecini esnekleştirerek örgütsüzleştiren ve kayıt dışı hale getiren, böylece insanları tutamaksızlaştıran etkileri vardır. Örgütlü-kurumsal, düzenlenmiş bir emek sürecinin dışında kalan alt sınıflar yanında, düzenli-istikrarlı kariyer beklentilerinin kural olmaktan çıkmasıyla orta sınıflar da yeni tür bir proleterleşme süreci yaşıyorlar; böylece *deklase* olma hali kitleselleşiyor. Sosyo-ekonomik olduğu kadar sosyal-psikolojik güvencesizlik, tehdit algısı yükselmiş "küçük adam"lardan[9] oluşan bir "kütle toplumu" manzarasını ortaya çıkartıyor. Reaksiyoner öfkesiyle günah keçileri aramaya amâde "kütle toplumu"nun globalleşme çağındaki bir vasfı da "medya toplumu" olmaktır. Toplum tahayyülünün esasen medyayla dolayımlandığı, etkin olmanın medyada görünmeye koşullandığı, birçok zaman seyretme ediminin 'katılımı', insanî-toplumsal faaliyeti ikame ettiği bir durumdur bu. Toplumsal çözülme koşullarında arzuları kışkırtması ve gündem tayin gücüyle yüklendiği bu 'aşırı'-işlevle medya, "küçük adam" hınçlarını ve fantazmalarını besliyor. Medya, içeriğinden öte, bizzat formatıyla da sıradan faşizme enerji veren bir manipülasyon kaynağıdır: velveleye verici anonslar; özellikle görsel medyanın sözü şemalaşmaya, vulgerleşmeye zorlayan işleyişi; fikri/savı çarpıcı kılma, stilize etme zorlaması; velhâsıl *anti-entelektüalizmi*; zihinleri ve hayat ritmini, dışına çıkılması tasavvur edilemeyecek bir 'normalliğe'/rutine rapteden yayın akışı düzeni; ve tabii anonim, atomize bir deneyim içinde ilişki kurduğu izler-kitlesine homojen bir "kütle"-şuuru zerk etmesi...

Türkiye'de, kütle ve medya toplumunun global çehresini 'kazanmanın' sancısı, 1980'lerin ortalarından itibaren süregiderek kangrenleşen Kürt Meselesi, 1990'ların sonlarından itibaren de Avrupa Birliği'ne katılma sürecinin beraberinde getirdiği sert politik çatışmaların sarsıntılarıyla birleşmiştir. Kürt ve Avrupa/Batı Meseleleri, yaşanan ekonomi-politik sorunların ve toplumsal "yozlaşma" veya tehdit algılarının, millî birlik-beraberliğe yönelik tehdit ve bölünme kaygılarına tercüme edilmesine elvermiştir. Bu ortamda, 1990'ların ortalarından itibaren, sıradan faşizmin tezahürlerinin çoğaldığını görürüz: Şenlikli bir gösterisellikle edâ edilen ergen-(erkek-)çocuksu milliyetçi fanatizm âyinlerinde dışavuran patetizm; sağ-sol yelpazesini yatay kesen ve her türlü mülahazayı sadakat talebiyle boğan bayrak-marş-simge-tören düşkünlüğü; "bizden" olmayana dönük, empati ve iletişim ihtimalini asgariye indiren paranoid kuşku ve komplocu açıklamalara gösterilen marazî ilgi; tinerciler, travestiler vd. "tehlikeli", "sapkın" gruplara dönük tenkilci fanteziler; gündelik dilde, medyanın kâh 'estetize edip' kâh argoyu ipinden kopartarak çoğalttığı ırkçı ve aşağılayıcı kalıplar; sembolik ve fiilî linç orjileri; narsistik mağduriyet sızlanması içinde her an öççü-kısasçı saldırganlığa yatkınlık hali, tahrik olmaya amâdelik; şiddet ve 'ihkak-ı hak' patlamalarına yatkınlık ve bunlara gösterilen şehevî ilgi; tefekkürü ("entelliği") tekinsiz bulan "küçük adam" yalınlığını ve bununla beraber cehaleti güzelleyen popüler-popülist söylem...

Tasvir ettiğimiz sıradan faşizm etmenleri, anonim, fragmanter, spontan (kendiliğinden, anlık) ve çoğuldur. Ülkücü mahfillerde olduğu gibi, Atatürkçü, İslâmcı hatta "solcu" kimlikli muhitlerde

ve tabii "sıradan vatandaş" kütlesinde de rastlayabiliriz bu belirtilere. Ayrıca, sıradan faşizm etmenlerinin, "psikolojik harp" 'konsepti' çerçevesinde, kriz idaresine yardımcı bir vasıta olarak devletin asayiş aygıtınca manipüle edildiğini söylemek, komplocu bir açıklama olmayacaktır. Murat Belge (2006: 199) bu yönelimi, toplumdan yalıtılan ve iktidar konumu sarsılan *patrisyen* faşistlerin (devletlü elitin) sokak faşizmini körüklemesi ile açıklamıştır. Bu yeni bir durumdu: devletçi-milliyetçi ve devletlü elitin, o zamana kadar 'lüzumu halinde' dolaylı bağlantılarla kullanılacak bir başıbozuk güruh gözüyle gördüğü unsurlarla daha yakın ilişkiye geçmesine, alışverişe girmesine yol açtı. 2007 Ocak'ındaki tutuklamalarla ortaya çıkan "Ergenekon" çetesi, emekli subaylardan MHP'den dışlanmış ülkücülere ve çetenin yazışmalarındaki ifadeyle "sokakta başıboş gezen gençlere" uzanan bu ilişki ağını ortaya koydu. Böylesi ilişkilerin yarattığı iklim kuşkusuz, devletin bekası önceliğiyle meşrulaştırılan 'istisna hali'ni yaygınlaştıran hatta neredeyse süreğenleştiren faşizan zihniyetin serpilmesine katkıda bulunmuştur.



1997'den beri MHP genel başkanı olan Devlet Bahçeli. MHP onun döneminde de, "milliyetçi-toplumcu ekonomi görüşü"nden bahsetmekle beraber neo-liberal çığıra uyum sağlamayı sürdürdü. Türk siyasetinin merkezi MHP'ye doğru kayarken, Bahçeli MHP'yi bir merkez partisi olarak da yeniden "önemli" bir siyasal aktör biçiminde tarif etmeyi başardı.

2000'lerin ortalarında birçok linç vakasının, devlet ve hükümet yetkililerince (onların yanı sıra parlamentoda ana muhalefeti oluşturan CHP yöneticilerince), yukarda ele aldığımız *millî refleks* tezine müracaatla hoş görülmesi de, söz konusu 'konsept'in açık bir örneğidir. Birkaç örnek saymak gerekirse; İstanbul'da ABD'nin Irak işgaline karşı pankart açan öğrencileri, Trabzon ve Adapazarı'nda hapishanelerde tecride karşı imza toplayan sosyalist tutuklularla dayanışma aktivistlerini, Adapazarı'nda Ahmet Kaya'nın resmi olan tişörtle gezen Kürt inşaat işçilerini hedef alan linç girişimleri yetkililerce "vatandaşlarımızın millî hassasiyeti"yle açıklanmıştır. Linci meşrulaştırmanın doruğu: İstanbul Emniyet Müdürü Celalettin Cerrah'ın Hrant Dink cinayeti hakkında "Siyasî yönü olmayan, millî duygularla işlenmiş" sözlerini telâffuz etmesidir. "Millî hassasiyetlerin" –yeri geldiğinde dinî, ahlâki ve "şeref"le ilgili başka hassasiyetlerin– 'rencide' olduğunun varsayıldığı durumlarda tahrik olmayı neredeyse bir hak statüsüne yükselten, tahrik olanın saldırganlığını neredeyse bir doğal âfet olarak kaçınılmazlaştıran bakış, sıradan faşizmi okşamaktadır. 2006'da Malatya'da üç Protestan misyonerin vahşice öldürülmesi olayının, bu kez resmen değilse de örneğin internet ortamındaki yorumlarda –açıkça sahip çıkılıp kutlayanların yanında!– misyonerlerin "Müslüman mahallesinde salyangoz satarak" ahaliyi tahrik ettikleri gerekçesiyle 'hafifletilmesi', tahriki doğallaştıran bakışın vahim bir ürünüdür.

Internet ortamı, örgütlü ve ideolojik faşizmin yanı sıra, sıradan faşizmin de

müstesna bir mecrasıdır. Hem mail/yazışma grupları, hem gazetelerin internet nüshalarında okuru 'aktifleştirme' yanılsamasına sokan kısa yorum yazma imkânı, faşizan bir dilin ve zihniyet kalıplarının dolaşımını çoğaltmaktadır. Bu mecralarda, maçist, saldırgan ve dayatmacı, sloganvârî, egosantrik, kalıp yargılarla örülü, anti-entelektüalist bir dilin hâkimiyeti vardır ve "düşünme"nin, "argümantasyon"un yerini çoğunlukla komplo teorileri almaktadır (Cantek, 2007). Faşist zihniyet kalıplarını gündelik ideoloji içinde içselleştirmiş katılımcıların bu mecradaki temsil oranının yüksekliği kuşkusuz onların hem 'çokluğuyla' hem 'ataklığıyla' ilgilidir. Ama bunun yanında, internet sosyalleşmesinin (bunun yaygın biçimlerinin) faşist zihniyeti teşvik –ve tahrik!– eden yapısal niteliklerine de dikkat etmek gerekir: Takma isimle, tanınmadan, en azından gıyaben 'atıp tutabilmenin', nefret ve hınç ifadelerini geminden boşaltması gibi... Yazılı kültürün kurallarını boşlayan internet gramerinin, "ağzına geldiği gibi söylemenin" önünü açması, böylece sözümona "samimiyet" adına anti-entelektüalizmi desteklemesi gibi... İnternet sitelerinde yer alan anketlerin, mütehakkim plebisiter mantığı pekiştirmesini de ("Karşı mısınız değil misiniz?", "Kınıyor musunuz?", "Yasaklanmalı mı yasaklanmamalı mı?") ekleyebiliriz.

Sıradan faşizm potansiyelini tahrik eden veya 'işleyen' kanaat önderlerine de değinelim. Büyük basında, "küçük adam"ın reaksiyoner öfkelerine, "sallandıracaksın..." ahkâmına hitap eden fıkra yazarlığı her zaman varolmuştu. 1970'lerde bu üslûbun 'başarılı' temsilcisi, sıradan faşizm etmenlerini antikomünist milliyetçi-muhafazakârlığın lügâtıyla birleştiren Rauf Tamer'di (Bora, 2007b: 165 vd.). 80'lerden itibaren Emin Çölaşan, özellikle "bölücülük" ve "şeriat" tehditlerini hedef alan yayınıyla, bu tipin en etkili örneğidir. Yukarda *Vakit* örneğinde özetlediğimiz ideolojik tutumun laik-ulusalcı versiyonuyla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz: Komplo teorilerinden ziyade "ihanet-hıyanet" motifine ağırlık vererek, "hainliği" (özellikle "entel"lerinkini) tuzu kuru, konforlu yaşamla özdeşleştiren bir imge kurarak, yanlış/tehlikeli/zararlı politik tutumları şahsiyet zaafıyla veya 'arkasındaki' bir maddî menfaatle 'açıklamaya' çalışarak', aşağılayıcı, karalayıcı, hedef gösterici bir nefret dilini geliştirmiştir. Çölaşan'ın "gerçekleri söylüyor" efekti yaratan "belgeciliğine" mukabil; 2000'lerin ortasında çok okunan köşe yazarları arasına giren Yılmaz Özdil sinik-sarkastik bir edâyla, "sokaktaki adam"ın –onun faşizan dürtülerinin– yalın-'dürüst' mantığına hitap eden bir dobralık mitosuyla temayüz etmiştir. Büyük basın dışında, daha çok genç okurların/izleyicilerin kulak verdiği Nihat Genç, gariban/saftemiz ve mağdur "Anadolu çocuğu" romantizmiyle ve plebyen-maçist öfke diliyle, yer yer 'sol' motiflere de müracaat ederek, yabancılaşmış/gayrımilli/züppe "yukardakiler"e reaksiyonu işler.

2000'lerin ortalarında sıradan faşizmin yaygınlaşmasının yeni bir fenomeni ortaya çıkmıştır: laik, şehirli, tahsilli orta sınıflar arasında, ulusalcı söylem üzerinden sıradan faşizmin yaygınlaşması. "Ulusalcı" duyarlılığı teyakkuza geçiren tehdit algıları: AKP iktidarından ötürü şeriat kaygısı, Türkiye'nin AB üyeliğine uyumlanması sürecinden ötürü ulus-devlet egemenliğinin altının oyulması kaygısı, Kürt meselesiyle ilgili ülkenin bölünmesi kaygısı ve bütün bunları birleştiren tehdit kaynağı olarak, Türkiye'yi istikrarsızlaştırmayı hedeflediği düşünülen "emperyalizm"dir. İstiklâl Harbi öncesi koşullarıyla benzeştirilen bu tablo, altın çağ olarak mitleştirilen o dönemin (ve erken Cumhuriyet döneminin) figürlerinin, motiflerinin, mefhumlarının (Vahdettin, Damat Ferit, mütareke basını, işbirlikçi azınlıklar, kapitülasyonlar...) birebir bugüne

uyarlandığı bir halet-i ruhiyenin uyandırılmasına zemin hazırlamıştır. Millî beka uğruna *savaş* halet-i ruhiyesi, politik hasımları düşmanlaştıran ve etnisist, ırkçı karalamalardan, aklını komplo teorilerinin irrasyonel otomatizmine emanet etmekten sakınmayan zihniyet kalıplarını, yakın zamana dek bunlara uzak duran laik-cumhuriyetçi çevrelerde ciddi biçimde yaygınlaştırmıştır. Bu gelişmenin arkasında, tahsilli, şehirli, laik zümrelerin kendi sınıfsal konumlarıyla ilgili bir tehdit algısı yatmaktadır. Neoliberalizmin nüfuzuyla beraber bir yandan tüketime (ve "Batılı hayat tarzına") kışkırtılırken bir yandan da istikrarlı kariyer beklentileri ve toplumsal konumları gitgide sarsılan[10] (ve Türkiye'nin onca öykünülen ve onca benzenmesi başarılan Batı tarafından dışlandığını düşünen) bu zümrelerin güvensizliği; AKP'yle beraber İslâmcılık kökenli rakip bir orta sınıf elitin yükselmesiyle katmerlenmektedir (Bora, 2007d). Bu tehdit algısı, bu transferi teşvik eden ideolojik kalıp ve mecraların kolaylaştırıcılığıyla, sosyo-ekonomik kaygıların etnik ve kültürel kimlik davalarına aktarılmaktadır. Taşralı (veya taşra kökenli) geleneksel alt-orta sınıf tabanına oturan 'eski' faşizm potansiyelinden farklı olarak; yeni bir proleterleşme sürecine maruz kalan şehirli, tahsilli modern orta sınıflar tabanına oturan yeni bir faşizm potansiyelinin ifadesidir bu. Ve bu, sıradan faşizmin yayılımını genişlettiği gibi, rejim ve politik hareket düzeyinde faşizme de yeni menfezler açan bir potansiyeldir (bkz. Özatalay, 2007). ❐

DİPNOTLAR

1 (Sevinç 1977). *Ülkücüye Notlar*'ın yazarı Necdet Sevinç, 1960'lardan günümüze uzanan üretimiyle, Atsız'ın bir vulgerizatörü –üslûpça: Atsız'la Serdengeçti'nin kırması– sayılabilir (Bora ve Can, 2007b: 92-3).

2 O dönemde, kısaltması NAZİ olan, "Nasyonal Aktivitede Zinde İnkışâf" gibi 'istismara' iyicene müsait uç gruplar da türemişti!

3 Recep Tayip Erdoğan'ın 1997'de İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı iken yaptığı bir konuşmada okuduğu ve mahkûm olmasına yol açan şiir: "Minareler süngümüz kubbeler miğfer/ Camiler kışlamız, müminler asker...", bu siyasal kültürün örneğidir.

4 http://www.psakd.org/dakika_dakika_sivas_olaylari.html

5 *Akit* gazetesi, 1993 sonlarında yayımlanmaya başladı. 1990'ların sonunda mahkûm olduğu –ve ödemediği– tazminat bedellerinin büyük miktarlara ulaşması üzerine, tüzel kişiliğini değiştirerek *Anadolu'da Beklenen Vakit* adını almıştır.

6 Gazetenin özellikle nefret ve hakaret dilini şehvetle kullanan yazarları Abdurrahim Karakoç, Hasan Karakaya, Hüseyin Üzmez, 1960'lar ve 70'lerin antikomünist neşriyatında yer almışlardı. Üzmez ve Karakoç MHP'ye yakındılar. Üzmez 1952'de (Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'sunca "dönme" olarak damgalanarak hedef gösterilen) Ahmet Emin Yalman'a suikast düzenlemiş ve hapis yatmıştı.

7 Bu olayda, ülkücü cinayet hükümlülerinden oluşan çetelerin, devletin gayrınizamî operasyonlarında kullanıldığı, onların da kendilerine tanınan imkân ve imtiyazları yine kimi devlet görevlileriyle müşterek, "çıkar teminine" dönük işlerde kullandıkları ortaya çıkmıştır.

8 En popüleri *Kurtlar Vadisi* (Bora, 2007c), sonra *Sağır Oda* olmak üzere çok izlenen birçok televizyon dizisi, şiddeti ve ülkücü kökenli mafya adâbını estetize etmek yanında, söz konusu normalleşmeye katkıda bulunmuştur.

9 Wilhelm Reich'ın, faşizmin propaganda ve kitle ruhuna nüfuz stratejisini incelediği ünlü risalesi, *Dinle Küçük Adam* adını taşır. *Küçük Adam*, proleterleşme, yalnızlaşma ve değersizleşme kaygısı taşıyan ve bu korkusundan kaynaklanan saldırgan güdülerini Yahudilere/komünistlere yöneltmesi sağlanan orta sınıf bireyini temsil eder.

10 Bu bakımdan özellikle 2001 ekonomik krizinin travmatik bir etkisi olmuştur.

Türkiye'de Siyasî Şiddetin Fikrî Kaynakları

HAMİT BOZARSLAN

Bazen ivme kaybetse de, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren kitlesel şiddet olgusu[1] Türkiye'nin gündeminden hiçbir zaman düşmedi. Buna rağmen şiddet konusunda güvenlik merkezli yaklaşımların ötesine giden empirik ve teorik çalışmaların sayısının parmakla sayılabilecek kadar az olduğunu söyleyebiliriz.[2]

Türkiye'nin siyasi kültüründe İngilizcedeki *coercion* ve *violence* anlamında şiddet olgusunu besleyen ya da meşrulaştıran fikri kaynakları ele alan bu makaleye, genel olarak şiddet konusunun anlaşılmasını kolaylaştıracak bir notla başlamam ve bu olgunun tahlilinde "marj" ve "sübjektivite rejimleri" kavramlarının önemli bir rol oynadığını belirtmem gerekli.[3] "Marj" kavramını sosyal ve ekonomik marjinalite ya da "çevre" anlamında değil, bir toplumda genel bir geçerlilik gören, ya zor mekanizmalarıyla dayatılmış ya da içselleştirilmeleri yoluyla yeniden üretilen anlamları reddeden, onlar yerine radikal kognitif kopuşları dayatan sosyal aktörler ve kategoriler olarak kullanıyorum. Tarih boyunca marjların sadece hegemonik söylem ve anlamlarla değil, aynı zamanda muhalif anlam ve davranışlarla da önemli kopuşların aktörleri olduğunu görmekteyiz. Örneğin, İslâmcılık tarihinde son derece önemli bir kopuşa yol açan ve ilk nüvesinin "zenginlerin radikalizmini" temsil ettiği el Kaide'nin Ortadoğu toplumlarının marjlarından geldiğini görmekteyiz.

"Sübjektivite rejimi" ise, bir şiddet olgusunu neredeyse kendiliğinden meşrulaştıran ve şiddetin tarzını belirleyen bir hisler, semboller ve anlamlar birliği olarak tanımlanabilir. Bir örnek vermek gerekirse, Filistin'deki Birinci İntifada (1987-1993) pozitif bir sübjektivite rejiminin ürünüydü. Yozlaşma ve ihanetle eşdeğer görülen geçmişin silinmesi ve Filistin devletinin kurulması için, "bugün"ü bir fedakârlık dönemi olarak değerlendirmek zorunluydu. Bu nedenle, bu başkaldırının silah olarak tanklara karşı taşları kullandığını görmekteyiz. "Şehitleşme" (*istişadh*) mefhumunu icad eden ikinci İntifada (2000-2004/5) ise, "bazır"ın ortadan kaldırılmasını, dolayısıyla, dünün ve yarının ve her ikisini de belirleyen hâkimiyet ilişkilerinin ve ihanetin yok edilmesini hedefleyen, son tahlilde nihilist bir şiddete yol açan negatif bir sübjektivite rejiminin damgasını taşımaktaydı.

Türkiye'deki şiddetin tarihinde de hem marjların hem de sübjektivite rejimlerinin önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. 1970-1973 *foco*culuğu, 1975-1980 "şiddet dönemi", PKK'nın başkaldırısı, günümüzde "ulusalcı" çevrelerdeki şiddete kayma eğilimi, öncelikle marjlarda beliren radikal kopuşların gençliğin ya da toplumun bir kısmında kabul görmesi, onları mümkün kılan öznelliklerin belli katmanlarda hâkim olmasıyla açıklanabilir.

Bu nedenle, araştırmanın, sadece bu dizinin ruhuna sadık kalmak için ele alacağım şiddeti meşrulaştıran söylemleri değil, aynı zamanda, şiddete kayışın *somut* süreçlerini, mekânlarını ve zaman dilimlerini de ele alması zorunludur. Bu süreçlerin tahlili ise, bir doktrinin ya da dinin şiddeti mümkün, bazı hallerde de *nas* kılmasının kendi başına şiddete geçişin nedeni olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Bir doktrinin ya da bir di-



Politik ajitasyonda, düşmanı adeta şeytanlaştıran ve bunun meşruiyetine sığınarak kötülüğe karşı yapılacak eylemin perrasızlık boyutunu mazur gösteren bir dil, siyasal şiddetin besleyicilerindendir. Kukladan, bayraktan hıncını almakta beis görmeyen, bunu bir boşaltım mekanizması olarak kabul edenler, yeri geldiğinde "gerçek" şiddete de kapıyı aralarlar.

nin mukeddesleştirilen referansları, ancak, değişik nedenlerle başlayan şiddete kayış sürecini *post facto* radikalleştiren faktörlerden biri olarak değerlendirilebilir. Misalen, solun 1960'ların ikinci yarısında dünyanın birçok ülkesinde şiddete başvurması, sol düşüncenin radikal referansları ile değil de, Pentagon mahreçli "kontrgerilla" stratejisinin birçok ülkede aynı zamanda uygulanmaya konulmasının doğurduğu tepkiler, dünya çapında sol hareketler arasında yaşanan etkileşim ve taklit olguları ve her ülkenin içinde bulunduğu somut koşullarla açıklanabilir. İslâmcılığın 1980'lerde şiddete kayması ve askerî anlamında cihadı İslâm'ın altıncı şartı olarak değerlendirmesi de bu tür faktörlerle açıklanabilir. "Marksizm-Leninizm", dinî naslar ya da Seyyid Kutb'un ve Abdülselam Farac'ın öğretileri, şehit ve intikam temelli kolektif bir militanlık hafızası ve tarih okunuşu, ancak başlayan bir muhalefet sürecini radikalleştiren ve ona sorumluları tarafından sorgulanmayan bir meşruiyet kazandıran olgular olarak kabul edilebilirler.

SON DÖNEM OSMANLI MİRASI

Osmanlı siyasî kültüründe adalet mefhumu gibi, zor anlamındaki şiddet de önemli bir rol oynamaktadır.[4] Bu makalede Şerif Mardin'in "zimnî mukavele"[5] olarak adlandırdığı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer imparatorluklarla paylaştığı şiddete kayışı ve zora başvuruşu sınırlayan siyasî mühendisliğe değinmeyecek, 1876'da Sultan Abdülaziz'in katlinin Osmanlı geleneğinde bir kırılma noktası olarak değerlendirebileceğini söylemekle yetineceğim.[6]

Bu cinayet, devletin bekasını sağlamak amacıyla ve yeniçeriliğin kanlı tasfiyesi pahasına oluşturulan askeri ve sivil entelijensiyanın, sultanı ve bürokrasiyi devletin kurtarılmasının önünde bir engel olarak değerlendirdiğini, klasik anlamda "kul" olmaktan çok "efendi" olmaya soyunduğunu göstermekteydi. Büyük bir ölçüde Tanzimat'a karşı muhafazakâr bir restorasyon niteliğini taşıyan II. Abdülhamit döneminin (1876-1909) bu süreci tersine çevirmekte başarılı olamadığını, misyonunu

devlete itaatte bulan bir elit yetiştiremediğini söyleyebiliriz. Tam aksine, 19. yüzyılın sonlarına doğru, sürgündeki Genç Türk çevrelerinde iktidara karşı şiddetin, devletin ve milletin "kurtulmasının" bir koşulu, sosyal ve siyasi değişimlerin sağlanmasını mümkün kılabilecek bir teknik, bazı hallerde de, kendi başına bir program olarak tanımlandığını görmekteyiz.

"BATILAŞMA", İTTİHAT VE TERAKKİ VE ŞİDDET

Bu gelişimi öncelikle, Batılılaşma süreci ile bir arada ele almak zorunludur. "Diğeri"nin tarihini tek evrensel tarih olarak kabul eden Batılılaşma, her şeyden önce, bürokrasinin ve yeni bir elitin kendine ve cemiyete karşı uyguladığı şiddetle özdeşleşmekteydi. Batılılaşma, aynı zamanda, Genç Osmanlı, daha sonra da Genç Türk çevrelerinin hem Fransız İhtilali ve diğer ihtilalci kalkışmaların miraslarından etkilenmeleri hem de Avrupa devletlerinin bunlara karşı geliştirdikleri ve devlet zorunu da içeren muhafazakâr cevapları sahiplenmeleri anlamına gelmekteydi. Dava ve millet adına hareket eden bu yeni elit, aynı anda, devlete *karşı* şiddete ve devlet *adına* zora başvurmayı meşru görmekteydi.[7]

Muhalefet dönemi Genç Türk hareketleri genel olarak muhafazakâr, "avama kan göstermek"ten korkan",[8] bu nedenle de uzun bir dönem her türlü ihtilalci yöntemе başvurmayı reddeden hareketler olarak ortaya çıkmaktadırlar.[9] Bununla birlikte, Genç Türk muhitlerinde, en azından söylemsel düzeyde, "kan bayramı" ya da "bombanın patlatılması ve Abdülhamit'in vücudunun parçalanması"[10] tahayyülünün mevcud olduğunu, aileye "ihanet" eden "Baba"nın, yabancı olarak kabul edilen Ermeniler tarafından değil de, aile üyeleri olan Müslümanlar tarafından öldürülmesi gerektiğinin altının çizildiğini[11] belirtmek gereklidir. Bu nedenle, II. Abdülhamit'le birlikte bir dizi yüksek dereceli subay ve bürokratın da görevden alınmasını içeren 1908-1909 "inkılabı", Türk ve/ya Müslüman olarak tanımlanan "ailenin", genç "asker"de tecessüm eden bir "Baba" siması etrafında yeniden kurulması anlamına gelmekteydi.

Hemen hemen tümüyle "Komitacılık"la özdeşleştirilebilecek, ilham kaynaklarını değilse de aksiyolojik felsefesini Balkan ve Ermeni komitalarına borçlu olan, bunlarla hem düşmanlık hem de silah arkadaşlığını paylaşan son dönem Genç Türk ihtilalciliği, Osmanlı bürokrasisinin belirleyici unsurlarından olan devlet içi dengeler ve kontrol mekanizmalarını yıktı; ama devletin mukaddesiyeti ve sorumsuzluğu prensibini devam ettirdi. Yeni bir "elit"in tekeline aldığı ve büyük ölçüde İttihat ve Terakki'nin gizli organları tarafından kontrol edilen devlet, artık *Nizam-ı Alem* adına değil, milliyetçilik, Türklüğün tarihsel misyonu ve sosyal-Darwinizm adına zora başvurmaktaydı. İttihat ve Terakki, özellikle çöküş dönemi romantizmlerine has olan, ihanet, mistisizm ve iradecilik sarhoşluğundan oluşan bir sübjektiviteye sahipti. Kendisini "ruh-ı devlet" olarak gören ve yüzden de iktidardan düşmeyi tahayyül bile edemeyen[12] İttihatçılık, milleti var olan halktan ayrı, kendisinde tecessüm eden ezeli ve ebedi bir meta-kategori olarak tanımlamakta, hükümet darbesini, zoru ve gerekirse iç savaşı "milletin bekası" kaygısı ile meşrulaştırmaktaydı. Totaliter olmamakla beraber, cemiyet, Hannah Arend'in totaliter teşkilatların hususiyetlerinden biri olarak kabul ettiği[13] hem açık hem de gizli bir yapıya sahipti. Cemiyet'in *Bomba* ya da *Süngü* gibi isimler taşıyan yayın organları, ihtilalin düşmanlarının "kellelerini koparmaktan zevk aldığını" ve "Neron kadar sert olduğunu"[14] dile getirmekte ve bir norm ve aksiyoloji olarak zorun siyasetin temeli olarak algılandığını göstermekteydiler.

İttihat ve Terakki'nin bir şiddet teorisi üretebildiğini söylemek zor; bununla birlikte, İttihatçı söylemde, sembolik düzeyde şiddete göndermede bulunan terim ve kategorilerin son derece önemli bir rol

oynadığını ve mukaddesleştirildiklerini görmekteyiz. Bu nedenle, klasik anlamıyla "mülk" olarak görülen İttihatçı devlet, hem bir organ, hem de, Teşkilat-ı Mahsusa misalinin de gösterdiği gibi, iktidar sahiplerinin paralel çeteleri olarak, zor kullanma hakkına talip olmaktaydı.

CEMAATTEN MİLLETE

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde şiddeti belirleyen ikinci süreç ise, "toplum"un *most favored lord*'lar tarafından temsil edilen değişik kategorilere bölünerek yönetilmesine dayanan iktidar mühendisliğinden ve bunun ayrılmaz bir parçası olan klasik cemaat sisteminden çıkış ve milliyetçilikle bağlantılıydı. II. Abdülhamit döneminden itibaren, "cemaat", milletin kurulmasına elveren bir harç olarak görülmekte, daha önce kendi varlığını toplum-üstü konumuyla mukaddesleştiren "merkez" ise, artık bir cemaatin diğer cemaatler üzerindeki hâkimiyetini sağlayan bir "devlet" olarak algılanmaktaydı.[15] Osmanlı siyasi literatürüne ve pratiğine "milleti-i kahire" kavramını getiren bu yeni yaklaşımda, "ekalliyet"ler muhtemel iç düşmanlar olarak görülmekteydiler.[16] Bir etnisite olarak Türklük, zaman zaman da Türklükle bir arada ele alınan İslâmlık, ekalliyetlerden oluşan "aristokratik" sınıf ve etnik gruplar tarafından[17] ezilen bir millet ve bir sınıf olarak görülmekte,[18] "ekalliyet"lere karşı şiddet de bir "kurtuluş" olarak nitelendirilmekte ve bu nedenle etik olarak sorunsuzlaştırılmaktaydı. Fuat Dündar'ın "demografik mühendislik" üzerine çalışmaları,[19] 1915 Ermeni soykırımının bu yaklaşım ele alınmadan izah edilemeyeceğini göstermektedir. Gün Zileli'nin haklı olarak bir iç savaş olarak tanımladığı[20] ve 1921'e kadar çeteler ve *Teşkilat-ı Mahsusa*'nın devamını oluşturan *Umum Alem-i İslâm İhtilal Teşkilatı, Karakol, Müdafaa-i Milliye (Mim-Mim)* gibi İttihatçı yeraltı teşkilatları[21] tarafından yürütülen İstiklal Harbi, bu sosyal-Darwinist yaklaşımı hem fikir hem de icraat sahalarında yeniden üretti ve siyasî kültürün sorgulanmayan bir gerçeği olarak geleceğe miras bıraktı.

"GAFLET, DELALET VE HATTA HİYANET"

Kemalizm döneminde tümüyle ayrı bir rejime tâbi tutulan Kürt bölgelerinin dışında, devlet zorunun yoğunluklu olarak 1925'te "irtica"ya,[22] 1926'da Kemalizmin dışında kalan İttihatçılara ve muhaliflere,[23] 1930 "Menemen Olayı"ndan sonra tarikatlara karşı kullanıldığını,[24] 1934'te ise Trakya Yahudilerinin şiddete maruz kaldığını görmekteyiz. Recep Peker'in Kemalist ihtilalin diğer ihtilallere nazaran daha fazla zor kullanmak zorunda olduğunu yazmasına rağmen,[25] rejimin zora başvurmayı kaçınılmaz kılacak yoğun bir direnişle karşılaşmadığı[26] ve totaliter bir sisteme geçme imkânına sahip olmadığı[27] söylenebilir.

Bununla birlikte, iki nedenle, İttihatçılığın devamını oluşturan Kemalizmin oluşmasında zor kavramı belirleyici bir rol oynadı. Bunlardan ilki, özellikle 1930 sonrası "üçüncü dönem Kemalizmi" olarak tanımlayabileceğimiz doktrinleşen Kemalizmin[28] devlet-millet-medeniyet-ihtilal kavramlarını neredeyse tek bir anlamlar bütünü olarak algılaması ve bunları *Kadro*'nun "ihtilal"in devamlılığı için bir zorunluluk olarak gördüğü "iç düşmanlara"[29] karşı sembolik bir şiddet aracı olarak kullanmasıdır. "Tarihten önce varolan ve tarihten sonra da varolacak" milleti mevcut olan halktan tümüyle ayrı bir kategori olarak algılayan Kemalist tarih okunuşu, "İstiklal Harbi"ni Türklüğün diğer "unsurlara" karşı zaferi, Kürt ayaklanmalarının bastırılmasını ise ırk ve sınıf olarak ezilen "Türklüğün" "feodal" bir sınıf olan ve "zehirli nefes taşıyan" "Kürtlüğe" karşı zaferi[30] olarak görmektedir. Aynı şekilde, Tek Parti iktidarı ve 1926 tasfiyesi, Kemalizmin, aralarında demokrasinin de olduğu diğer siyasî formüllere karşı zaferi olarak tanımlanır. Batıcılık ve la-

iklik ise, meta bir kategori olarak algılanan "millet"in halka oranla üstünlüğünü ilan eder ve gerektiğinde "medeniyetin başkalarına kılıç zoruyla" öğretileceğini[31] gösterir. Celal Bayar, kurduğu "ihtilalci" rejimi daimi bir savaş düzeni olarak gören Kemalizmin temel prensibini, haklı olarak, şu şekilde özetlemektedir: "Taraf olmayan bertaraf olur".[32]

İkinci olarak, Kemalizm üç safhalı, her safhası millî hikâyenin tümüne göndermede bulunan ve neredeyse kritik olarak tanımlayabileceğimiz bir tarih okumasına dayanır: Türklüğün adil bir şekilde dünyayı yönettiği bir "masumiyet" dönemi, yönetilenler (Hıristiyan gruplar, Balkan Müslümanları, Araplar) ve yönetenlerin (neredeyse ayrı bir etnik grup olarak görülen "çöküş dönemi" Osmanlılığı) ihanetiyle belirlenen bir azab dönemi ve nihayet iç ve dış düşmanlara ve hainlere karşı verilen bir savaşla, dolayısıyla kurucu bir şiddetle mümkün olan bir kurtuluş dönemi.

Ne var ki, Kemalizm, "kutsal isyan" olarak tanımlanan[33] kurucu şiddetini ve "kurtuluş"u misyonunun son sahifesi olarak addetmez. Tam tersine, *Nutuk*'un son sayfasında çizilen kıyamet senaryosu, geleceğin büyük bir teyakkuz gerektireceğini, "Cumhuriyet"in yeniden batış noktasına gelebileceğini (hatta kaçınılmaz olarak geleceğini) öngörür ve "gaflet, delalet ve hatta hiyanet"in siyasetin ve millî varlığın belirleyici semantik kategorileri olduğunu hatırlatır. Siyasî kültürün "Schmitt"leşmesi olarak tanımlayabileceğimiz bu olgu, aynı zamanda toplumun "zinde kuvvetlerinin" ve özellikle de gençliğin meşruiyetini milletin bekasında bulan bir şiddete başvurmasını mümkün, hatta zorunlu kılar. Şerif Mardin'in yıllar önce belirttiği gibi, 1960'lı yıllarda gençlik hareketlerinin Kemalizme sarılmasında, Kemalist siyasî kültürün millet adına şiddeti kendiliğinden meşru olarak görmesi son derece önemli bir rol oynamaktaydı.[34] THKO gibi radikal bir teşkilatın üyeleri bile, şiddete başvuruşlarını, kısmen de olsa, Mustafa Kemal'in Bursa nutkuna atıfta bulunarak savunmaktaydılar: "İnkılapların ve rejimin sahibi ve bekçisi" olan gençlik, bunlar zayıf düşünce "bu memleketin polisi vardır, jandarması vardır, ordusu vardır, adliyesi vardır demiyecektir, hemen müdahale edecek ve kendi eserini koruyacaktır."[35]

CUMHURİYET'İN "MİLLİ AİDİYET" DENKLEMİ

Kemalizmin "ihanet" teması üzerine inşa ettiği korku kültürünün, 1950'lerden itibaren siyasetin, aynı anda, hem bir konsensus hem de bir disensus olarak algılanmasının önünde en önemli engel olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. 1950'nin (hatta bazılarınca 1946 veya 1938'in) bir "karşı-devrim" olarak kabul edilmesinin ötesinde, bu korkunun Türkiye'de millî kimliğin son derece zayıf olması ile bir bağlantısı olduğunu söylemek bir abartma sayılmamalıdır. Tarihin, kendinin masumiyeti ve diğerlerinin ihaneti ile belirlenen bir meydan savaşı olarak görüldüğü bir ülkede, siyasetin bir savaş,[36] bu nedenle de gizli bir faaliyet, komitacılık ve cuntacılık[37] olarak algılanması, günümüzün "izzet-i nefis" duygusu, "yeri ve göğü inleten sert adımlar" ve maçist-askersel bir vücud dili[38] ile kavranmaya çalışılması, geleceğin ise "düşmanların yeni taarruzları" ya da "ilahi bir muharebe"[39] ile belirlenecek bir zaman dilimi olarak görülmesi kaçınılmazdır.

Sürekli tehlike altında bulunan, bu nedenle de sürekli "kurtarılma"ya mecbur olan milletin güçlendirilmesi, "ihanet"e karşı direngen bir hale gelmesi, ancak ihtilafsız ve organik bir nitelik kazanması ile mümkün olabilir. Bu anlamda, en radikal laiklik dönemlerinde bile Ziya Gökalp geleneğini koruyan Kemalizm, milleti, Türklüğü, bir inanç sistemi olarak değil de aidiyet ve devlete itaat anlamında Sünniliği ve laiklik, medeniyet ve devrimle eşanlamlı görülen Batıcılığı kabul eden orga-

nik bir bünye olarak tanımlar. 1980 ve 1990'larin yaygın ifadesi ile "asli kitle" bu her üç terimi aynı zamanda kabul eden bilinçli vatandaşlar birliği anlamına gelmektedir. Bu terimlerden birinden çıkış, diğerlerinden de çıkış ve bu nedenle kolektif vücuda ihanetle aynı anlama gelen *huruç*[40] olarak değerlendirilir. "Haricileri" bekleyen ise, Mahmud Esad Bozkurt'un tabiriyle, ancak "köle olmak"tır.[41]

Cumhuriyet tarihi, bu "millî kimlik denklemi"nin hem sistemi ayakta tutabilecek bir güce sahip olduğunu, hem de kaçınılmaz olarak, şiddet üretici bir mekanizma olarak işlediğini göstermektedir. Buna örnek olarak, İslâmcılık da dahil olmak üzere siyasî akımların, 1914'te % 20'si Hıristiyan olan bir ülkenin %99 oranında Müslümanlaştırılmış olmasını sorgula(ya)mamaları ve özellikle de kriz anlarında devlete sahip çıkmaları gösterilebilir. Ne var ki, aynı zamanda, Türklük ve İslâm tümüyle çakışmamakta, aidiyet olarak zorunlu addedilen ama inanç olarak devlet tarafından bir tehlike olarak görülen Sünnilik ise, kendisini her zaman Batıcılıkla özdeşleştirmeyi kabul etmemektedir. Millî kimlik denkleminin terimleri arasındaki bu çelişkilerin ötesinde, nüfusunun "%99'unun Müslüman olması" ile övünülen bir ülkede, Türklük Kürtlüğü, Sünnilik Aleviliği, Batıcılık ise "irtica"yı bir iç düşman olarak görmekte, Kemalist modelin kurmak istediği organik bünyenin tam aksine, fragmentasyona mahkûm sosyal bir yapı oluşmaktadır. Gökalpçiliğin "üçlüsü"ne karşı çıkan ve sistemik ya da dönemsel olarak kendilerini şiddetle ifade eden muhalefetler ise, "milletin organik yapısını" kırmakla birlikte, organik toplum fikrini devamlı bir şekilde yeniden üretmekte, Kemalizmi ideoloji olarak değil de model olarak güçlendirmektedirler.

İDEOLOJİ VE ŞİDDET

Şiddet teorilerinin bazıları, ihtilafların şiddete yol açmadığını, tam aksine, şiddetin ihtilafların yasaklanması sonucunda ortaya çıktığını, ne kadar ağır olurlarsa olsunlar, kamusal alanda müzakere edilebilen çelişkilerin genellikle içtimai dokuyu güçlendirdiğini hatırlatırlar.[42] 1920'li ve 1930'lu yılların Kürt başkaldırıları, 1960'lardaki gençlik ve işçi hareketleri, 1970'lerdeki iç savaş emarelerini taşıyan ve milis düzeyinde çatışmaları içeren şiddet, 1980 ve özellikle de 1990'larda büyük bir kitlesel destek bulabilen PKK'nın silahlı mücadelesi, bu teorileri doğrular bir niteliği haiz bulunmaktadırlar.

Birbiri ardına gelen bu şiddet süreçlerinin sosyolojik faktörlerine burada değinmeyecek, şiddeti meşru kılan ideolojik angajmanların belli bir oranda "cemaatsel dava"lara dönüştüğünü,[43] şiddetin, aynı zamanda yeni nesillerin, sosyalizasyon çevrelerinin, mahalle ya da taşra boyutunda aidiyetlerin özerkleşmesi anlamına geldiğini, genellikle "görünürlük sahasının" silahlı gruplar tarafından kontrolünü hedef aldığını, bazen de iktisadi kaynaklarla eklemlenerek "özelleştirildiği"ni belirtmekle yetineceğim. Bu faktörlerin ötesinde, birbirleriyle savaşan birçok grubun paylaştığı ve başka çalışmalarda ele aldığım[44] "şehitlere sadakat",[45] kurbanlık duygusu ve sendromu, karizma gibi faktörlerin ideolojik bir şiddete geçişte son derece önemli bir rol oynadığını belirtmek mümkün.

Bu makalede kullandığım anlamda "ideoloji"den kastım, François Furet'nin tabiriyle, "büyük bir tarihsel problemin kişisel angajmanla çözülebileceğine" olan inanç.[46] Bu inanç, doğal olarak dost/düşman ayrımından yola çıkan bir tarih okunuşu ve gelecekle ilgili ihtilaflara yer bırakmayan bir tahayyül, kendini dava için feda etme, "kolektif bir seferberlik" ve gizliliği temel alan bir örgütlenme tarzı ile atbaşı gitmektedir. Ama sadakat, aynı zamanda, silahlı militanların sürekli "uçurumun kenarında" olmalarını, hem dünyanın sorumluluğunu omuzlarında taşımalarını, hem de, her zaman, "uçurum-

dan düşebilecek", "ihanet edebilecek" bir noktada olmalarını, hem ümidin kaynağı, hem de ümitsizliğin sorumlusu olmalarını gerektirir.[47] Bu transandantal boyut, 1960'lardan PKK'nın doruk noktasına çıktığı 1990'lara, ya da, "ulusalcılığın" ciddi bir kitlesel taban kazanabildiği 2000'li yıllara kadar, şiddetin yeniden üretilmesinde belirleyici bir rol oynadı.

RADİKAL SAĞ

1961 Anayasası'nın sağladığı bazı açılım ve demokratik haklara rağmen, 1960'ların Türkiyesi'nin rejimi, Pentagon mahreçli, komünizmi (ve onun ramak kalmış versiyonu olarak kabul edilen her türlü sosyal-adeletçi ya da bağımsızlıkçı muhalefeti) açıktan iç düşman olarak gören bir güvenlik sistemi olarak tanımlanabilir.[48] Bu dönemde, daha sonraki yıllardaki gücüyle karşılaştırılamazsa da, ciddi bir kitlesel desteğe sahip olan, "İslâmcılık"la tam olarak ayırt edilemezse de "ülkücülük"te cisimleşen ve iktidar tarafından açıkça desteklenen radikal sağ hareketin sol çevrelere karşı şiddete yöneldiğini görmekteyiz.

Radikal sağın şiddete geçişinin değişik nedenleri olduğu söylenebilir. Bunlar arasında, özellikle, Anadolu-Sünni kökenli katmanların ve gençliğin, baş edemediği yoğun sosyal değişimlere anlam kazandıran bir kurtuluş ütopyasını geliştirmiş olmasına değinmek gereklidir. Milliyetçi (ve Turancı), antikomünist ve belli ölçülerde de İslâmcı olan bu ütopya, "öznel"in kendisini evrensel kategorilerle meşrulaştırmasına imkân vermiştir.

Aynı şekilde, laikliğe rağmen, Cumhuriyet'in millî aidiyeti ve din aidiyetini birleştiren kimlik formülünü kabul etmiş olan taşra muhafazakârlığının, özellikle 1960'lı yıllarda "komünizm"den duyduğu korkunun radikalleştirici bir tesirinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu korku, tarihsel bir derinliğe sahip olan eşraf hanedanlarının Sünni-Türk taşra gençliğinin özerk radikelleşmesine izin vermiş olmalarını da açıklamaktadır. Buna, "merkez" sağ akımların, özellikle de Adalet Partisi'nin, partizan nedenlerle sahneye koyduğu iç gerilim statejisini de ekleyince, radikal sağın şiddetinin neden bu denli sıradanlaştığını, AP dahil hiçbir hareketin kontrol edemeyeceği bir düzeye vardığını anlayabiliriz.

Söylem düzeyinde radikal sağın şiddetini meşrulaştıran kaynaklardan ilkinin, "harb"i, ırkların varolma yarışını kazanmanın, hayatın ve medeniyetin koşulu olarak gören Jüngerci (ve Arap aleminde Aflakçı) bir yaklaşımın olduğunu söyleyebiliriz.[49] İkinci kaynak ise, radikal Türk milliyetçiliği ve aralarında Nihal Adsız ve Alparslan Türkeş'in de bulunduğu bazı çevrelerin 1940'lardan itibaren açıkça savunduğu Turancılık olarak tanımlanabilir. Bu anlamda, "Bütün Türkler Bir Ordu" şiarını benimseyen radikal sağ, Kemalizmi atlayarak İttihat ve Terraki ile organik bir tarihsellik ilişkisi kurmakta, "komünizm"e duyduğu nefreti Turan hülyası ile beslemektedir.

Hareketin temelinde yatan son faktör ise "devletin kurtarılmasını", bunun için de milletin tek şef ("Başbuğ"), tek teşkilat, tek "mefkûre" etrafında organik bir bünye olarak yeniden inşa edilmesini öngören programdır. MHP kendisini "Barış gönüllüleri, Yehova Şahitleri, misyonerler, Judeo-Grek menşeli gayri millî kapitalist sistem, Yahudi Panteizmi, Yunan Felsefesi, Amerikan, Çin, Rus ve Yahudi emperyalizmi" ile ve "içte ve dışta müşterek, kesif bir faaliyet gösteren düşmanlar"la aynı anda mücadele eden bir parti olarak görür.[50] MHP ve ülkücüler için, "yaşayan bünyeler"den oluşan[51] milletler arasında bir ölüm-kalım mücadelesinin verilmesi kaçınılmazdır. Ancak Türk milletini zayıflatmak ve başka milletlere "köle" etmek isteyen "hainler" bu prensibi reddedebilmektedir.[52] Bu "hainler" arasında sadece komünizm değil, sosyal-demokrat sol da bulunmaktır. Aynı şekilde, hem aidiyet denkleminin temeli, hem de siyasî bir meşru-



Ülkücü komandolar... 1970'li yılların kutuplaştırılmış ortamında, faşist hareketin Alevilere yönelik şiddet eylemleri kimi zaman pogrom boyutlarına varmıştır. Sünniliğin tarihsel olarak şüpheli saydığı Aleviliğin, komünizmle özdeşleştirilerek komandolar eliyle "ortadan kaldırılmaya" çalışılması Çorum, Malatya ve Kahramanmaraş'ta kitle katliamlarıyla doruğa ulaşmıştı.

iyet söylemi olarak Sünnilikle olan bağları, radikal sağın cemaatleşmesine, "Üç K"dan (komünist, Kızılbaş, Kürtçü) ilk ikisini (bazen de üçünü) cisimlendiren Aleviliğe karşı bir "savaş düzeni"ne geçmesine yol açmıştır. Kürtlük ise, emperyalizmlerin bir uzantısı olarak görülmüştür.[53]

İhanetin bertaraf edilmesi, "son Türk devletinin" korunması ve Türk birliğinin sağlanması ancak şiddet ile mümkün olabilir. 1970'lerde *Esir Türkleri Kurtarma Ordusu, Türkçü İntikam Ordusu* gibi adlar takınan radikal sağ komandoların ya da ülkücülerin etosu şiddeti neredeyse siyasî programla özdeşleştirmektedir.[54] Şiddet siyasetle eşanlamlı hale gelmekte, siyaset, ancak aksiyolojik düzeyde icra edildiği ve kutsal bir muhteva kazandığı ölçüde anlamlı bir sentaks haline gelebilmektedir.

1990-2000'li yıllarda Sovyetler Birliği'nin yıkılması Turan İmparatorluğu'nun kurulmasının imkânsızlığını gösterecek, ama "lumpen altkültürü" ve pop-milliyetçilik temelinde veşeren, "şehit cenazeleri" ve "millî refleks" söylemiyle beslenen yeni bir ülkücülük, bu sefer şiddete "millletin meşru savunma hakkı"[55] adına başvuracaktır.

NEO-KEMALİZM VE "ZİNDE KUVVET"LERİN ŞİDDETİ

1960'lı yıllarda, daha çok "anayasalcı" bir vasfa bürünen sol hareket, şiddet konusunda bir düşünce üretmeyi mümkün kılabilecek bir gelenekten gelmemekteydi. 1920'li yıllardan beri sol, şiddete değil de illegaliyete alışmış bulunmaktaydı ve Hikmet Kıvılcımlı'nın 1930'lu yıllardaki *Yol* dizisinde geliştirdiği (ve daha sonra yayınlamasını özellikle engellediği) fikirleri dışında, şiddetin tahlili konusunda entelektüel bir miras sahibi değildi. Yakın tarihte bazı haksızlıkların yapılmış olabileceğini kabul etse de, Ermeni soykırımı ya da zorla özdeşleşen Türkleştirme kampanyalarını sorgulayamıyor, 1930 ve sonrasındaki Kürt hareketlerinin ya da "irtica"nın bastırılmasını ise, gericiliğe ve "feodalizm"e karşı kullanılan devrimci bir icraat olarak takdir ediyordu.

Geçmişe daha çok bir kurtuluş savaşı persektifinden yaklaşan bu akım, kendi misyonunu Kemalizmin zinde kuvvetlere verdiği sorumluluk ve icazet çerçevesinde algılamaktaydı. *Yön, Devrim* ve *Türk Solu* gibi dergiler ise, aynı zamanda Nasırcılıktan ve Baasçılıktan etkilenmekteydiler. Bu neo-Kemalist yaklaşımda, Türkiye koşullarında algılanabilen şiddet, "devrimci subaylar"ın ve "zinde kuvvetler"in iktidarı ele geçirmesi tahayyülünden öteye gitmemekteydi. Neo-Kemalist solun "devrim" programı, hem Kemalizmi, hem de akim kalmış bir tecrübe olarak addedilen 27 Mayıs'ı tamamlamayı öngörüyordu. 1962-1963'te, daha sonra da "darbeyi devrime" dönüştürmek[56] amacını güdecek olan Doğan Avcıoğlu, *Yön*'de şunları yazmaktaydı:

> *Türkiye orduya dayanarak ve ordunun desteğiyle gericiliği ve geriliği yenmesini bilecektir.*
>
> *Toplumun zinde kuvvetleri yeni bir ilerleme devriminin öncülüğünü yapacak olan liderin işaretini sabırsızlıkla beklemektedir.*[57]

1960'ların sonunda bestelenen bir marş, solun beklentilerinin artık ordu-gençlik birliği ile sınırlı kalmadığını, şiddetin, giderek, "halkın şiddeti" olarak algılandığını göstermektedir. Marş, aynı zamanda, artan radikalizme rağmen, solun bazen antiemperyalizmle özdeşleştirilen "gavur" düşmanlığına varan neo-Kemalist yaklaşımdan uzaklaşmadığını da göstermekteydi:

> *Tanklarıyla, toplarıyla gelseler dahi/Bağımsız olacak Türkün ülkesi/İşçi gençlik elele/Bu meydanda gencimiz var/Er olan savaşa gelsin/Gavurlara hıncımız var/Sancak tutan başa gelsin/Gençlik ordu elele/Bağımsız Türkiye/Bağımsız Türkiye.*[58]

1970'te, devrimcileri, artık "barışçı şartlar içinde mücadele" umudunu terk etmeye ve "halk kitlelerini kurtuluşa götürecek olan şiddet politikasını temel alan silahlı mücadeleye" davet eden[59] THKO bile, zinde kuvvetlere karşı kızgınlıkla karışık bir sempati beslemekteydi:

> *Mustafa Kemal hareketinden sonra (...) kurtuluş vadeden, mutluluk vadeden yeni bir dönem (...) 27 Mayıs Hareketi: Türk ulusunun, Türk halkının ve Türk ordusunun yurtseverliğini, temizliğini kanıtlayan bir hareket! Bilinen kurallar dışında, ihtilali hatırlatan bir "İhtilal".*
>
> *Gençlerimiz bayram yaptı, yaşlılarımız sevinçten gözyaşı döktü. Bir ihanet şebekesi bir gece içinde toplanıvermişti.*
>
> *Sonra bekledik. Hiç değilse devletin 'ihanet şebekesi" ağlarından arındırılmasını, girişilen hareketin kendi amaçları doğrultusunda, yeni bir devlet kuruşunu, yönetmesini bekledik.*
>
> *Sonra anlaşıldı ki, romantik özlemlerden, tertemiz bir yurt sevgisinden başka bir şey yokmuş yüreklerinde.*

Bu nedenle, "ulusal varlığımızı yok etmek isteyen emperyalizm ve yerli ortaklarına karşı millici ve devrimci sınıfların takip etmeleri gereken Millî Demokratik Devrim Stratejisi"ni benimseyen THKO, "Millî Kurtuluş Savaşını (...) ve onun başındaki Mustafa Kemal'i yok edici, ortadan kaldırıcı bir düzen kuran Karşı-Devrimci gerici ittifaka karşı yapılmış olan 27 Mayis ihtilalinin ve 1961 Anayasası'nın bir devamı ve tamamlayacısı" rolünü üstlenmekteydi.[60]

Bu dönemde solun, iktidarın ve radikal sağın zoruna ve şiddetine karşı, hem bir tarihsellik, hem de bir evrensellik arayışı içinde olduğu unutulmamalıdır. İlk başlarda, bu arayışın Kemalizmle tatmin edildiği konusunda bir kuşku yok. 1960'ların ikinci yarısında sol, Vietnam Savaşı, anti-sömürgeci savaşlar ve *Foco* tecrübesinden yola çıkarak, Kemalizmi, millî bağımsızlıkçı ve sosyal adaletçi olarak yeniden tanımlamakta, Kemalizmin geçmişte kullandığı şiddeti ve zoru "devrimcileştirmekte"ydi.[61]

Aynı dönemdeki "devrimci şiddet"i "tarihsel bir görev" ve "ahlâki bir sorumluluk" adına başlı başına bir kategori olarak gören Avrupa sol hareketleriyle karşılaştırıldığında,[62] Türkiye'deki sol hareketin şiddeti her şeyden önce "emperyalizme karşı bir savaş" ya da bir "bağımsızlık savaşı" olarak algıladığını görmekteyiz. 1960'ların sonunda bestelenen Dev-Genç marşı bunu açıkça göstermekte: "Hey Dev-Gençli, Hey Dev-Gençli, Savaş vakti yaklaştı, Al silahını eline (ya da al silahı vur beline), Emperyalizme Karşı". Asya ve Latin Amerika örnekleri ve Deniz Gezmiş'in 1969'da Filistin kamplarında eğitim görmesinin de gösterdiği gibi,[63] Filistin direnişi, bu antiemperyalist tahayyülün oluşmasında büyük bir rol oynamaktaydı.

SOLUN ŞİDDETE KAYIŞI

12 Mart arifesinde sol gençliğin özerkleşmesinde ve şiddete kaymasında "zinde kuvvetler"in "Nasırcılaşamaması"nın yarattığı hayal kırıklığı önemli bir rol oynamaktaydı. Bu süreç 1968-1971 gibi kısa bir zaman dilimine yayıldı. Fakat, henüz yirmilerinde olan gençlik liderleri için, bu üç dört yılın nesilsel anlamda oldukça uzun bir dönem olduğunu hatırlatmak gerekli. "Kanlı Pazar" olayı (16 Şubat 1968) Radikal sağın ve devletin kullandığı ve birçok üniversite talebesinin ölümüyle sonuçlanan şiddet ve zor, gençliğin "anayasal değişikliğe"[64] olan güvenini tümüyle sarsmıştı. Mihri Billi ve Hikmet Kıvılcımlı gibi "Eski Tüfekler"le nesilsel bir kopuş yaşayan gençlik, orduyla ve, istemeyerek de olsa, Kemalizmle ilişkilerini kısmen koparmak zorunda kalmış ve "devrimin sorumluluğunu" kendi cılız omuzlarında taşıması gerektiği inancına varmıştı.[65] Bu koşullarda, Kemalizmin hegemonik konumunu devam ettirebilmesi mümkün değildi. Giderek, "Anadolu İhtilali"nin "kutsal şiddeti" bir referans olarak yerini başka ilham kaynaklarına, ya yeniden yorumlanan Osmanlı tarihindeki halk hareketlerine ve isyan geleneklerine (Şeyh Bedreddin) ya da dünya sol hareketlerinin romantizmine ("Che", "Ho Amca"...) bırakacaktı. Sol savaş literatürünün (Mao, Giap, Troçki...), Türkçe'ye çevrilmesi, solun hem evrensel bir "kurtuluş ufku"na, hem de "bilimsel" olarak "doğrulanmış" bir savaş teorisine sahip olmasını mümkün kılacaktı.

1960'ların sonunda *Aydınlık* çevresi içinde bölünmelere yol açan ve Asya'daki gerilla direnişleri ve Hindistan'daki Çaru Mazumdar hareketi ile yeni bir ivme kazanan "halk savaşı" teorisinin ve Carlos Marighella'nin "el kitabı"[66] ile yaygınlaşan "şehir gerillası" modelinin "antiemperyalist savaşın" birbirini tamamlayan iki adı olduğunu söyleyebiliriz. Bu modeller den birincisi, "kızıl siyasî iktidar öğretisi"[67] olarak özellikle İbrahim Kaypakkaya tarafından Türkiye'ye şartlarına "uygulandı". İkincisi ise en önemli ifadesini Mahir Çayan'ın "suni denge" ve "devrimci şiddet" teorilerinde buldu. Çayan, yetersizliklerini sert bir şekilde eleştirse de, Latin Amerika *foco*culuğundan etkilenmekte, devrimci şiddetin gücünü bir kuruntudan alan iktidara karşı halk kitlelerini seferber etmeye yeteceğini düşünmekteydi. Marksist-Leninist bir "Savaş Partisi"nin zorunlu olduğu hipotezinden yola çıkan Çayan,[68] "Politikleştirilmiş askeri savaş stratejisi"ni şu şekilde dile getirmekteydi:

> *Silahlı propaganda, askeri değil politik mücadeledir. Ferdi değil, kitlevi mücadeledir. (...) Silahlı propaganda, belli bir devrimci stratejiden hareketle, emekçi kitlelere elle tutulur, gözle görülür maddi ve somut eylemlerden hareketle, soyuta gider. Maddi olaylar etrafında siyasi gerçekleri açıklayarak, kitleleri bilinçlendirir, onlara politik hedef gösterir. (...) önce kitleleri sarsar, giderek de bilinçlendirir. Merkezi otoritenin göründüğü gibi güçlü olmadığını, onun kuvvetlerinin her şeyden önce yaygara, gözdağına ve demagojiye dayandığını gösterir.*[69]

1970'LER

İlk başlarda aralarında bazı radikal örgütlerin de bulunduğu sol çevrelerde umut yaratan[70] 12 Mart muhtırası, cunta türü iktidar değişikliklerinin devlet adına sağı değil de solu hedef alabileceğini ve tam anlamıyla beyaz bir terör estirebileceğini gösterdi. Askeri rejimin radikal solun en gözde liderlerinin imhası ile sonuçlanan baskısı, radikal sol ve Kemalizm arasındaki ilişkilerin de tümüyle kopmasına yol açtı. Ne var ki, başdöndürücü bir fragmentasyon sürecinden geçen solun, öldürülen liderlerinin mirasını sorgulayabilmesi ve aşabilmesi, şiddet dışında siyasetler geliştirebilmesi ancak çok sınırlı bir şekilde mümkün olabildi. 1975-1980 dönemindeki yoğun çatışmalar ise, 12 Mart travmasından çıkamayan solun bir tür Jakarta sendromu ile karşı karşıya kalmasını kaçınılmaz kıldı.[71]

Özellikle bu dönemde, şiddetin tarihsel değişimlerin ve niteliksel atılımların katalizörü olduğu tezinin sol içinde oldukça yaygınlaştığını görmekteyiz. Bununla birlikte, aralarında Dev-Yol geleneğinden gelen bazı istisnalara rağmen, "devrimci şiddetin" teorik tartışmalarla, hatta siyasî programlar ve hedeflerle ilişkisini kopardığını, kendisini sorgulayabilecek ve eleştirebilecek bir refleksiviteden tümüyle koptuğunu, hiyanet sendromuna dayalı sol-içi bir şiddete yol açtığını görmekteyiz. Aynı şekilde, iç savaş emareleri olarak yorumlanan çatışmaların, solun uyguladığı şiddete hem trajik bir boyut, hem de, etik anlamda, bir sorumsuzluk kazandırdığını görmekteyiz. Bu gelişme, aynı zamanda radikal solun saflarının büyük ölçüde güçlenmesine tekabül etmekteydi. Kitlesel genişleme, her hangi bir siyasî birikim ve tecrübeye sahip olmayan 14-17 yaşındaki delikanlıların özerkleşmiş sosyalizasyon çevrelerinin "ölüm-kalım savaşı" olarak algıladıkları şiddete katılmaları anlamına gelmekteydi. Radikal sağın insan kaynaklarını Sünni katmanda bulması ve Alevilere karşı pogromlara girişmesi ise, solun da Alevilikle özdeşleşmesini kaçınılmaz kılmaktaydı. Radikal solun özellikle "Sünni-Alevi" gibi sınıflandırmalardan yola çıktığını söyleyebilmek elbette mümkün değil. Ancak, bu dönemde şiddete başvuran sol örgütlerin militanlarının önemli bir kısmının Alevi olduğu konusunda genel bir mutabakat olduğunu belirtebiliriz.

KÜRT HAREKETİ VE ŞİDDET

Son olarak da Kürt hareketinin hem kendi kaynaklarından, hem de 1960-1970'li yılların Türkiye ve Ortadoğu sol kaynaklarından ilham alarak şiddeti meşrulaştırdığını belirtmek gereklidir. Bu konuyu bu dizinin daha önceki cildlerinde ele aldığım için,[72] burada üç hatırlatmayla yetineceğim. İlk olarak, 1920-1930 döneminde Kürt isyanlarının bir milliyetçi söylem geliştirdiğini, Xoybun (Hoybun) istisnasına rağmen, klasik bir isyan geleneğini devam ettirdiğini söyleyebiliriz; 1960'larda da daha çok "anayasal mücadele" ile yetinen Kürt hareketi ise, kendisine Barzani isyanını referans olarak almakta, bu nedenle de Türkiye koşullarında şiddete başvurmayı reddetmekteydi. İkinci olarak, 12 Mart "Beyaz Terör"ünün, 1975 sonrasında, Barzani isyanının yenilgisinin ve Türkiye'deki şiddet döneminin Kürt gençliği içinde "anayasal" değişimlere olan inancın tümüyle kaybolmasına ve yeni bir direniş aciliyetine yol açtığını görmekteyiz. Kürtlüğün kurtarılması ve bir ulus-devletin kurulmasının ötesinde sosyalist bir Ortadoğu'nun inşasını hedef alan KUK ve PKK bu sürecin hem ürünleri hem de belirleyici aktörleri arasında yer aldı. Son nokta ise, doğrudan Fanonculuktan etkilenmezse de, özellikle PKK'nın şiddeti "köle" Kürt kimliğinin kırılması ve yeni bir Kürt kimliğinin oluşmasının koşulu olarak görmüş olduğunu belirtmeliyiz.[73]



Kenan Evren ve Çavuşesku. 1980'ler boyunca her ikisinin de ülkelerinde uyguladığı siyasal şiddet, binlerce insanın hayatını tamamen değiştirdi. Hem Romanya'dan hem de Türkiye'den pekçok muhalif hayatlarını sürgünde geçirirken, ülkelerinde kalanlar uzun mahpusluklar yaşadı, baskı ve işkence gördü.

KOMİTACILIK, ÇETELEŞME VE ULUSALCILIK

2000'li yıllarda sol hareketin bazı kesimlerinin Mahir Çayan'ın "Adalılar"ını model alarak[74] kendilerine yönelik bir şiddete yöneldiğini ve cezaevlerindeki açlık grevlerinin tam anlamıyla bir intihar eylemi haline geldiğini, diğer yandan da, aralarında *Türk Solu* dergisi ve ilhamını Mustafa Kemal ve Talat Paşa'dan alan İşçi Partisi'nin de bulunduğu diğer bir kesimin ise, kelimenin etimolojik anlamıyla nasyonal-sosyalist bir nitelik kazandığını görmekteyiz. 1960-1970 dönemi söylemlerinden "emperyalizm" ve "sınıf savaşı" unsurlarını koruyan bu yeni "sol", Türkleri "emperyalizm" tarafından sömürülen ve aralarında Ermeniler ve Kürtlerin de bulunduğu diğer etnik gruplar tarafından ezilen bir sınıf ve etnisite olarak görmektedir.[75] En radikal kanatları Kürtleri istilacılıkla suçlayan bu akım,[76] şiddet potensiyeli radikal sağdan hiç de az olmayan *ulusalcı* olarak tanımlanan yeni bir muhalefetin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Mersin'deki Kuvayı Milliye Derneği'ne katılan yeni üyelere okutulan ve bu nasyonal sosyalizmin sembolik evrenini yansıtan yemin burada kaydedilmeye değer:

> *Türk anadan, Türk babadan doğmuş, soyunda dönme olmayan Türk oğlu Türküm ben. Kuvayı Milliye'nin bir üyesi olmaktan sonsuz bir gurur duyuyorum. Aynı zamanda üzerime aldığım tarihi sorumluluğun da bilincindeyim. Türk milletini dünyanın efendisi yapmak uğrunda, her türlü ahval ve şerait içerisinde dahi milletimizin huzur ve refahı, devletimin ebediyen bekası ve yükselmesi yolunda yılmadan çalışacağıma, Türk vatanının ve Türklük camiasının şan ve şerefini korumayı canımdan aziz bilip icabında vatan, Cumhuriyet ve bayrak uğrunda seve seve canımı feda edeceğime namus ve şerefim üzerine and içerim. Ne mutlu Türküm diyene.*[77]

2000'li yılların siyasî fragmentasyonunun ötesinde, bu yemin, aynı zamanda millet adına "ölüm"ü yaşamın en mani-

dar koşutu olarak gören Komitacılık geleneğinin günümüz Türkiyesi'nde ne kadar canlı tutulduğunu da göstermektedir. Fuat Balkan'ın ilişikteki satırları ulusalcı/neo-Kemalist bir söylem yoluyla yeniden üretilen bu İttihat ve Terakki modeli konusunda kuşkuya yer bırakmamaktadır:

> *Komitacılık, bazılarının sandığı gibi soygunculuk, çapulculuk değildir. Aksine, vatanseverliğin en müfritine komitacılık denir. Ve Komitacı vatan dâvâsı karşısında her şeyini, hatta canını bile feda eden, gözünü budaktan sakınmayan adamdır! Memleket ve millet için, gerekirse, acımadan yakar, yıkar, öldürür!... Biz de, gerektikçe, böyle hareket ettik.*[78]

İster yeni bir ülkücülük, ister de ulusalcılık kisvesiyle ortaya çıksın, Susurluk skandalından beri gündemden düşmeyen ve kamuoyunun "çetecilik" olarak algıladığı komitacılık, aynı zamanda devletin kendi bekasını kendisi dışındaki silahlı aktörleri entegre ederek koruması, Süleyman Demirel'in tabiriyle "rutin dışına çıkma hakkını" kullanması,[79] Weberyan bir devletten çok "fragmente bir tiranlığa"[80] dönüşmesi anlamına gelmektedir.

TÜRKİYE'NİN ÖZNELLİKLERİ VE GELECEK

Sonuç olarak, yüzyılın hemen tümünü kapsayan şiddet olgusunun hem Türkiye'yi aşan hem de Türkiye'nin öznellikleri ile açıklanabilecek bazı boyutlarının olduğunu belirtmek gerekli. Örneğin, asrın başındaki "komitacılık" zihniyeti, sadece Genç Türklerle sınırlı olmayan, Avrupa'daki milliyetçi ya da sol hareketleri de kapsayan bir olgu. Fikret Adanır'ın da belirttiği gibi, Kemalist iktidar Avrupa dışı muhafazakâr faşizan ihtilal ve rejimlerle büyük benzerlikler taşımakta.[81] 1960 ve 1970'lerin sağ ve sol radikalizmlerinin ürettiği şiddet söylemlerinin de İran'dan ya da Arap ülkelerinden Latin Amerika'ya kadar dünyanın hemen hemen tümünde yaygın olduğu açık.

Bununla birlikte, Türkiye'de şiddeti meşrulaştıran en az iki öznelliğin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, neredeyse bir din halini almış Kemalizmin gerektiğinde halka karşı, "millet", "Cumhuriyet" ve "Devrim" adına şiddete başvurmayı bir nas olarak kabul etmesi ve atanmışların ve Kemalist entelijansiyanın vesayeti dışındaki bir iktidarı muhtemel "hain" olarak değerlendiren bir siyasî miras bırakmış olması. İkincisi ise, Hugo Chavez tipi popülist milliyetçiliklerin aksine, Türk milliyetçiliği ve ulusalcılığında, "antiemperyalizm"in millî kimliğin zaafiyeti ve korku kültürü ile açıklanması ve "iç düşmanlar"a karşı mücadele ile bağlantılı olması.

20. yüzyıl tarihini belirleyen bu iki öznelliğin yeni asrımızda da radikal milliyetçi söylemlerin ve şiddet süreçlerinin besleyici kaynakları arasında yer almaları muhtemel gözükmektedir.

DİPNOTLAR

1 Bu makalede günlük yaşamda gözlemlenen ve doğal olarak hâkimiyet mekanizmalarıyla doğrudan ilişkili olan sistemik şiddeti ele almayacağım.

2 Bkz., Ş. Mardin, "Youth and Violence in Turkey", *International Social Science Journal*, cilt 1, no 2, 1977, s. 229-254; Doğu Ergil, *Türkiye'de Terör ve Şiddet*, Ankara, Turhan, 1980; S. Vaner, "Violence politique et terrorisme en Turquie", *Esprit*, oct-nov. 1984, s. 79-104; H. Bozarslan, "Structures de pouvoir, coercition et violence en Turquie républicaine", S. Vaner (ed.), *La Turquie*, Paris, Fayard, 2005, s. 225-249.

3 Bkz. H. Bozarslan, *La violence au Moyen-Orient. Une autre histoire du XXe siècle*

(1906-2006), Paris, La Découverte, 2008; *100 mots pour dire la violence dans le monde musulman*, Paris, Maisonneuve-Larose, 2005; *From Political Struggle to Self-Sacrifice: Violence in the Middle East*, Princeton, Marcus Wiener, 2004.

4 T. Akçam, *Siyasi Kültürümüzde Zulüm ve İşkence*, İstanbul, İletişim, 1992.

5 Ş. Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", *Daedalus*, no. 1, cilt 102, 1973, s. 169-190.

6 Bu konuda bkz. C. Meriç, *Ümrandan Uygarlığa*, İstanbul, Ötüken, 1974.

7 Sebastien Haffner'in Almanya çerçevesinde belirttiği gibi, bu ikili şiddet son derece yeni ve paradoksal bir olgu olarak değerlendirilebilir (S. Haffner, *Histoire d'un Allemand. Souvenirs 1914-1933*, Arles, Actes-Sud, 2002.

8 *Şura-ı Ümmet*'den aktaran, Y. H. Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, cilt 2-4, 1991, s. 14.

9 Bkz. Ş. Hanioğlu, *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

10 H. Bozarslan, "Vocabulaire politique de la violence": l'exemple jeune turc", H.-L. Kieser (der.), *Aspects of the Political Language in Turkey 19th-20th Centuries)*, İstanbul, The Isis Press, 2002, s. 91-104.

11 İttihat ve Terakki'nin ilk bildirisi. Metin için bkz. *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kurucusu ve 1/1 nolu üyesi İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları*, İstanbul, Arba, 1987, s. 12.

12 H. C. Yalçın, *Siyasi Anılar*, İstanbul, İş Bankası, 1976, s. 132.

13 H. Arendt, *Les origines du totalitarisme Le système totalitaire*, Paris, le Seuil, 1972, s. 102-103.

14 Bkz. Ş. Hanioglu, "Enver Paşa'nın Gizli Mektupları", *Cumhuriyet*, 9.10.1989, ve Tevfik Çavdar, *Talât Paşa. Bir Örgüt Ustasının Yaşam Öyküsü*, Ankara, Dost, 1984, s. 149.

15 Bu gözlemin, bağımsızlıklarına ulaşan Balkan devletleri için de geçerli olduğunu eklemek gerekir.

16 Noemi Levy, *L'ordre dans la ville: İstanbul à l'époque d'Abdulhamit II (1876-1909)*, Paris EHESS master tezi, 2005.

17 P. Risal (T. Alp), "Les Turcs à la recherche d'une âme nouvelle", aktaran J. Landau, *Alp. Turkish Patriot. 1883-1961*, İstanbul, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, 1984, s. 66-67.

18 Talat Paşa, *Talat Paşa'nın Anıları*, İstanbul, Say, 1986, s. 75; Dr. Reşid Sahingiray, *Hayatı ve Hâtıraları*, İzmir, Akademi, 1997, s. 98.

19 F. Dündar, *L'ingénierie ethnique du Comité Union et Progrès et la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)*, Paris, EHESS Doktora Tezi, 2006.

20 C. Zileli, "Tarih Yapıcılar ve Gerçek Yapıcılar", E. Çelasun, *"Bâki lik Selam. Çerkes Ethem*, İstanbul, Belge, 2004, s. 13-15.

21 E. J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, Londra, I.B. Tauris, 2004, s. 141.

22 Bkz. Ahmet Nedim (der.), *Ankara İstiklâl Mahkemesi Zabıtları*, İstanbul, İşaret, 1993.

23 Bkz. Ergün Aybars, *İstiklal Mahkemeleri. Yakın Tarihimizin Gerçekleri*, İstanbul, Milliyet, 1988.

24 Bkz. H. Bozarslan, "Le mahdisme en Turquie: l'"incident de Menemen" en 1930", *REMMM*, no. 91-94, 2002, s. 297-320.

25 R. Peker, *İnkılâp Ders Notları*, İstanbul, İletişim, 1984.

26 Bu dönemdeki küçük hacimli halk hareketleri için bkz. Gevin D. Brockett, "Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk Era, 1923-1938", S. Kedouri (ed.), *Turkey Before and After Atatürk. Internal and External Affairs*, Londra, Frank Cass, 1999, s. 44-66.

27 M. Tunçay, "Atatürk'e Nasıl Bakmak?" *Toplum ve Bilim*, no. 4, 1978, s. 86-92.

28 1919-1922 birinci dönem Kemalizm, 1923-1930 ikinci dönem Kemalizm ve 1930-1938 son dönem Kemalizm olarak kabul edilebilir.

29 *Kadro*'nun başyazısı, s. 14, 1933, s. 4.

30 O. Mazhar, "Ararat Eteklerinde", E. Karaca, *Ağrı Eteklerindeki Ateş. "Bir Kürt Ayaklanmasının Anatomisi"*, İstanbul, Alan, 1991, s. 67-83.

31 K. Naci, "Türk Devletinde Halkçılık", *Ülkü*, *3.4.1933*. N. H. Uluğ, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1939.

32 Bkz Ahmet İnsel (ed.), *Kemalizm. Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul, İleti

şim, cilt 2, 2001, s. 608. Mustafa Kemal'in ölümünden yıllar sonra Kemalizme cepheden saldıran İBDA-C bu prensibi slogan olarak kabul edecektir.

33 Ş. S. Aydemir, *İnkılâp ve Kadro*, Ankara, Bilgi, 1968 (ilk baskı 1932), s. 110.

34 Ş. Mardin, "Youth", a.g.m.

35 *I. THKP Davası (Mahkeme Dosyası)*, İstanbul, Yöntem, 1974, s. 186.

36 G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Londra, Chatham House, 1987.

37 Bu "gizlilik kültürü"nün radikal sağ üzerindeki etkileri için, bkz. Hulûsi Turgut, *Türkeş'in Anıları. Şahinlerin Dansı*, İstanbul, ABC, 1995.

38 "Şerif Mardin'in getirdiği bir izah beni etkiledi. [Mardin] geçmişte her Türk'ün kalbinde birisi sufi diğeri maço olmak üzere iki ruhun olduğunu belirtiyordu. Kemalizm sufiyi yok etmek için elinden geleni yapmıştı, şimdi de ağır bir bedel ödeme pahasına maçoyla tek başına hesaplaşmak zorundaydı" E. Gellner, *Nationalism*, New York, NYU Press, 1997, s. 61.

39 M. Foucault, *"Il faut défendre la société", Cours de Collège de France, 1976*, Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, 1997, s. 64.

40 Bkz. G. Salamé, "Où sont donc les démocrates?", Gh. Salamé (der.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, s. 23.

41 *Milliyet*, 1.5.1930

42 Bkz. F. Sack ve H. Steinert, *Protest und Reaktion*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1984, S. Body-Gendrot, *Ville et violence. L'irruption de nouveaux acteurs*, Paris, PUF, 1993; M. Wieviorka, La *violence*, Paris, Hachette, 2003.

43 Radikal sağ militanların genellikle Sünni, sol militanların ise Alevi kökenli olduğu bilinmektedir.

44 Bkz. H. Bozarslan, "Le phénomène milicien: une composante de la violence politique en Turquie des années 70", *Turcica*, no. 31, 1999, s. 185-244.

45 Şiddet konusundaki çalışmalarda şehit kültünün ve "şehit albüm"lerinin muhakkak ele alınması gerekir. Bu konuda, burada, çok sayıda kaynaktan sadece birine gönderme yapmakla yetineceğim: Partizan, *Umut 30 Yaşında. Parti ve Devrim Şehitleri Albümü*, İstanbul, Umut Yayıncılık, 2002, s. 432

46 F. Furet, *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982, s. 38.

47 Bkz. E Gellner, *La ruse de la déraison*, Paris, PUF, 1990, s. 50.

48 C. San (der.), *Komünist Darbeleri ve Karşı Tedbirler*, Ankara, Türkiye Ticaret Odaları, 1965 & *Kontr-Gerilla Belgeleri*, İstanbul, Aydınlık, 1978.

49 O. Ertekin, "Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallaşan Yolları", Tanıl Bora (ed.), *Milliyetçilik. Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul, İletişim, cilt 4, 2002, s. 372.

50 Metinler için bkz. T. Feyizoğlu, *Fırtınalı Yıllarda Ülkücü Hareket*, İstanbul, Ozan, 2000, s. 30, 418, 487.

51 A. Türkeş, *9 Işık ve Türkiye*, Ankara, Emel Matbaacılık, 1979, s. 183 ve *Temel Görüşler*, İstanbul, Dergah, 1979, s. 340.

52 Bkz. İstanbul Ülkü Ocakları temsilcisi Mustafa Verkaya'nın *Hürriyet*'in düzenlediği toplantıda yaptığı konuşma, *Hürriyet Ansiklopedik Yıllığı*, İstanbul, Hürriyet, 1975, s. 281-279.

53 Bkz. sol ve sağ ögrenci liderleri arasındaki toplantı, *Hürriyet, 1976 Ansiklopedik Yıllığı*, İstanbul, Hürriyet, 1977, s. 281-279

54 A. Edibali, *Millî Mücadele'de Kadroların Vazifeleri*, Otağ, 1970.

55 Bu konuda bkz. Tanıl Bora & K. Can, *Devlet ve Kuzgun. 1990'lardan 2000'lere MHP*, İstanbul, İletişim, 2004, özellikle s. 103-116, 148-149 ve 294-302,

56 Elçin Macar, "Doğan Avcıoğlu", Ahmet İnsel (ed.), *Kemalizm. Modern Türkiye'de Siyasî Düsünce*, cilt 2, İstanbul, İletişim, 2001, s. 167.

57 Aktaran, E. Aydınoğlu, *Eleştirel Bir Tarih Denemesi 1960-1971. Türk Solu*, İstanbul, Belge, 1992, s. 66.

58 *Türk Solu*, sayı 43, 10 Eylül 1968, aktaran T. Feyizoğlu, *Türkiye'de Devrimci Gençlik Hareketleri 1960-1968*, İstanbul, Belge, cilt 1, 1993, s. 573,

59 Y. Akın, "Türk Sol Hareketinin Önemli Polemikleri", M. Gültekingil (ed.), *Sol. Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul, İletişim, cilt 8, 2007, s. 98.

60 *I. THKP Davası (Mahkeme Dosyası)*, İstanbul, Yöntem, 1974, s. 159-160 & 589-590.

61 Menderes'in asılmasının sol içinde önemli bir tepki doğurmaması bu anlamda sorun sallaştırılmalıdır.

62 Bkz. L. Sommier, "L'attrait de la guerre révolutionnaire", *Sociétés et Représentations*, no. 6, 1998, s. 333-350.

63 İ. Alpat, *Popüler Türkiye Solu Sözlüğü, Solun Yüzyıllık Öyküsü*, İzmit, Mavis, 2003, s. 111.

64 E. Kürkçü, "Sosyalist Harekete Silahlı Mücadelenin Girişi", Murat Gültekingil (ed.), *Sol, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul, İletişim Yayınları, cilt 8, 2007, s. 494-504.

65 Bu kopuşun (ve sınırlarının) genel bir tahlili için, bkz. Ö. Laçiner, "Kopuş Düşüncesi: 1960'lı Dönem Bir Koplamalma mıdır?", Murat Gültekingil (ed.), *a.g.e.*, s. 524-535.

66 Carlos Marighella, *Şehir Gerillasının El Kitabı*, İstanbul, Ant, 1970

67 İ. Kaypakkaya, *Bütün Yazılar I*, İstanbul, Tufan, 1976, s. 24-38.

68 *İddianame (Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi Davası)*, İstanbul, Devrimci Sol, 1979, s. 19-28.

69 M. Çayan, *Bütün Yazılar*, İstanbul, Evren, 1976, s. 342.

70 Belgeler için bkz. A. Yıldırım, *FKF Dev-Genç Tarihi. Belgelerle Bir Dönemin Serüveni*, Ankara, Doruk, 1997, s. 558-564.

71 Bu konuda yaşanan tıkanıklar bir dizi yayında olduğu gibi Devrimci Yol'un kuruluş *Bildirge*'sinde de ortaya çıkmaktaydı. Devrimci Yol, *Bildirge. Ülkemizde ve Dünyada İçinde Bulunduğumuz Koşullar ve Temel Siyasî Görevlerimiz*, Ankara, 1977, özellikle s. 39-40. Yine bkz. Bkz. *Devrimci Yol'da İç Savaş Yazıları*, İstanbul, Birleşim, 1997.

72 "Kürd Milliyetçiliği, Kürd Meselesi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul, İletişim, cilt 4, 2002, s. 841-872 ve "Türkiye'de Kürt Sol Hareketi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul, İletişim, cilt 8, 2006, s. 1167-1207.

73 1990'lara varıldığında, PKK militanları bu prensibi dava ve Öcalan için kendilerini yakma noktasına vardıracak kadar içselleştirmiş bulunmaktaydılar.

74 M. Çayan, "İyi Bak Bize Faşist Duvar, İyi Tanı Bizi... Seni Yerle Bir Edecek Olan Adalıları İyi Tanı", *Kurtuluş*, s. 43, 2000, s. 327-346.

75 C. Korkmaz, "Bizim Irkımız Kahramanlıkla Anılır, Ya Sizinki Hrant Efendi?", *Türk Solu*, 20 Mart 2006.

76 Karş. G. Ayaş, "Avukatsız Halk Türkler", *Türk Solu*, 15 Kasım 2006.

77 *Hürriyet*, 10 Şubat 2007.

78 F. Balkan, *İlk Türk Komitacısı Fuat Balkan'ın Hatıraları*, İstanbul, Arma, 1998, s. 7.

79 Bkz. F. Mercan'ın Süleyman Demirel'le yaptığı röportaj, *Aksiyon*, sayı 636

80 C. Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge & Londra, Cambridge University Press, 2003, s. 42.

81 "Kemalist Authoritarianism and Fascist Trends in Turkey during the Inter-War Period", S. U. Larsen (ed.), *Fascism Outside Europe. The European Impulse against Domestic in the Diffusion of Global Fascism*, Boulder, Social Science Monographs, 2001, s. 313-361.

"Bizden Irkçı Olmaz"
Türk Kimliği ve Irksal Sözlükler

MURAT ERGİN

Türkiye'de ırk konusunun derinliğine tartışılmasının karşısında güçlü bir söylem durur: "Türklerden ırkçı çıkmaz."[1] Eğer burada savunulan, ırkçı düşünceyi savunan bireylerin varlığının reddiyse, iddianın yanlışlığını göstermek kolaydır. Nihal Atsız ve benzeri önemli ırkçılar ve onların zaman zaman su yüzüne çıkan siyasi alandaki destekçileri konusunda yapılan araştırmalar, Türklerden pekâlâ ırkçı çıkabileceğini gösterir.[2] Ama konu Türkiye'de yapısal olarak ırkçılığın kök salıp salmadığına gelince, durum daha çetrefillidir. Bu bağlamda, hem ırkçılık gibi tarihsel ve mekânsal olarak olağanüstü bir çeşitlilik gösterme becerisindeki bir kurumsal yapının tanımının yapılması hem de ırk kavramının kavramsal olarak ırkçılıktan ayrılması gerekir. Bu noktada "Biz ırkçı mıyız?" sorusundan daha önemlisi ırksal sözlük, söylem ve imgelerin Türk kimliği ve modernleşmesindeki rolünü anlamak olsa gerek. Bu makale, azınlık haklarından beyaz-zenci Türk tartışmalarına kadar değişen bir tayfa bakarak Türk kimliğinin oluşumu ve yeniden üretilmesinde ırkın rolünü anlamaya çalışacak. Bunu yaparken, Türklüğün analizinde kullanılan milliyetçilik teorilerinin tek başına yeterli olmadığını iddia edip, küresel ırk teorilerinin bazı çıkarımlarını kullanarak Türk kimliğinde ırksal düşüncenin rolünü anlamaya çalışacağım. Ama ırk düşüncesinin küreselliğinin üzerinde dururken, ırksal sözlüklerin yerel tezahürlerinin büyük bir yaratıcılık gösterebileceği unutulmamalı. Bu yüzden, ırk söyleminin Türk modernleşmesi içindeki rolüne bakarak, ırk teorileri Türk deneyiminden bir şeyler öğrenebilir. Son olarak, Türkiye'de ırksal sözlüklerin arızi, istisnai ve münferit olduğu yönündeki görüşlerin bir eleştirisini sunacağım. İkinci Dünya Savaşı sonunda Nazi yenilgisi ile yönetici seçkinlerin tarihin tozlu sayfalarına ittiği bir ırk düşüncesi yerine, erken Cumhuriyet dönemi ile günümüz Türkiyesi arasında süreklilikler gösteren ama aynı zamanda etkili bir adaptasyon yeteneğine sahip, ırkçılığın artık bir ideoloji olarak savunulmasının çok zorlaştığı bir dünyada kültürel alana taşmış bir ırk söyleminden bahsedeceğim.

IRKSAL SÖZLÜKLER VE SÖYLEMLER

Türkiye'de ırkçı birey ve hareketlerin var olması bir kitle hareketi ya da devlet pratiği olarak sistematik bir ırkçılığın varlığını göstermez. Bu noktada, her ne kadar aralarında etkileşimler olmuş olsa da, ırkçı Türkçü hareketlerin resmî ideolojide ırksal düşüncenin kullanılmasından ayrıl-

ması gerekir. Irkçı Türkçülük sürekli evrimleşmesine rağmen Cumhuriyet tarihinde reddedilme ve kabul edilme arasında zor bir noktada durdu. Bunun sebeplerinden biri, ırkçı Türkçülüğün yayılmacılığının Türkiye'nin Sovyetler Birliği ile olan diplomatik ilişkilerinde oluşturduğu problemlerdi. Resmî alanda, ırksal söylemler ders kitapları, konferanslar, radyo televizyon ve basın tarafından yayılma şansına daha çok sahipti. Tabii resmî alandaki ırksal düşüncelerde de zaman içinde önemli değişikliklere ve eleştirilere uğradı. Özellikle 1950'lerden sonra, tüm dünya ile birlikte Türkiye'de de ırk söylemi kültürel alana kaymaya başladı. Buradaki amacımız, bu dönüşümü göz önüne alırken aynı zamanda bazı sürekliliklere dikkat çekmek.

Resmî ideolojideki ırksal söylemlerin hem akademik hem de hükümet politikaları bağlamındaki tezahürleri konusunda, birincil kaynaklara dayanarak yapılmış birçok önemli çalışma vardır.[3] Amacım teorik ve kavramsal bir çerçeve çizmek olduğu için, bu bölümdeki tarihsel ayrıntılar kapsamlı olmaktan çok seçici ve örneklemeye yönelik olacak. Bu kısa özet bile, Türkiye'de ırksal söylemlerin 1930'larda gökten zembille inip münferit gelişmeler gösterdikten sonra, duyarlı ve öngörülü yönetici seçkinler tarafından İkinci Dünya Savaşı sonlarına doğru kesilip atıldığı yönündeki yaygın kanıdaki eksiklikleri göstermek için yeterli temeli kursa gerek.

Irksal sözlükler erken Cumhuriyet dönemi sonunda kaybolmadıkları gibi, o dönemde de doğmamışlardır. Her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması önemli bir dönüm noktası olsa da, Cumhuriyet dönemi ideolojisinin temelleri geç Osmanlı döneminde atılmıştı.[4] Türk ırkının keşfedilmesi de Osmanlı modernleşmesinin başlangıcına kadar götürülebilir. Bir yandan Batılı Oryantalistlerin Türk tarihi üzerine araştırmalarının yoğunlaşması ve bu araştırmaların Osmanlı entelektüelleri arasında yansımalar bulmasıyla Türkoloji alanının temelleri atılıyor, diğer yandan da Rus İmparatorluğu'ndan kaçan Türkçe konuşan entelektüellerin çalışmaları, Türkçülüğü Osmanlılar arasında yayıyordu.[5] Türk ırkının saflığı ve üstünlüğü, Türk dünyasının büyüklüğü ve türdeşliği, Türk dilinin güzelliği ve üstünlüğü, Türklerin diğer grupları asimile etmedeki becerileri ve Türklerin dünya uygarlıklarına katkıları gibi daha sonra karşımıza sıklıkla çıkacak birçok temanın temelleri bu dönemde atılmıştır. 19. yüzyılın sonuna doğru, Osmanlı entelektüelleri modernleşme ve ırk arasındaki bağlantıları kurmaya başlamışlar, modernliğin yarattığı yeni dünyada ırksal özelliklerden gelen aidiyet duygusunun önemini kavramışlardı. Batı'nın artan baskısı ve Batı kamuoyundaki Türk karşıtı görüşlerin yoğunluğu karşısında, güçlü ve uygarlaşabilme yetisine sahip bir ırka ait olma önem kazanmıştı.[6]

Erken Cumhuriyet dönemi, daha önce gelişmeye başlamış olan ırksal söylemlerin iktidara geldiği ve dönüşerek geleceğe taşındığı bir dönem özelliği gösterir. Türkçülüğün yayılmacı yanı, diplomatik önceliklerin değişmesi ile aşırı ideolojiler kapsamına alınmaya bu dönemde başladı. Ama daha önce devleti kurtarmak adına ortaya çıkan hareketlerden sadece biri iken, bu dönemde Türkçülük modernleşme projesine eklemlenerek hâkim ideoloji haline geldi. Buna bağlı olarak ırksal ve dilsel üstünlük, özcü bir Türk kimliği ve değişmeyen kültürel özellikler gibi düşünceler Türk milliyetçiliğinin parçası durumuna geldi. 1930'lara varıldığında Türklerin uygar ve beyaz özlerini bulmak akademisyenlerin önemli uğraşlarından biri haline gelmişti.

Yönetici seçkinlerin de değişmez bir parçası olan erken Cumhuriyet entelektüellerinin ürettiği bilim, ders kitaplarından sıkı kontrol altındaki basına, akade-

mik konferanslardan halka yapılan konuşmalara kadar değişik ortamlarda yayılma şansına sahipti. Akademik alanda tarih, dilbilim, antropoloji ve arkeoloji gibi bilimler Türklüğün eskiliği ve üstünlüğünü göstermeye yönelik çalışmalara ağırlık vermişti. Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi yaklaşımlar bilimsel düşüncenin sınırlarını zorlayıp güçlerini hüsnükuruntulardan alıyordu. Bu tezler, özellikle Avrupalı bilim insanlarının desteğini almak amacıyla Türkiye'de düzenlenen uluslararası konferanslarda ortaya sürülüyordu. Öte yandan, tıp alanındaki akademisyenler, Almanya'daki ırk çalışmalarının etkisiyle öjenik çalışmalarına ilgi duymaya başlamış, Sadi Irmak ve Mazhar Osman Uzman gibi zamanın saygıdeğer bilim adamları ve siyasetçiler Türklerin biyolojik özelliklerinin korunması ve geliştirilmesi yönünde alınabilecek önlemleri tartışmaya başlamışlardı.[7] Hükümetin de doğrudan ya da dolaylı yardımlarını alan bu çalışmalar Almanya'daki sistemli ayrımcılık düzeyine ulaşmamıştı. Ama popüler tartışmalara ve hukuki alana taştığı durumlarda, ırksal diskurlar ders kitaplarındaki tarih anlayışından "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyalarına, İskân Kanunu'ndan askerî veya resmî öneme haiz bazı işlerde Türklük şartının aranmasına kadar değişik alanlarda etkisini göstermişti. Bu dönemde hem Türklüğün tanımı hem de azınlıkların oradaki rolünün belirlenmesi için çizilen çerçeve yer yer vatandaşlığın ötesine geçmişti.

Bilimin o önünde durulmaz haklılaştırıcı desteğini arkasına alan ırksal iddialar, Türklüğün doğuştan olduğu iddia edilen özellikleri konusunda kendine aşırı güvenli bir dil kullanıyordu. Örneğin bu tür tarihyazımının 1930'larda ilk örneklerinden olan *Türk Tarihinin Ana Hatları*'nda yazarlar kitabın yazılma amacını şöyle özetlerler: "Şimdiye kadar memleketimizde neşrolunan tarih kitaplarının çoğunda ve onlara mehaz olan Fransızca tarih kitaplarında Türklerin dünya tarihindeki rolleri şuurlu veya şuursuz olarak küçültülmüştür. [...] [Millî tarih yazımı sayesinde] milletimizin yaratıcı kabiliyetinin derinliklerine giden yolu açmak, Türk deha ve seciyesinin esrarını meydana çıkarmak, Türkün hususiyet ve kuvvetini kendine göstermek ve millî inkişafımızın derin ırkî köklere bağlı olduğunu anlatmak istiyoruz."[8] Bu kısa alıntı, kullanılan iddialı dil yayında, dönemin ırksal söyleminin diğer önemli özelliklerini de örnekler: Batı tarafından göz ardı edilmişlik ve haksızlığa uğramışlık teması, Türklerin gurur duyulacak özelliklerinin değişmeyen ırksal köklerde aranması, bu özelliklerden habersiz halka kendi yeteneklerini öğretme çabası ve keşfedilen üstün özelliklerin modernleşirken hem kendimizi hem de Batı'yı ikna etmek için anahtar konuma yerleştirilmesi. Bilimsel retoriğin güvenli sularından uzaklaşılan bazı anlarda, anekdota dayanan, bugün de geçerli olan "benim nerem esmer?" düşüncesinin örnekleri de görünür. Örneğin, 1932'deki Birinci Türk Tarih Kongresi'nde Türklerin beyaz ırktan olmalarını ispat amacıyla "Türk Irk ve Medeniyeti" başlıklı bir sunuş yapan Reşit Galip, konuşmasının sonunda doğru, belki de salondakilere, uzun konuşmasında ileriye sürdüğü tüm bilimsel görüşlerden daha ikna edici bir düşünce ileri sürer: "[Avrupalı bir akademisyenin Türklerin sarı ırka ait olmasına dair ifadelerini eleştirerek] bu eserde takip edilen tasnif nazariyesinin doğru olup olmadığını cevapsız ispat için, zannederim ki, Türk ırkından bir parça olarak burada bulunanların birbirlerine bakışmaları kâfidir."[9]

IRK NORMALDEN SAPMA MIYDI?

Irksal diskurların sadece aşırı olarak nitelenen ideolojilerin değil, akademik, popüler ve resmî çevrelerde de ortaya çık-

ması, meselenin münferit mi yoksa sistematik mi olduğu sorusunu akla getirir. Benim iddiam, ırk kavramının Türk modernleşmesi ve kimliğini anlamada önemli bir araç olduğu, bu yüzden de ırksal söylemlerin ciddiye alınması gerekliliğidir. Hâkim olan görüş ise, "ırkçılık" sözcüğünün günümüzde kazandığı kötü şöhret nedeniyle ırkla ilgili bütün kavramsal çerçevelere savunmacı bir şekilde "bizde olmaz öyle şey" kolaycılığıyla yaklaşmaktır. Türk kimliğinin anlaşılmasında kullanılan çerçevelerin milliyetçilik, din, etnisite gibi kavramlarla sınırlı kalması, ırka dair konuların normalden sapmalar olduğu yönünde yaygın olan kanıları yansıtır. Aşağıda, Türkiye'de kullanılan ırksal sözlüklerin tarihsel ve münferit sapmalar olduğu iddiasındaki görüşlere eleştirel olarak yaklaşacağım.



Cevat Rifat Atilhan, Türk ırkçılığının önde gelen figürlerindendir. İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'deki Nazi sempatisini de kullanarak ırkçı, Turancı hareketin meşruiyet kazanmasına yardımcı olmuştur.

Türkiye'de Irk Yeterince Biyolojik Değildi

Bu düşünceye göre, Türkiye tarihindeki ırksal sözlükler münferit sapmalardan ibaretti, çünkü ırk kavramı biyolojiye değil, dil gibi başka özelliklere gönderme yapmıştır. Bu yaklaşımın başlıca hatası, ırk gibi zaman ve uzamda değişkenlik gösteren bir kavramı biyolojiye indirgemesi, daha sonra da biyolojik ayrımlarla oluşan grupları "kötü", dil gibi diğer ayrımlarla oluşan grupları da "iyi" diye sınıflandırmasıdır. Bu şekliyle, milliyetçilik literatüründeki, analitik olmaktan çok değer yargılarına dayanan etnik-sivil ayrımını anımsatmaktadır.[10] Öte yandan, bu yaklaşımın olgusal ve tarihsel temeli de sorgulanabilir. Özellikle erken Cumhuriyet döneminde, hem antropoloji ve tarih gibi bilimlerde hem de sırtını küresel bir öjenik literatürüne dayamış tıp ve fizyoloji gibi bilimlerde ırksal çalışmalar, kafatası ölçümleri, kan grupları, parmak izleri gibi son derece biyometrik ölçümler dairesinde yapılmıştı.[11] Bu nedenle, ırkın biyolojik olarak kurgulandığı bir bilimsel daire de yok değildi.

Yine de, Türkiye'de ırk düşüncesinin aslında çok da biyolojik olduğunu uzun uzun göstermeye çalışmak, "bizde ırk biyolojik değildi" düşüncesinin temel varsayımını içselleştirmekten öte bir işe yaramaz. Irkın tek tanımlayıcısı olarak hayali bir biyolojik benzerliği ortaya koymak, ırksal kavramların çok yaratıcı şekillerde özellikle günümüz dünyasında kültürel alana kaymasını açıklamada yardımcı olamaz. Irkçılık "klasik" döneminde bile asla tek başına biyolojik üstünlük düşüncesine bağımlı değildi. Günümüzde meta-ırkçılık gibi kavramlar, ırkın görünümünü yeni bir boyuta yerleştirir. Meta-ırkçılık, biyolojik ırkçılıktan daha güçlü ve tehlikeli bir temele oturur, çünkü gruplar arasındaki farklılıkları ve eşitsizlikleri tarihsel ve kültürel değişmezlere bağlar. Kültür, bu anlamda natüralize

edilmiş olur. Öte yandan, meta-ırkçılık sürekli kendisine referans verip ırkçı olmadığını, çünkü farklılıkları biyolojik değil de kültürel ya da dilsel olarak kurguladığını ısrarla savunur. Bir yandan dil, gelenek, yaşam biçimi gibi kültürel öğelerin etrafına aşılmaz duvarlar ören bu yaklaşım, öte yandan kendisini ırkçılık karşıtı bir düşünce olarak sunar.

Kuzey Amerika menşeli Eleştirel Beyazlık Çalışmaları *(Critical White Studies)*, günümüz dünyasında ırksal düşüncenin kendisini bu kadar başarıyla kamufle edebilmesini sorunsallaştıran önemli bir literatürdür.[12] Nasıl ki toplumsal cinsiyet, sadece kadın ile ilgili değilse, ırk da sadece azınlıkların sahip olduğu bir özellik değildir. Ama ırkın normalleştirici gücü, "Türklük" ya da "Amerikanlık" gibi baskın kimlikleri hiç işaretlenmemiş bir şablon olarak merkeze koyarken diğer kimlikler etnik ya da ırksal açıdan etiketlenir. Tam da bu nedenle, ırk denince siyahlık akla gelir ya da "Türkiye'de etnisite konusunu çalışıyorum," diyen herkesin Kürtler üzerinde çalıştığı varsayılır. Baskın kimliklerin bu konumlarını korumalarının en uygun yolu varlıklarını gizleyerek farklı olanları etnik ve ırksal olarak işaretlemektir. Halbuki beyazlık ya da Türklük gibi baskın kimlikler de azınlık kimlikleri gibi ırksal ya da etnik olarak işaretlenmiştir. Bu bağlamda, Türkiye'de ırksal düşüncenin normalden sapma olup olmadığının anlamak için sapmalar kadar "normal" olarak kurgulanan Türklüğün de ırksal diskurlarla etkileşiminin iyice çalışılması gerekir. Türkiye'de ırksal diskurları biyolojiye indirgemeden önce iki noktaya dikkat etmemiz gerekir. Öncelikle, Türklük Cumhuriyet tarihi boyunca kültürel, tarihsel ve dilsel anlamda değişmez olarak kurgulanmıştır. Bu anlayışa göre, Türklük tarih boyunca dönüşüm geçiren ve sosyal bilimsel düşüncenin süzgecinden geçirilmesi gereken bir kavram değil, aksine ezelî ve ebedî olarak kabul edilip varlığı sorgulanmaması gereken bir temeldir. İkinci olarak, erken Cumhuriyet döneminde Türklüğü bilimsel olarak kurgulayıp Türklerin modernleşebilme gücünü Batı'ya ispatlama yönündeki çabalar, ırk ve modernlik kavramları arasında sıkı bağlantılar oluşturmuş, ırksal düşüncenin kültürel alanda yeni anlamlar kazanmasına neden olmuştur.

Irk, Millet Anlamında Kullanılmıştı

Bu yaklaşım, yukarıda tartıştığım ırkın biyolojik olmaması iddiasıyla benzerlikler gösterir: İkisinde de, ırk aslında başka bir şeyin yerine kullanılmıştır; ikisinde de ırk sadece biyolojik farklılıklara tekabül eder. Şimdi tartışacağımız bu düşünceye göre de, milletin olduğu yerde ırka yer yoktur. Aslında, ırk sözcüğünün Türkiye'de millet anlamında kullanıldığı ve buna bağlı olarak Türkiye'de ırkın, çerçevesi dille çizilen bir cemaat olarak asimile edici bir araç olarak kullanıldığı düşüncesi[13] ırk gibi zaman ve uzamsal değişimlere uğrayan bir kavrama yaklaşımda yararlı açılımlar sağlar. Ama bu yaklaşımın ırk kavramının analizinde karşımıza çıkarttığı önemli bir sorun milliyetçilik literatüründe de sıkça karşımıza çıkan ırkın sadece "kötü" tipteki milliyetçiliklere yakıştırılmasıdır. Ancak önemli büyüklükteki bir literatür, milliyetçilik ve ırk arasındaki bağların hem pratik hem de kuramsal düzeyde olduğunu göstermiştir.[14] Milliyetçiliğin diğer farklılık üreten ırk, toplumsal cinsiyet ve etnisite gibi kavramlardan ayrılması mümkün değildir, çünkü ırk asla yalnız başına hareket etmez.[15] Özellikle modernleşme pratiği Batı'dan farklı gelişen toplumlarda ırk ve millet arasında karmaşık ilişkiler vardır. Örneğin Japonca'da "ırk" ve "kültür/tarih" kavramları birbirinden ayrılmaz durumda kaynaşmıştır.[16] Erken Cumhuriyet dönemindeki ırksal sözlükleri milletle eşanlamlı olarak yorumlamak, bu karmaşık tarihsel ilişkiyi basite indirger. Burada farkına varılması

gereken önemli bir nokta şudur: Tüm dünyada ırksal ideoloji ve pratikler, milliyetçiliğin kurumsal yapısında yeniden üretilmektedir. Bu anlamda, ırksal söylemlerin milliyetçi projeleri desteklemesinin şaşırtıcı bir yanı yoktur. Ama ırk ve millet kavramlarının ortak hareket ettiği bazı durumlarda, ırkın milletin eşanlamlısı olduğu iddiası bu ikili arasındaki hayalî bir sınır çizerek bir tarafa "iyi" milleti, diğer tarafa da "kötü" ırkı yerleştirir.

Aynı şekilde, ırksal aidiyet çerçevesinin dille çizilmesi ve bir asimilasyon amacı olarak kullanılması iddiaları da, doğru olsalar bile iyi milliyetçilik-kötü ırkçılık ikilemini yeniden üretirler. Her ne anlamda kullanılmış olurlarsa olsunlar, erken Cumhuriyet dönemindeki ırksal sözlükler, Türk kimliğinin değişmezlik kisvesi altında tanımlanmasına yardımcı olmuşlardır. "Bütün dünya Türk'tür" düşüncesiyle girişilen asimilasyon çabaları kapsayıcı olsa bile, karşımıza önemli bir soru çıkarırlar: Asimile olması istenen grupların hangi kimliğe asimile olması gerekiyordu? Asimile olunacak baskın kimlik nedir? Bu kimliğin ezelden ebede değişmeyecek bir Türklük olması, ırk ve millet kavramlarının ortaklığının iyi bir göstergesidir. Asimilasyon projelerinin gerçekleşebilmesi için "herkes Türk'tür" gibi ırksal bir çerçeve üretilmesi, "ulusal kapsayıcılığın ırksal ayrılığa bağlı olduğu"[17] düşüncesini özetler. Eğer ırk sadece millet anlamında kullanılmış olsaydı, böyle bir çerçeve de gerekli olmazdı. Öte yandan, bazı durumlarda asimilasyonun cebren işlediği ve bazı gruplar içinse asimilasyon kapılarının kapalı olduğu da bir gerçektir.[18]

Bizim Batı'ya Karşı Garezimiz Yoktu

Batı tarafından modernliğin antitezi olarak kurgulanan Batı dışı milliyetçiliklerin modernleşme çabası paradoksal sonuçlar doğurur: Bir yandan Batı'yla rekabetlerini modernleşerek güçlendirmek isteyen bu milliyetçilikler, öte yandan da otantik bir mahalli kimlik icat ederler.[19] Bazı sosyal bilimciler, sömürgelik sonrası ortaya çıkan Batı karşıtı duyguların, otantik kimlik arama sürecini kökene dayalı ırk ve etnisite gibi yönlere kaydırdığını ileri sürer.[20]

Peki, Türkiye gibi sömürgeleştirilmemiş bir ülkede durum nasıldır? Türk modernleşmesinin Batı tarafından dayatılmadığını öne süren bazı sosyal bilimciler, bu nedenle Batı karşıtlığından muzdarip olmayan bu modernliğin sömürge sonrası milliyetçiliklerin yaşadığı çelişkilerden özgür olduğunu düşünürler. Bu yaklaşımda, Türk milliyetçiliğindeki etnik ırksal ve etnik özelliklere arızi ve münferit olarak yaklaşılır; Batı karşıtı düşüncelerin hüküm sürmediği bir ortamda milliyetçiliğin temel amacının modernleşme olduğu ileri sürülür.[21]

Belki de etnik milliyetçilik ile modernleşme arasında birbirini dışlama ilişkisinin teorik problemlerine bakmadan önce, Türk milliyetçiliğinin Batı'ya karşı garezi olmadığı iddiası eleştirel olarak değerlendirilmeli. Osmanlı modernleşmesinden başlayarak, Avrupalı güçler gerek savaşlar, gerekse ekonomik ve kültürel yayılma yoluyla modernleşmeyi çeşitli yollarla dayatmıştı. Öte yandan, "korkunç Türk" (the terrible Turk) ve "Avrupa'nın hasta adamı" gibi önyargılar yüzyıllar boyunca kemikleşmişti.[22] Cumhuriyet'in kurucuları, bu önyargıların farkında oldukları gibi, iddia edilen uygarlık farklılıklarının geçici koşullardan çok ırksal özelliklere dayalı kalıcı ayrımlarmış gibi kurgulandığından da haberdardı. Türk modernleşmesinin hem Batıcı hem de Batı karşıtı çifte yüzü bu şekilde ortaya çıktı. Modernleşme, kronik bir Batı tarafından haksızlığa uğrama ya da yanlış anlaşılma sanısı içinde, bir toplumsal paranoya içinde doğdu.[23]

Öyleyse, Batı'nın varlığını sömürgeciliğin kurumsal ve ideolojik yapısına indirgemek, özellikle Türkiye gibi ülkelerin modernleşmelerini anlamakta önemli zor-

luklar çıkarır. Batı'ya karşı var olan hem hayranlık ve sevgi hem de korku ve şüpheden oluşan karmaşık durum anlaşıldıktan sonra, modernleşme ve ırk düşüncesinin rekabet değil de işbirliği içinde olduğu kabul edilebilir. Bu anlamda ırk, modernliğin ithal edilirken yerliymiş gibi kurgulanabilmesi için önemli bir araçtı. Batı'ya karşı garez ve imrenmenin karışımıyla, modernleşebilme yeteneğinin ırksal bağlamda gösterilmesi çabaları evrensel ile yerel arasındaki paradoksu alt etmek için işe koyuldu. Karşımıza çıkan bu tabloda, Türklerin özlerinde var olan modernleşebilme yeteneğinden, modernliğin tamamen Türk icadı olduğu iddiasına kadar değişen bir bant buluruz. Bu tabloyu anlamaz için erken Cumhuriyet döneminde "Batı" düşüncesinin nasıl kavramlaştırıldığına bakmak yerinde olur.

19. yüzyıla gelindiğinde, Aydınlanma'nın insanlığa sunduğu eşitlik vaatleri yerle bir olmaya başlamış, Batı bilimi insanları ırksal olarak sınıflayan büyük bir projeye girişmişti. Modernleşebilmeyi bir ırksal özellik, değişmeyen bir yeti olarak tanımlayan bu sınıflandırmalara karşı, kendilerini Batı'nın modernlik projesinden dışlanmış hisseden toplumların entelektüelleri, bu ırksal sınıflandırmaları kendi milliyetçiliklerine eklemlemiş ve savunmacı bir modernleşme arayışı içine girmişlerdi.[24] İşte bu bağlamda Osmanlı ve daha sonra Cumhuriyet dönemi yönetici seçkinleri, modern dünyanın bir parçası olmanın yolunun ırksal cevherden geçtiğinin, bu cevherin de Batı'ya Batı yöntemleriyle kanıtlanması gerektiğinin farkına varmıştı. Bilimsel söylem, beyazlık ve modernleşme arasında ilişki üzerinde o kadar ısrarla duruyordu ki, zamanla çıkarımdaki yön duygusu kayboldu: Bütün modernleşmiş toplumlar beyazdır fikri, sadece beyazlar modernleşebilir haline dönüştü. Bu durumda karşımıza çıkan modern özne, "yalnızca beyaz, erkek, Avrupalı ve burjuva"[25] idi. Modernlik, evrensellik iddialarını kaybedip yerel milliyetçilik projelerine eklemlendikçe, milliyetçi seçkinler inşa ettikleri ulusal toplulukların beyazlık ya da ırksal saflıklarını göstermeyi önemli bir amaç olarak belirlediler; ırk artık kimin modern olabileceğini ayırt eden bir ölçüt olmuştu.[26] Soyut ve evrensele giden yol, çok somut bir beyaz ve Avrupalı kimliğinden geçiyordu.

Cumhuriyet seçkinlerinin Osmanlı modernleşmesine yaklaşımına kısa bir bakış, ırksal kavramların hem Batıcı hem de özgün olma iddiasıyla ortaya çıkan bir modernlik yaratmada ne denli önemli olduğunu ortaya koyar. Erken Cumhuriyet döneminden bakınca, Osmanlı modernleşmesi bir yandan toplumun derinliklerine işleyememiş ve yüzeysel kalmış bir çabaydı. Ama diğer yandan, Osmanlı modernleşmesi Batı'yı aynen ama şeklen almaya çalıştığı için fazlasıyla derine işlemiş, aşırı Batılılaşmış,[27] kozmopolitliği nedeniyle Türklüğün özü ile bağlantısını kaybetmiş olarak varsayılmıştı. Türk tarihinin yeniden yazılması Osmanlı'nın reddedilmesi sonucunu doğurunca, Osmanlı modernleşmesi de reddedilmişti.[28] Köksüz ve kitlelere yayılmamış Osmanlı modernleşmesi yerine ortaya konan modelin yerli olması için, erken Cumhuriyet bilim insanları uygarlığın beşiğine Türkleri oturtmak için hummalı çalışmalara girişildi. Böylece, hem sömürge sonrası toplumların yaşadığı paradoks kolayca önlenecek hem de Batı'ya karşı çekinmeyen, mağrur bir duruş geliştirilebilecekti. Bu yüzden, Güneş-Dil Teorisi gibi bugünün bakış açısından aşırı görünen çabaların iddialarını alaycı bir gülümsemeyle reddetmeden önce bu iddiaların modernleşme ile nasıl da derin bir etkileşim içinde olduğuna bakmak gerekir. Aslında Türk ve Avrupa uygarlığı arasında kurulmak istenen ırksal, dilsel ve tarihsel bağlantılar, alternatif bir modernlik yaratma çabası kapsamında Şarkiyatçı düşüncenin erken bir eleştirisi olarak da

düşünülebilir. Ama bu potansiyel Şarkiyatçılık eleştirisi pek de ileriye gidemedi, çünkü Türkiye'de modernliği tanımlayan Batı kaynaklı ırksal özellikleri sorgulamak yerine aynen kabul edilmiş, sadece Türklerin bu "modernleşebilir/modernleşemez" ikileminde saf değiştirmesi için çabalanmıştı. Türklerin beyazlığını ve Avrupalılığını kanıtlama amacıyla ileriye sürülen ırksal düşünceler, zaten Türklere ait olan ama geçmişte kaybedilmiş bir modernlik kurgularken, bu modernliği doğrudan sorgulamamış, Batı'yı Batı'nın silahıyla vurma gibi yaratıcı ama ufukları sınırlı bir yaklaşımı yeğlemişti. Irk ve modernlik arasındaki ilişki, ırk kelimesinin artık tedavülden kalkmaya başladığı 1950'lerden sonra, ırksal diskurların kültürel alanda değişim geçirerek yaşamasına olanak sağladı.

Ama Irkçılık Batı'da da Vardı

"Onlarda bile varsa, bizde de olmasında şaşıracak bir şey yoktur" şeklindeki iddia, başka durumlarda olduğu gibi ırk meselesinde de karşımıza çıkar. Bu düşüncenin yüzeyselliğini bir yana, birçok sorunlu yönleri vardır. Birincil problem, içselleştirdiği Avrupamerkezci yaklaşımdır. Buna göre, tarih hep batıdan doğuya doğru tek yönlü olarak akar. Determinist ve tek yönlü bir tarih anlayışına dayanınca, "ama orda da vardı" düşüncesi analitik bir yargı ortaya koymak yerine bir savunma refleksi olmaktan öteye gidemez. Halbuki Türkiye tarihi Batı'daki gelişmelerin sonuçlarının, yine Batı deneyimine öncelik veren kuramlarla anlaşılacağı, "onlarda" olanların bizde de olması nedeniyle aklanacağı bir çöp kutusu değildir. Örneğin, Türkiye'deki ırksal diskurların ortaya çıkışı ve işleyişi, küresel anlamda ırk çalışmalarına önemli katkılar sağlayabilir. Zaten ırksal düşüncenin zaman ve mekân içindeki dönüşümlerini dikkate alırsak, örneğin 1930'lardaki gelişmelerin Batı'dan ırk ithal etmekten öte anlamlar taşıdığının farkına varırız. Irksal sözlüklerin küresel dönüşümü her ne kadar bir bütünlük hissi verse de, aynı zamanda yerel elitlerin oldukça seçici davrandıkları, küresel ve yerel arasında önemli etkileşimler bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Türkiye'nin ırksal sözlüklerle olan deneyimine gereken tarihsel önemi vermek, ırk meselesine analitik bir şekilde yaklaşmak ve Avrupamerkezci determinist tarih anlayışından küresel bir analize geçebilmek için Türkiye'deki ırk düşüncesine diğer mahallerde olduğu kadar önem vermek gerekir. "Onlarda" da olması, Türkiye'deki ırksal sözlüklere önemsenmemesi değil önemsenmesi için bir neden olmalıdır.

Irksal İddialar, Sadece Halkın Kendine Güvenini Artırmak İçin Kullanılmıştı

Bu bilinen ve yaygın olarak kullanılan düşünce, "belki günümüz şartlarında yanlış görülebilir ama o gün için gerekliydi" gibi bir yargıdan yola çıktığı için birçok duruma uyarlanabilir. Aslında, bu anlamıyla tarihsel aktörleri yaşadıkları dönemin koşullarında yerine oturmak adına önemli ipuçları verir elimize. Ama öte yandan, bu düşüncenin arka planında, ırksal sözlüklerin Türk millî kimliğini yerleştirmek için gerekli oldukları dönemde halka verildikten sonra İkinci Dünya Savaşı sonunda artık ihtiyaç ortadan kalktıktan sonra reddedildiği varsayımı vardır. Yani Türklerin üstünlüğü yönündeki iddialar, aslında savaşlardan yorgun çıkmış halka güven aşılamaktan başka bir amaç gütmemişti.

Bu kadar yaygın olarak kullanılan "güven aşılama" yaklaşımı çeşitli yönlerden eleştirilebilir. Önümüzdeki ilk problem, güven aşılamanın her şeyi mubah kılan bir savunma refleksi olarak kullanımıdır. Bunun sonucu olarak, tarih determinist bir olgular listesi şeklinde kurgulanır. İşlevci kuramlara benzer bir şekilde, "güven aşılama" düşüncesi, tarihsel olguların varlığının onların gerekliliğini gösterdiği gibi

Yalçın Küçük

SÜREYYA T. KOZAKLI

POST-LENİNİST TRAVMANIN BİR KARİKATÜRÜ

"İyiliğin bilgisine sahip olmayana bütün diğer bilgiler zarar verir."
Montaigne

Yalçın Küçük'ün Türkiye solu açısından bir kamusal figür olarak ortaya çıkışı –her ne denli kendisi tarafından 1960 İhtilali öncesine kadar götürülse de (talebe cemiyeti liderliği, 555 K önderliği, en nihayet günümüzde bir ikincisini yapma gayreti içinde olduğu 'halk ihtilali' söylenceleri etrafında oluşturulmuş)– 12 Eylül 1980 sonrasıdır. Yalçın Küçük'ün CV'sinde söz ettiği icraatların şu ya da bu ölçüde içinde olduğunu inkâr edilemez, sınırlı bir sol çevrede de tanınmaktadır; ne var ki onu bir solcu "aydın" olarak sosyalist çevrelerin yaygın bir biçimde tanıması ve oradan artık tanınmış bir düşünce adamı olmanın ötesinde bir fenomen düşünür haline gelmesi hikâyesi 1980'den günümüze zikzaklar ve tutarsızlıklarla dolu bir kariyer projesinin sonucudur.

Kuşkusuz yine de kendisinden takip edebildiğimiz kadarıyla 1980 öncesinde talebe cemiyeti liderliği, *Yön* dergisi ve Doğan Avcıoğlu'na yakınlığı, 12 Mart sonrası 2. TİP Bilim Kurulu üyeliği, *Yürüyüş* dergisi editörlüğünden söz etmeden geçmeyelim. Küçük açısından ise kendi şahsi tarihi ile Türkiye'nin toplumsal mücadeleler tarihi arasında kurulmuş muhteşem bir rabıta vardır. Hatta kendisinin planlama memuriyeti dahi sosyal tarihimizin bir parçasıdır handiyse.

12 Eylül sonrası bir kamusal sosyalist figür olarak Yalçın Küçük'ün inşası "Aydınlar Dilekçesi" girişimi, Ekin-Bilar etkinlikleri ve *Toplumsal Kurtuluş* dergisi hattında başlamıştır. Uğradığı bir dizi takibat ve hapishane deneyimleriyle dolu çetin bir yolda Yalçın Küçük kendini "kurmuştur". Özellikle sol tarihin o günlerini bilenlerin iyi hatırlayacağı "paneller dönemi" Küçük'ün spektaküler üslubu ile önceleri sınırlı bir solcu üniversiteli çevresinin ilgisini toplamasına ve kitaplarının daha geniş çevrelerce okunmasına zemin teşkil etmiştir. O dönemde Küçük etrafında

bir anlayışa dönüşür. "Yapılmıştı çünkü yapılmak zorundaydı," demek, tarihin analizine değil, önceden kurulmuş dogmatik bir çerçeveye aykırı görünen her şeye münferitlik atfetme ya da olan her şeyi mazur gösterme sonucuna yol açar. Bu yaklaşımın bir diğer problemi de, Cumhuriyet'i kuran yönetici kadronun ve erken Cumhuriyet dönemin ideolojik yapısının çeşitliliğini ve değişkenliğini ihmal etmesidir. Bu anlamda, "güven aşılama" düşüncesi, kurucu seçkinleri yekpare bir blok olarak kurgular. Belki yönetici kadrolar içindeki bazı bireyler, ırksal kuramları halka bilinç aşılamak için bir araç olarak görmüş olabilirler. Ama bu fikri çok öteye taşırsak, önümüze pasif halkı kendi istekleri doğrultusunda kullanan ve tamamen kontrol altında tutan bir seçkinler komplosu çıkar. Erken Cumhuriyet dönemindeki –ırksal kuramların da bir parçası olduğu– bilimsel hareketlenmeye katılı-

oluşan "hale"nin etkili olduğu solcu üniversiteli gençlerin profili biraz eski TİP düşüncesine yakın orta sınıf ailelerden gelen "radikaller" olarak çizilebilir. Bu tipoloji hakkında bizim şahsen itibar etmediğimiz bir alıntı yapacak olursak "teorideki sol sapma pratikte sağ sapma..." olarak tezahür eder klişesine müracaat edebiliriz.

Küçük karakterinin inşası sürecinde önemli bir uğrak da dönemin adlandırmalarıyla söyleyecek olursak o günlerde solda yankı bulmakta olan "sivil toplumcu" sola karşı, panellerde yürüttüğü mücadeledir. Kuşkusuz bu mücadelenin bir başka veçhesini de dönemin edebiyatına ve özellikle Ahmet Altan ve Latife Tekin'e karşı açtığı savaş oluşturur (*Küfür Romanları*). Kendi adlandırmasıyla bu dönemi "Eylülizme" karşı mücadele dönemi olarak tanıyabiliriz. Aynı süreçte sol çevrelerde belirli bir popülarite kazanan *Türkiye Üzerine Tezler, Aydın Üzerine Tezler, İtirafçıların İtirafları* vb. kitaplar aracılığıyla Yalçın Küçük göz ardı edilemez bir karakter olarak Türkiye solunun imgelemine yerleşmiştir. Ama buna rağmen Türkiye solunun görece de olsa organik bir unsuru olarak hiçbir zaman görülmemiş, çağrılarına solun örgütlü kesimlerinden yanıt bulamamış ve kendisi de herhangi bir çağrıya konu olmamıştır. Bunun önemli bir



Yalçın Küçük'ün sol/sosyalist cenahta uzun süre "orjinalitesi" olduğuna inanıldı. Küçük de, kendisine biçilen bu rolü uzun süre devam ettitip, eksantrik bir kişilik olarak arz-ı endam etti.

nedeni kanımca Türkiye solunun örgütlü kesimlerinin "aydın"lara bakışında içkin olan derin kuşku kadar, ileride değineceğimiz Küçük'ün öz benlik algısının sol geleneğimize çok uzak olan narsistik niteliğidir. Yazdıkları ve panellerde sergilediği hitabet ile etkili olan Küçük o dönemde ancak genç bir üniversiteli grubu etrafında toplayabilmiştir.

nın belli bir şevk ve inançla yapıldığına bakarsak, bu düşüncenin pek gerçekçi olmadığı açıktır. Son olarak, bir an "güven aşılama" düşüncesinin tamamen doğru olduğunu varsaysak bile, bu Türkiye'nin ırksal sözlüklerinin önemsiz, tarihsel olarak gerekli, zararsız ya da geçici olduğunu kanıtlamaz. Takip eden bölümde tartışacağım gibi, her ne kadar "ırkçılık" etiketi Türkiye'nin durumuna tam olarak uymasa da, ırksal sözlüklerin modernlikle ilişkisi onların kültürel alanda geniş ölçekli etkilerine neden olmuştur.

DEĞİŞMEZLİK VE RENKSERLİK (KROMATİKLİK)

Irkçılığın ırkçılar olmadan var olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Irkçılık, günümüzde bir ideoloji olarak artık ikna gücünü kaybetmiş, "aşırı" ideolojiler statüsüne çoktan kaldırılmış durumda. Bilfiil ırkçı rejimle-

Buraya kadar aslında kamusal bir sol figür olarak Yalçın Küçük'ün inşasının ana hatlarını ortaya koymaya çalıştık. Ancak elbette yukarıda bahsettiğimiz günlerden günümüze inşaata çıkılan katlar, binanın tefriş edilmesi, müştemilatlar ve plan değişiklikleriyle inşaatın sürdüğünü belirtmeliyiz. Ama bu noktada durup izlediğimiz süreci tasvir etmeyi bırakarak o sürecin yapısını çözümlemeye yönelmeliyiz.

Bir kamusal sol figür olarak Yalçın Küçük birçok katmandan oluşmuş biricik *(unique)* bir karakterdir. Bu yazı boyunca iç içe geçmiş bütün katmanları ve onların oluşturduğu grift bütünlüğü tamamen ortaya koymak yerine en temel kontürleri ortaya çıkarmaya çalışacağız. Ancak ne var ki okurun izniyle Küçük üzerine yazmanın ufak bir zorluğuna işaret etmek burada gereklidir. Küçük üzerine yazarken düşüncelerle ve izleklerle sınırlı kalmak oldukça zor, bunun bir nedeni zamana yayılan tutarsızlıkların tasvirinin neredeyse mümkün olmaması, olamaması ise, biri de kuşkusuz yazının psikolojik vaka analizine kayma eğilimini durdurmanın güçlüğüdür.

Belki de yukarıda sözünü ettiğimiz katmanlardan biri olarak önce Yalçın Küçük'ün kendisi hakkında sınır tanımayan algısı, sunduğu ve kuşkusuz belirgin bir içtenlikle yaşadığı "benliği"nden başlamak en uygunu olacaktır. Bu benlik algısının Küçük söz konusu olunca basit bir şahsi açmaz olmak yerine bizatihi onun entelektüel serüveninin bir parçası ve hatta itici gücü olduğunu söylemek mümkündür. Kitaplarının kapaklarına kendi büstünün resimlerini yerleştiren, "tek rakibim kendi yazdıklarım" türünden reklam kokan cümleleri reklam için değil samimiyetle yazdırabilen Küçük, sakalı, kırmızı boyun atkısı (son zamanlarda kalpak, papak vb. aksesuarların bunlara eklendiğini belirtelim) ile oluşturduğu Leninimsi imgeye çok şey borçludur. Her geçen gün pek de titizce oluşturduğunu söyleyemeyeceğimiz bu imaja müzik, yemek, çay demleme, sinema ve hatta kadın güzelliği uzmanlığını da monte eden Küçük için neredeyse aslında bu her şeydir. Bu fena halde kırılgan benliğin, ardında her ne denli akıntıya karşı kürek çeken bir entelektüel var olmaya çalışıyorsa da, kendini var etmeye çalıştığı zemin popülerliktir.

Küçük'te ortaya çıkan benliğin önemli bir boyutunu da sınırları tanımama ve kendi iradesinin sonuçları hakkında öz hükümlere sahip olmasıdır: *"Herkes Soljenitsin'in bir büyük yazar olduğuna inanıyordu ve Nobel ödülü almış olmasını kanıt sayıyordu ve ben, yazmasını bilmediğini yazdım.*

tin son kalesi olan Güney Afrika rejiminin de düşmesiyle bütün dünyada bu kadar lanetlenen ırkçılık, ırk konusunu hakkında konuşulması zor, zülfü yâre dokunan bir konu yaptı. Son olarak, erken Cumhuriyet antropolojisinde "ırkçı" düşüncenin rolünü araştıran bir kitap,[29] akademisyenler ve aydınlar arasında ırk kavramının, Türkiye'nin geçmişine bakmak için bir araç olup olamayacağı tartışmasını başlattı.[30] Tartışmanın ana noktalarında biri "ırkçılık" sözcüğünün anlamı ve hangi toplumsal yapılar için kullanılabileceğiydi.

Türklük fikrinin ırksal kurgulanması sorunsalına bakarken, bir yandan Türkiye'nin kendine özgü tarihsel koşullarına dikkat ederken, öte yandan "biz bize benzeriz" yanılgısına düşmeyip ırk konusundaki değişik açılımlara da odaklanmak önemlidir. Irk, ırkçılık ve ırklar arası ilişkiler literatürünün çoğunluğu ABD menşelidir ve maalesef Amerikan ırk ilişkilerinin

Çok kızdılar; ancak şimdi bütün dünya yazmayı bilmediğini yazıyor (kim yazdı, nerede?)"; "Kundera çıktı, Türkiye'de yer yerinden oynadı, o zamanlar en sevdiklerim bile müridi olma yolundaydı ve ben, çok tatsız bir iş yaptım, bir cahil ve ihanete tapınan bir dejenere olduğunu kaydettim; Sovyetler yıkıldıktan sonra artık köşesinde bir zavallıdır. (Kundera Paris'te yaşıyor, 1929 doğumlu yazar son kitabını 2000'de yazdı)"; "Orhan Veli'nin dejenere bir şair olduğunu ilk kez yazdım. Türk aydını 'öyle de yatılmaz ki' demeyi solculuk sanıyordu; çok küfür aldım ve şimdi meyhane şarkılarına söz arandığında başvurulan bir eski tutucudur ve artık dejenere Türk gericiliğinin şairleri arasında sayılıyor" (kim tarafından ?). Örnekler sayısızdır, çoğaltmayı gerekli görmüyoruz. Ancak burada tespit edilmesi zaruri bir nokta var: Aslında bu boş salvolarda Küçük'ün esas önem verdiği şey, ortaya çıkardığını iddia ettiği doğrudan, "gerçekten" çok, herkesin yanılmış olmasıdır. Elbette okur takdir edecektir ama bu kurulmuş bir özel realite olarak işlemektedir, yani aslında herkes Soljenitsin'i büyük yazar falan görüp Nobel'i de kanıt göstermemiştir ama Küçük'ün kurgusu daha pek çok meselede olduğu gibi yanılan bir muhayyel herkese ihtiyaç duymaktadır.

Yalçın Küçük'ün her nasılsa kendi şahsi tarihi ile her daim at başı düşürmeyi başardığı Türkiye tarihine ilişkin sonu gelmez saptamaları da muhayyel bir yanılan herkese dayanır. Ayrıca iddialı bir Marksist olarak Küçük'ün kendine Türkiye tarihinde biçtiği rol ve misyonlar şaşırtıcı ölçüde tarihte bireyin rolü sorusunu yeniden kışkırtır niteliktedir. *"Ancak bu hareket, (Türkiye Millî Talebe Federasyonu) elli sekiz ve elli dokuz yıllarında, benim yönetimimde, tam bir kütle boyutunda, sürekli polis çatışmalarıyla, Türkiye'yi tuttu ve 'demokratize' etti."* Küçük'ün Türkiye tarihi içinde abartılmış olduğunu bile söyleyemeyeceğimiz rolü talebe cemiyeti liderliğinden Kürt sorunu üzerinde anlaşamadığı Avcıoğlu Darbesi'ne katılmamaya, ülkenin planlamacısı olarak Kürt sorununun çözümüne dair pratikler yapmaktan, Kıbrıs'ın Fethi'ne, 12 Eylül cuntasıyla girişilen devasa savaştan, aydını arındırmaya ve en nihayetinde gizli/güya Yahudi cemiyetinin ülkeye ihanetini engelleme mücadelesinden, ikinci bir 27 Mayıs'ı üstelik Pantürkist bir perspektifle inşaya kadar uzun bir yol izlemektedir.

Kendisine ilişkin iddialarının referansları yine kendisi olan Küçük artık sınırlı solcu aydın kesimlerinin çok ötesinde bir etkiye kavuşmuştur. Ne var ki,

istisnailiği gibi bir varsayımı da içinde barındırır. Her ne kadar ABD'de ırkçı rejimin kölelikle bağlantılı tarihsel gelişimi Amerikan toplumu için kendine özgü şartlar gösterirse de, ırk konusundaki bu müstesnalık anlayışını reddetmek, ırksal sözlüklerin çok farklı koşul ve bağlamlarda ortaya çıkışını anlamak için önemlidir. Bu noktada sorulacak önemli sorulardan biri ırkçılığı diğer ayrımcı düşüncelerden ayıran özelliğin ne olduğudur. Irkçılık, bireylerin ve grupların paylaştığı ve önyargılar şeklinde yansıttığı bir tutum ve davranışlar toplamı mıdır, yoksa kurumsal ayrımcılık nedeniyle ortaya çıkan yapısal eşitsizlikler midir? Birinci kamptaki sosyal bilimciler, ırkçılığı genel grup formasyonu durumunun bir alt kategorisi olarak görürler. İkinci kamp ise ırkçılığın sistemsel ve sistematik özellikleri ile kendine has yapısal özellikleri olduğunu iddia eder. Bu düşüncenin temsilcileri olarak, yine ABD menşeli

Küçük hakkında yaygın bir mistifikasyon yolu da, katılması mümkün olmayan kuramsal, politik ve tarihsel iddialarına karşın zekasının ve hatta dehasının teslim edilmesi geleneğidir. Bu tarz bir deha algısının sol tarafında içerilmesinin bizde yarattığı kuşkuları şimdilik bir kenara bırakacak olursak, yazının ilerleyen yerlerinde özet olarak değinmeyi umduğumuz Küçük'ün popüler alımlanması meselesinin memleketimizin bilim, düşünce, düşünce adamı konusundaki fukaralığını sergileyen eşsiz bir örnek teşkil ettiğini söylemeliyiz.

Artık, çok geniş kesimler tarafından bir düşünce üretim jeneratörü olarak kabullenilen, bir toplumsal fenomen ve düşünce adamı olarak Yalçın Küçük kuramsal gıdasını nereden almaktadır sorusunu sormanın zamanı gelmiştir. Yalçın Küçük hakkında benim çözümleyip sıfatlara büründüreceğim düzlemler şöyle sıralanabilir:

Yalçın Küçük kaba olmayan bir Marksisttir, ama daha çok bir Leninisttir: Küçük'ün solcu bir düşün adamı olarak referanslar düzeneği esasen Lenin'in "Nisan Tezleri" ve "Ne Yapmalı" çalışmalarından sonraki yetmiş yıl boyunca gelişen soldaki tartışmalara dair bir yanıt içermez. Söz konusu tartışmaları izlediği, okuduğuna dair herhangi bir ipucunu Küçük'ün yapıtından çıkarmak mümkün değildir. Küçük aynı zamanda bir Stalincidir, Sovyetlerdeki "çözülme" sürecinin Stalin döneminde başladığını teslim etmekle birlikte burada Stalin'in subjektif bir yanlışı olmadığını savunur.

Leninizmden söz etmeksizin Yalçın Küçük'ten söz etmek mümkün değildir. Ancak burada "bildiğimiz" Leninizmden ziyade özgül çok orijinal bir Leninizm yorumundan söz edeceğiz demektir. "Bildiğimiz" Leninizmin açmazları bir yana, bu özgül Leninizm türevinin Türkiye solundaki etkinliği hiçbir zaman eksik olmamıştır ve de hâlâ yaygın bir sosyalist kesim için üzerinde zımni ittifak sürmektedir.

Kuşku yok ki bunun başlıca nedeni 3. Enternasyonel ile dünya sosyalist hareketine içselleştirilmeye çalışılmış bir politik programın Türkiye solu üzerindeki kesif etkisi ve bu programın her türden eleştirisinin "ihanet" ile özdeş tutulması gibi aslında kuramsal bir temele dayanmaktan ziyade ritüel hükmündeki davranışların ve kuramsal sığlığın içselleşmiş olmasıdır. Özellikle 1970'lerde kendi solu tarafından etkisiz hale getirilmiş, "ekarte" edilmiş bu politik programa inanan kadroların bunu kabullenememesi, alışkanlıklarını terk edememesi sonucunda gitgide karikatürleşen özel, tamamen bu topraklara özgü bir "Türkiye Leninizmi" oluşmuştur. İşin il-

Eleştirel Irk Çalışmaları (*Critical Race Studies*), bu ülkede azınlıkların hukuksal haklarını kazanmasından sonra bile ırkçı yapının değişmediği savıyla ortaya çıkmıştır.[31] Aslında Eleştirel Irk Çalışmaları, ırksal eşitsizliğin kaynağını kişisel tutum ve davranışlarda arayan daha önceki çalışmaların bir eleştirisidir. Bireyler tabii ki ırksal üstünlük düşüncelerine sahip olabilirler, ama toplumsal sonuçları itibariyle daha önemli olan bu düşüncelerin kurumsal olarak grupların yaşam koşullarındaki etkileridir. Eleştirel Irk Çalışmalarının temel tezlerinden biri, ırk ve ırkçılığın günümüz toplumlarının yapısal olarak bir parçası olduğu ve bu nedenle bireysel tutum ve davranışlardan bağımsızlık kazandığıdır.

Irksal sözlüklerin su yüzüne çıktığı her ortamda ırkçılıktan bahsetmek, özelikle ırk gibi değişenken bir kavram için yanlış olur. Bu yazının başında da belirttiğim gibi, Türkiye'de ırk konusunun tartışılması-



Küçük 1990'lı yılların sonlarından itibaren büyük bir "dönme" komplosuyla karşı karşıya bulunan Türkiye resmi çizer. Soyadlarından menşe tayini, kişinin Türk Müslüman olup olmadığına dair "soruşturma"lar Küçük'ün önemli mesaisi haline gelir. Soy nesep tartışmalarının siyasi projeksiyon ve tahlillerde önemli bir yer tuttuğu bu ırkçı virajda, Yalçın Küçük bile isteye en önde bayrak taşımaktadır.

genç yanı sorsan hâlâ Leninizme toz kondurmayacak grup ve çevrelerde buna dair bir kuramsal savunuya ya da referansa pek rastlanmamaktadır, ancak neredeyse herkes "Leninist"tir. Bu kadarıyla neredeyse tek istisna, Leninizmi kuramsal düzeyde savunmaya çalışan, hatta Marx'ın çalışmasının üzerine yerleştiren müdahale, Yalçın Küçük'e aittir.

"Küçük Leninizm" diye adlandırabileceğimiz bu kuramsal çerçevenin kontürleri esasen en geleneksel Leninizm savunularında bile Lenin'in kusurları olarak tariflenen topları var gücüyle savunmak etrafında çizilmiştir. Kuşkusuz kendisi bir iktidar politikası inşa eden Lenin dahi Küçük kadar iktidarı fetişleştirmemiştir. "*Marx'ta felsefe var; fakat, Marx'ı özgün bir filozof saymak, son derece büyük bir abartma oluyor. Yazdıkları, geliştirilmeye çok elverişlidir; Marx'ta en büyük revizyonu yaparak, Marx'ı iktidara götüren Lenin'dir. (...) Lenin, güçsüz Rusya sosyalizmi ile*

nın önünde engel olarak duran bir durum. "Türkiye'de ırk" sözünün otomatik olarak "Türkiye'de ırkçılık" şeklinde algılanmasından doğuyor. Eleştirel Irk Çalışmalarının da gösterdiği gibi, ırkçılığı farklı kılan özellik, önyargılara dayanarak kurduğu eşitsizlik ideolojisini kurumsal ayrımcılık olarak ortaya koymasıdır. Irkçı rejimlerin miraslarının yüzyıllarca silinememesinin nedeni de budur. Irkçı bir rejimde, bir gece ansızın bütün ırksal önyargılar insanların kafalarından sihirli bir değnek yardımıyla silinse bile, ırkçı ayrıma yol açan kurumsal yapılarda herhangi bir değişiklik olmaz. Bu şekilde düşünüldüğünde, Cumhuriyet tarihindeki herhangi bir dönemi ırkçı diye nitelemek yanlış olur. Irksal kavramların yaygın olarak kullanıldığı dönemlerde bile, ne sofistike bir ırkçı ideoloji yaratacak entelektüel gelenek ne de böyle bir ideolojiyi hayata geçirebilecek kurumsal yapı mevcuttu.[32]

güçlü Rusya devrimci demokratlarını birleştirip, mucizevi yollarla iktidara götüren kimsedir; yolu, sosyalizmi iktidara götürüyor." Bu anlamıyla Küçük, Marx'ın devrimlerin kendiliğinden olacağına dair saf inancını terk edip yaygın olarak dışarıdan bilinç götürme dediğimiz ve ancak Küçük'ün tercihiyle söyleyecek olursak "eylemli bilinç taşıma" yoluyla ortaya devrim çıkartan bir Lenin tasviriyle yetinmez; aynı zamanda "sosyalizmin kuruluşu" süreçlerini de herhalde işçi sınıfına yeterince bilinç götürülememiş olmalı ki, devrim yapmakla onu korumanın dinamiklerini farklılaştırarak savunur. Başka bir deyişle Sovyet iktidarının uygulayıcılarının bile "başaramadık", "yeterince güçlü değildik", "hazır değildik" vb. gerekçelerle kabullendikleri yanlışları Küçük, devrimin normal seyri olarak görmektedir.

Buraya değin yazdıklarımızın amacı kuşkusuz burada Leninizm üzerinde Küçük'le bir tartışma hazırlamaktan çok, kendine özgü ve salt kurgusal bir iktidar teorisi olarak inşa edilmiş Küçük Leninizmin, bir düşünür olmanın çok ötesinde, neredeyse arkadaş sohbetlerinin, günlük takılmaların velhasıl gündelik hayatımızın bir parçası haline gelen bir fenomen olarak Yalçın Küçük'ün düşünsel silsilesi hakkında bize önemli bir çerçeve sunmasıdır.

Küçük Leninizmde avama yer yoktur dolayısıyla işçi sınıfına da: İktidar bir "güç biriktirme" oyunudur ve siyaset zaten "gütme" işidir. Ve aslında sadece yeterince güç biriktirenler ve kazananların haklı çıktığı bir oyun. Küçük Leninizmde, aynı şekilde demokrasiye de yer yoktur: "Demokrasicilik modern tenekeciliktir." Küçük Leninizmin bir başka önemli özelliği de herhangi bir sınıfsal analiz yükümlülüğü taşımamasıdır. Küçük'ün yapıtlarında analiz edilmeye çalışılan şey seçkinler arasında bitmek bilmeyen bir iktidar savaşıdır... Hem Sovyet analizlerinde hem Türkiye çalışmalarında örneğin işçi sınıfı, köylüler, örneğin küçük burjuvazi bu seçkin oyununun kurbanı olarak yer alabilir sadece...

Bu anlamıyla Yalçın Küçük bir iktidar mücadeleleri veren seçkinler analizcisi olmanın çok ötesinde, aydın üzerine geliştirdiği aforizmalardan türettiği bir imgelem aracılığıyla aydınları da bu seçkinler mücadelesinin bir parçası yapıverir. Bir düşünce adamının toplumsal siyasal tarihi seçkinler arasında süregiden bir iktidar mücadeleleri tarihi olarak okumasında yadırganacak bir şey olmasa gerek. Ne var ki, Küçük söz konusu olunca bu durum iki nedenle yadırgatıcıdır: İlki inançlı bir Marksist-Leninist için böyle bir toplumsal tarih

Her ne kadar, Türkiye'de ırkçı düşünce bireysel tutum ve önyargılardan kurumsal ayrımcılığa sıçrayacak kadar gelişmemişse de, ırksal diskurların önemli sonuçları olduğu göz ardı edilmemeli. Türkiye'de ırk kavramı, merkezde yer alan Türk kimliğinin değişmezliğinin arkasına kendisini çok iyi sakladığı için, marjinal kimliklere karşı önyargısızmış gibi davranmayı kolaylıkla başarır. Ancak her şeyin su yüzüne çıktığı anlarda –6-7 Eylül gibi toplumsal patlama anlarında ya da Afrikalı futbol oyuncularına yamyam denmesi durumundaki bireysel patlama anlarında– Türklüğü tanımlayan ırksal kaynakların ucunun aslında herkese dokunduğu fark edilebilir. Olağan günlerde toplumsal belleğe gömülü halde duran ırksal tanımlar, özellikle öngörülen tehdit anlarında çabucak harekedenip kurumsal sonuçlara da yol açabilir. Belki de bireysel tutumlarla kurumsal yapılar arasındaki farkı, özel-

okumasının güçlüğü ve ikincisi de toplumsal tarihin bir seçkinler mücadelesi tarihi olmasından ve hatta kendini de onun bir parçası olarak hissetmekten Küçük'ün duyduğu çocuksu, gülünç haz. Küçük seçkin ve seçkincidir ve bulduğu her fırsatta bunu vurgular.

Küçük'ün bu seçkinci özelliğine politika alanında örneğin Reagan'ın, vurdulu kırdılı filmlerin aktörünün, Amerikan başkanı olmasını yadırgarken ya da Tayyip Erdoğan'ı "pazarlamacı" olarak seçkinler katına layık görmezken rastlamak mümkünse de, esas olarak yüksek estetik standartlar konusunda geliştirdiği ve doğrusu oldukça Jansenist ve Klasisist perspektifte tanık oluruz. Küçük'ün estetik standartları içinde de elbette yine avama yer yoktur, şarkı söylemenin, beste yapmanın, şiir ya da roman yazmanın, resim yapmanın hepsinin Küçük'e göre bir ide'si vardır. Eser ya da icra o ide'ye uygun olduğu ölçüde sanattır. Küçük tamamen kendi geliştirdiği bu özgün estetik kuramı konusunda da aynı Leninizm konusunda olduğu gibi ilgili literatüre hâkim bir profil sergilemez. Yüksek sanatın çöküşünden kültürel avangardın çözülüşüne, yeni edebiyat kuramlarından, atonal müzik yaklaşımına, Frankfurt Okulu'ndan, kültürel çalışmalar geleneğine kadar bir yığın konuda bir bilgisi olduğuna dair bir ipucu vermez okuruna. Kendine özgü geliştirdiği estetik kuram etrafında aforizmalar savurur sadece: Küçük'e göre darphanede çalışan biri ya da "uzanmış yatıyor..." diye bir dize yazmış biri şair olamaz örneğin, haftada bir beste yapılamaz, yapılırsa ona beste denmez; roman insanı yüceltmekle yükümlüdür; şarkı sadece detone olmadan Hakan Aysev gibi söylenebilir, inek gibi bakan güzel kadın olamaz (Ne varmış ineğin bakışında?). O komik değildir, bu sanatçı değildir, falanca bilimden anlamaz, beriki politikayı bilmez, öteki cahildir. Bu böyle uzar gider. Ne var ki görünen o ki, Küçük sanat felsefesi ya da estetik kuramı açısından oldukça naif kontürlere sahiptir.

Yalçın Küçük milliyetçidir. Milliyetçilik Türkiye toplumsal tarihinin belki de en geniş kesişme kümesidir. En sağ versiyonlarından en soluna değin milliyetçi izlek siyasal/toplumsal yaşamımızda kendine yer bulabilmiştir. Ya da daha doğru bir biçimde ifade edecek olursak milliyetçi olmayan bir tematikle siyaset sahnesinde yer almak Türkiye için istisnai, alışıldık olmayan bir durumdur. Bu haliyle belki de Küçük düşüncesinin milliyetçi karakterini tabii görmek mümkündür. Ne var ki Küçük'ün siyasal tarihimize dayanarak geliştirmeye çalıştığı kimi tezler soy milliyetçi çev-

likle ırksal sözlüklerin kültürel alandaki etkilerine bakarken abartmamak gerekir. Tarih boyunca biriken ve Türklüğü tanımlayan temellere iyice sızan ırksal sözlükler, güncel pratikler sırasında kendilerini pek de belli etmezken aslında çok derin anlam haritaları çizerler. Bu gündelik ideolojiler –ideolojiyi neyin doğru neyin yanlış, neyin ahlâki neyin ayıp, neyin güzel neyin çirkin ve neyin bizden neyin onlardan olduğunu belirleyen zihinsel anlam haritası olarak tanımlarsak– hem kurumsal hem de bireysel alanda bulunurlar. Örneğin siyah derili bir insanın kendisinin "Türk" olduğuna kimseyi inandıramaması, bu anlamda hem bireysel hem de kurumsal bir gerçeğe işaret eder. Bu nedenle, ırksal sözlüklerin etkilerini sadece ırkçı kurumlar çerçevesinde değerlendirip, ırksal ideolojilerin gündelik hayata taşmış etkilerini otomatik olarak milliyetçilik ya da etnisite hanesine

relerin dahi uzak durmaya çalıştığı referanslar barındırır. Örneğin Küçük, Enver Paşa'dan bahisle "Yiğitlikle özgürlük aşkını birleştirmiştir, inançları için binbaşı iken dağa çıkmış ve eniştesinin alnına kurşun sıkmıştır. Bütün yaşamını sadece yurt sevgisi çizmiştir. Eşine pek az ülkede rastlanabilecek bir yenilik savaşçısıdır," demiştir ve dahi bunu bir kez dememiştir.

Yine Türk milliyetçiliğinin etnik bir milliyetçilik olmaması iddiasına karşılık Küçükgil milliyetçilik antisemitist bir karakter taşır. "İsimbilim" adını verdiği metodoloji ile Türkiye'nin gizli Yahudileri olarak Sabetaycıları "teşhir" ettiği son dönem çalışmalarında kendine yönelik antisemitik sıfatlandırmalarını inkâr etse de, Selânik kökenli bu grubun Türkiye modernleşmesinin öncü gücü olduğunu söylese de, hemen hemen memleketin tüm tarihsel sorunlarında ve özellikle Ermeni Kırımı ve Varlık Vergisi vakalarının sırasıyla Anadolu'yu Hıristiyanlardan arındırmayı hedefleyen ve Hıristiyan sermayesini ele geçirmeye çalışan gizli Yahudilerin öncülüğünde gerçekleşmiş tarihsel momentler olduğunu iddia eder. Sınırlı bir İslâmcı çevrede ve savaş yılları Türkiyesi'nde özellikle karikatür düzeyde varlığını sürdüren antisemitizmin Türkiye'de geniş kesimler üzerinde popüler bir yankıya sahip olması bizzat Yalçın Küçük'ün eseridir. Söz konusu antisemitizm, "vatana ihanet", "İsrail misyonerliği", "endogami" "grup seks", gibi geniş bir çerçevede örülmüştür ve can alıcı noktasını bizim bir tür "ikbal tekeli" iddiası olarak adlandıracağımız memleketin yığınla barındırdığı kifayetsiz muhteris'in ihtiraslarına ulaşamama gerekçesi olarak üzerine atladıkları düşmanlık çerçevesini kurar.

Yalçın Küçük'ün milliyetçiliği Nazi milliyetçiliğine yakın bir karakter taşımaktadır. Bu sadece onun antisemitik niteliği ya da Pantürkist karakterinden beslenmez ama aynı zamanda Nazilerin sara hastalarına gösterdiğine benzer bir ilgiyle taçlanır. Nazi Ötanazi programında şizofrenler, zekâ geriliği ile malüller, homoseksüeller, cinsel yoldan bulaşıcı hastalıklar taşıyanlarla birlikte yerlerini alan saralılar Küçük'ün imgeleminde şimdilik sadece siyasî ötanazi konusu olabilmişlerdir. Küçük'ün "İsimbilim" disiplininden sonra geliştirmeye başladığı "Mediko-politik" disiplin aslında sadece Naziler değil, İtalyan faşistlerinin de başvurduğu ve bizde de var olan "sağlam kafa sağlam vücutta bulunur" aforizmasının temsil ettiği "beden terbiyeci" geleneğin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Belki belirtmek için erken olduğu söylenebilir, ama

yazarsak, ırk kavramın özellikle Batı dışı modernlik çerçevesinde gösterdiği yaratıcı gücü küçümsemiş oluruz.

Bu konuda yapılacak önemli bir iş, ırk kavramını aşırı bir sapma niteliğinden öteye taşıyıp, ırksal sözlüklerin Türk kimliğinin oluşumundaki rolüne önem vermektir. Genellikle, Türkiye'de ırk deyince akla "Turancı" diye nitelenen yayılmacı siyasî oluşumlar gelir. Dünyadaki tüm Türkleri aynı siyasî çatı altında toplamak gibi bir ütopyaya sahip bu akımlar, Cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli şekillerde ortaya çıkmış, değişen siyasî etkilere sahip olmuşlardır.[33] Bu yayılmacı hareketlerin, Sovyetler Birliği ile diplomatik ilişkiler yönünden hükümetler için bir ikilem doğurduğu da bilinir. İkilemin sebebi, ırkçı Türkçülüğün –Türklerin doğuştan gelen üstünlükleri– gibi bazı varsayımlarının çekici olmasına karşın yayılmacı siyasetin Türkiye için mümkün ol-

söylemek için her türden kanıtın Küçük'ün son dönem mediko-politik çalışmalarında var olduğu cinsel "bozukluklar" da sırasını bekler gibidir. "Türkiye'de de tanınmış saralıları taramamız halinde, seks yaşamları çok düzensiz olanlara ve aynı zamanda sodomi müptelalarına rastlayabileceğimizden hiç kuşku duymuyorum" ifadesi mediko-politik yaklaşımın doğal sonucu toplumsal tarihsel olayların ve gelişimin "çürüme", "yozlaşma", "bozulma" gibi kavramsal bir alana sıkıştırılarak hastalık meteforu etrafında anlamlandırılmasıdır. Dehşet içinde okuduğumuz daha birçok Yalçın Küçük cümlesinde olduğu gibi, bu cümleden de bir çıkarım yapabiliriz: Eğer Türkiye'nin tanınmış saralıları Allah muhafaza Küçük tarafından "taranacak" olursa onların aynı zamanda Sabetaycı ve aynı zamanda sodomist ve aynı zamanda liberal ve aynı zamanda sivil toplumcu ve aynı zamanda demokrat olduklarının "ortaya çıkması" kuvvetle muhtemeldir.

Ancak burada bir trajikomik duruma işaret etmeden geçemeyeceğiz. Küçük'ün metodolojisine göre tüm kontürleriyle Sabetayist olması kuvvetle muhtemel Atatürk ve yaşamını girdiği uzun süreli bir sara nöbeti sonucu yitiren Lenin'in durumları Küçük tarafından ele alınmaz.

Yazının bu noktasında durup, peki burada yapısal hatları ortaya çıkarılmaya çalışan fenomen düşünür Küçük tarih içinde hep böyle miydi sorusunu değerlendirmek zorunludur. Yalçın Küçük başlangıçtan bu yana yukarıda hatlarını çizdiğimiz entelektüel kişilik özelliklerini potansiyel olarak barındırmaktadır, ne var ki bizim bu özellikleri inançla çözümlememize yol açan kariyer zaman içinde inşa edilmiştir. Bu durum Küçük'ün ilk eserlerinden günümüze gelişen ve değişen dili, ilgi alanlarının çeşitlenmesi, entelektüel faaliyetinde televizyon programcılığı gibi yeni mecraların açılması boyunca gelişmiş ve oluşmuştur.

Bunu sağlayan şey her düşünce adamında olması beklendiği gibi uygun bir dirençle karşılaşması değil, ne yazık ki hiç dirençle karşılaşmamasıdır. Bilinir elektrik akımı direncin düşük olduğu yerden ilerler; Yalçın Küçük de öyle yapmıştır. Direncin en düşük olduğu yerden popülerlik hattından ilerlemiştir.

Bu noktada bir fenomen kamusal toplumsal kişilik olarak Yalçın Küçük'ün inşası sürecinde Yalçın Küçük'ün rolü üzerinde durduk. Şimdi sormamız gereken soru böyle bir fenomeni mümkün kılan toplumsal, politik, kültürel zeminin ne olduğu sorusudur.

mamasıdır. Bu "aşırı" siyasî oluşumlar yanında, "resmî" ideoloji içindeki ırksal varsayımların çeşitli avantajları vardı: Bürokrasiye daha yakın durması ve ders kitapları başta olmak üzere değişik yayın organları yoluyla yayılabilmesi gibi. Buna rağmen, "resmî" ideolojiden de bahsederken karşımızda yekpare ve sabit bir yapı olduğunu söyleyemeyiz. Türk kimliği ile ırk kavramı arasındaki ilişkinin bu kadar karmaşık olmasının sebeplerinden biri de budur. Irk biliminin en yaygın olduğu dönemlerde bile, ırksal sözlükler anayasal vatandaşlık tanımlarıyla yan yana bulunmuşlar, ırkçı kuramlara karşıt görüşler de hiç eksik olmamışlardır. Bu nedenle, ırksal sözlükleri ve bıraktıkları etkileri Türk kimliğinin merkezinde ararken, aslında merkezin de karmaşık olduğunu unutmamak gerekir.

Bunca tarihsel dönüşüm arasında bir süreklilik avına çıkmak için iki yaygın

Kuşkusuz bu zemin önemli ölçüde Türkiye modernleşmesinin çözülüşü sürecinin eşitsiz gelişimiyle ilintilidir. Önceleri sivil asker bürokrasinin öncülüğünde gelişen modernleşme süreci sınırlı bir kamusal toplumsal aktör üzerinde ilerleyebiliyordu. Sınırlı sayıda gazeteci, az sayıda ve zaten hemen hepsi "kurucu" olmak zorunda olan akademisyen, birkaç besteci, ressam, şair toplumun gerek duyduğu teorik gıdanın üretimine yetmek bir yana fazla bile geliyordu. Bu takımın ortak özelliği neredeyse tümünün birbirini tanıması ve birbirinin yolunu açmasıydı. Geri kalan yığınlar için iki yol vardı: Devlete kapılanmak –memuriyetin en alt kademeleri bile popüler aydın sınıfa katılmayı sağlıyordu– ya da kendi yolunu bu çerçevenin dışında aramak. Bu sonuncular kendi teorik gıdalarını önemli ölçüde devletin verdiği eğitim ve toplumsal yaşamın diğer teorik kaynaklarından (din, gelenek gibi) devşirerek sağlıyorlardı.

Cumhuriyet yıllarında küçücük seçkin bir kastın ürettiği kuramsal birikimler kendi içinde muhalif potansiyellerin üremesine de bir miktar el veriyordu. Seçkinler kendilerini "cahil" halkın eğiticileri ve lütufkârları olarak hissediyor, ülke için en doğrusunu kendi tekellerinde görüyorlardı. 1960-80 sürecinde yaşanan devasa toplumsal kalkışma bu müstahkem konumu derinden sarstı. Örgütlenme geleneği, geniş kitlelerin hak mücadelesi hattına girmesi, yoğun kentleşme, popüler kültürel alanın muazzam gelişimi bu seçkinci dar kamuyu sarstı. Belki de düzleyip geçecekti ne var ki 12 Eylül'le birlikte devlet müdahalesi yoluyla sözünü ettiğimiz dar kamusal alan yeniden tesis edildi. Ama önceden var olan birçok şey –bu arada Leninist devrim modeli savunuculuğu da– toplumsal ajandanın dışına itildi.

12 Eylül'ün tüm zorlamasına rağmen bugün Türkiye toplumu devasa bir gelişkinlik ve toplumsal farklılaşma sürecinde kendi kamusal toplumsal figürlerini arıyor. Gitgide toplumsal alanın ve memleket meselelerinin grift bir hal almasıyla mevcut ajandalar çözülüyor. Öte yandan toplumun kuramsal ihtiyaçları tarihinin hiçbir momentinde olmadığı ölçüde artıyor ve çeşitleniyor. Ancak bu ihtiyacı karşılayabilecek toplumsal *kamusal aktörler ve mecralar aynı hızla yenilenemiyor. Aynı süreci* çok derin bir kriz olarak Türkiye solunda hep birlikte yaşıyoruz. Yenilenmek gerektiğini görüyor ama bunu başarmanın yolunu bulamıyoruz.

Dünyayla gitgide bütünleşen bir ülkenin eğitimli sınıflarında o bütünleşmeyi destekleyecek donanım yetersiz

ırksal varsayımın varlığını önereceğim: Değişmezlik ve renkserlik (kromatiklik). Değişmezlikten kastım, Türk kimliğinin tarih boyunca değişmemiş bir özünün bulunması iddiası ve bu özün vatandaşlıktan ayrı olarak kurgulanması. Bu ırksal değişmezlik fikrinin Türk kimliğine ne kadar tutunduğunu gördükten sonra Türklüğe aidiyet ve Türk vatandaşlığı arasındaki aşikâr ve örtülü farklar kolayca ortaya çıkar. Örneğin, Orta Asya "Türki" Cumhuriyetlerinin vatandaşları kolayca Türk diye nitelenip "iki devlet, tek millet" nidalarıyla selamlanırken, Türk vatandaşı azınlıkların sahip olduğu vakıfların mülk edinmeleri ile ilgili tartışmalar hep yabancıların Türkiye'de mülk edinmesi ile aynı bağlamda tartışılır. Türk vatandaşı olmayan bir grup için Türklük sıfatı bu kadar kolay kullanılırken Türk vatandaşlarının yaygın dil sürçmeleriyle "yabancı" olarak nitelendirilmesi, Türk

ve bu gelişme bu kesimleri tehdit ediyor. Bugün Türkiye'nin geniş orta sınıf katmanları dünyayı anlamlandıramıyor. Bu onlarda restoratif, nostaljik bir ülke arzusunu kışkırtıyor. Kuşkusuz bu arzunun da teorik olarak beslenmesi gerekiyor. Ülkenin gitgide çetrefilleşen meseleleri karşısında eski, bir grup seçkin tarafından vesayet altına alınmış kamunun restorasyonu projesinin kuramsal olarak beslenmesi gerekiyor.

İşte bu noktada aralarında Yalçın Küçük'ün de yer aldığı restorasyon aydınları devreye giriyor. Kuram, karmaşık iç içe ilişkiler arasında çok yönlü bağıntıları ortaya çıkarmak işi olmak yerine, karmaşık iç içe ilişkilerin aslında karmaşık olmadığı iddiası haline geliyor. Bu kuramda sınıfsal çözümlemeye falan yer yok, bütün egemenlik ilişkileri bir grup egemen arasındaki didişme oyunu olarak tarif ediliyor. Bu bir tür Reichgil "küçük adam" için kuramsal imalat olarak ortaya çıkıyor.

Toplumsal kesimler ve onların temsilcilerinin beslendiği kaynakların ortaya çıkarılması, yerini o kesimlerin dost ve düşman olarak tasnifi ve dostların iyi, düşmanların kötü olduğu bir kabile paradigması etrafında anlamlandırılıyor. Kuram herkes için geçerli niteliğinden arındırılarak kötücül bir öfkenin saf ürününe dönüştürülüyor.

Evet günümüz Türkiyesi'nde iyiyi, doğruyu, güzeli tekelinde tutan ya da tuttuğuna inandırılmış ve sayıca azımsanamayacak bir toplumsal grup tam da böyle bir kuramsal perspektife gereksiniyor. Öte yandan bu kuramsal perspektifin zaaflarını gördüğü ölçüde onu doğal, olması gereken mecrasından kaydırarak, yeni bir popüler zemine zorluyor... çünkü bu gerçek bir kuramsal ihtiyaç değil aslında –öyle olsa bu emek ister, okumak ister, tartışmak ister– bu zemin gitgide televizyon ekranı haline geliyor.

Aynı düzlemin restorasyoncu figürleri olduğu gibi değişimi göğüsleme iddiasında figürleri de var bol miktarda. Söz konusu iki kutbun ortak özelliği ister restorasyon olsun ister değişim geleneksel kamusal toplumsal aktörlerin toplumun teorik gıdası üzerindeki vesayet rejiminin sürdürülmesi arzusu elbette.

Son olarak Yalçın Küçük meselesi sol kamuoyu tarafından yeniden değerlendirilmelidir önermemizle bitirelim. Bu naif, sathi fenomen düşünür ve onun icraatlarının sol hanesine yazılmasına daha ne kadar tahammül kalmıştır?

Ve ayrıca Yalçın Küçük'ün bir düşünce adamı olarak kabul edilebilmesi için de, önce düşünce dünyamızın bir sirk haline gelmesini kabullenmiş olmamız gerekmektedir. ❑

kimliğinin sınırlarının vatandaşlık ötesindeki ırk, etnisite ve milletin karıştığı bir alana taştığının bir göstergesidir.

Türk kimliğine yerleşmiş diğer bir ırksal varsayım deri rengi ve diğer fiziksel özelliklerle etkileşim içindeki renkserliktir. Özellikle erken Cumhuriyet dönemindeki ırk biliminin bugün için çok yüzeysel görünen deri rengi, kan grubu, kafatası ölçüsü gibi özelliklere verdiği önem renkser varsayımların çok yeni olmadığını gösterir. İşin bir ilginç yanı da, bütün dünyada ırk bilimi 1900'lerden sonra zeka ölçümü (IQ) gibi daha sofistike yöntemlere kayarken[34] Türk bilim insanları bu –her ne kadar aynı şekilde yanlış olsa da– daha ileri düzeydeki ırk kuramlarına geçişi özümseyememişlerdir. Renkserlik kavramı, Türkiye'de oluşan bu bilimsel hareketliliğe ırkçılık kavramından çok daha uygundur, çünkü yüzeysel kafatası sınıflandırmaları ile oluşan bu ırk bilimi,

kurumsal ırk hiyerarşileri yerine modernleşmeye eklemlenmede kullanılmak üzere üretilmiş eklektik bir imgeler ve sözlükler koleksiyonu oluşturmuştur. Aslında, renkser varsayımların, Batı modernleşmesine eşit bir ortak olarak katılma yönünde atılmış yaratıcı bir adım olduğu düşünülebilir. Batı bilimi, Batı dışı olan her şeyi geri ve modernleşemez olarak sınıflarken, aynı bilimsel yöntemin "korkunç Türk" varsayımına karşı Türklerin beyazlığını ve uygarlığın beşiği olduğunu kanıtlamak için kullanılması, "Batı'nın silahlarıyla Batı'ya karşı savaşmayı" bir adım öteye götürmüş, Batı kaynaklı ırkçı yaklaşımları alaşağı ederek "aslında sizin silahlarınız bize ait" mesajı vermek istemiştir. Bu yaklaşımdaki Şarkiyatçılık karşıtı potansiyel, yapılan ırk biliminin fazla ciddiye alınması, ırksal düşünceye alaycı bir sorgulayıcılıkla yaklaşılamaması nedeniyle yeterince kullanılamamıştır. Beyazlıkla modernlik arasında kurulan bu bağdan geriye, günümüzde kültürel alana taşmış ırksal varsayımlar kaldı.

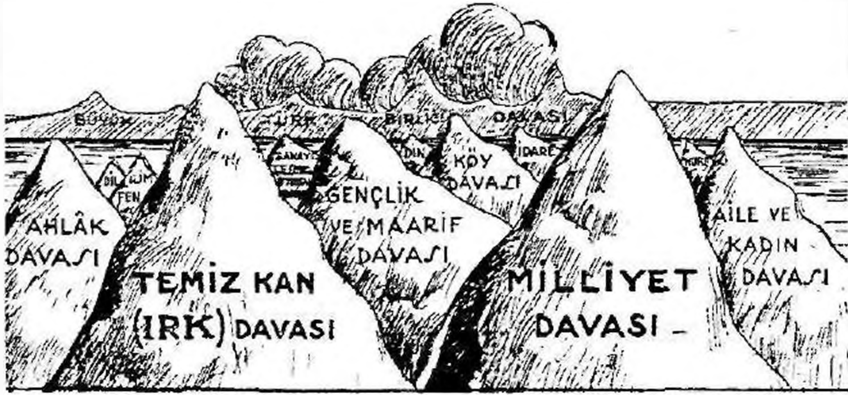
IRKIN GÜNÜMÜZDEKİ YANSIMALARI

Artık günümüzde açıkça "ırkçıyım" diyen pek kalmadıysa da, ırksal sözlüklerin ve imgelerin hem kurumsal hem de ideolojik etkilerinin, varlıkları yaygın olarak inkâr edilse de kolayca kaybolmadığını birçok çalışma göstermiştir.[35] Türkiye'deki duruma baktığımızda da, yaygın bir ırkçılık inkârı nedeniyle[36] ırk üzerindeki herhangi bir tartışmanın daha başlamadan bittiğini görürüz. Irkçığın kötü imajı, tartışmaları anekdot seviyesinden öteye taşımaz. Osmanlı'nın hoşgörüsünden başlayan konuşma, Batı'da her türlü ırkçılık varken bizde azınlıklara nasıl da hoşgörülü davranıldığıyla devam eder, Osmanlı devleti ya da Türkiye'nin kapılarını mesela Yahudilere nasıl da açtıklarından örnek verildikten sonra hiçbir ayrım olmadan kardeşçe yaşandığı mesajı verilir. Ana fikir, "bizden" ırkçı olamayacağıdır. Halbuki, anekdot bazındaki hoşgörü örnekleri ya da ırk terminolojisinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yavaşça ortadan kalkması, ırksal imge ve sözlüklerin günümüze hiçbir kültürel mirasının olmadığı anlamına gelmez. Aşağıdaki bölümde değişmezlik ve renkserlik bağlamındaki ırksal sözlüklerin çok sınırlı bir şekilde izini süreceğim.

Günümüzde Değişmezlik Varsayımları

Türkiye'deki farklı kimliklerin çokluğu ve karmaşıklığı, Türk kimliğinin zaman ve mekân ötesi değişmez bir kimlik olarak kurgulanmasını önlememiştir. Anayasal vatandaşlık Türk vatandaşlığını tanımlasa da, Türklük kavramının vatandaşlığın ötesine geçen bir tözsel çekirdeği vardır. Bu çekirdek Türk vatandaşı olan gayrimüslim azınlıklar gibi grupları dışında bırakırken başka ülke vatandaşlarını rahatlıkla içine alabilmektedir. Bu nedenle Türk kimliğinin tanımlandığı, gönüllülük ve değişirlik özellikleri taşıyan etnik ve millî aidiyetin ötesinde bir alan uzanır. Eğitim ve medya gibi sosyalleşme alanları, ırksal varsayımların yeniden üretilmesinde önemli rol oynarlar.

Kitle eğitimde kullanılan ders kitaplarının, birçok ülkede ulusal mitleri ve ötekine yönelik tümkalıpları (*stereotype*) üretmede kullanıldığı bilinir. Son zamanlarda, ders kitaplarını güncelleme çabaları sıklıkla duyulsa da, Türkiye'de okutulan ders kitapları, Türklüğün değişmezliği varsayımı yönünden pek değişmemiştir. 1930'lardaki tarihi yeniden yazma hamlesinden beri, Cumhuriyet dönemindeki ders kitaplarına göre, Türklük ezelî ve ebedî bir kimlik olarak değişmez bir kimliktir. Kitaplarda "ırk" terminolojisi sıklıkla kullanılmaz. Aslında 1980'den sonraki yıllarda, Türk-İslâm sentezinin ağırlık kazandığı da açıktır.[37] Yine de erken



Irkçılığın uzun yıllar milliyetçiliğin yedeğinde kaldığı, düşünülse bile çok açık telaffuzundan uzak durulduğu dönemlerin ardından 2000'li yıllar adeta zincirlerinden boşanmış şekilde gayet sıradan bir hale gelmesi düşündürücüdür. Kendisini her türlü etnik ve ırkî ayrımcılığın uzağında konumladığını iddia eden ulusalcı milliyetçilik, 2000'li yıllar boyunca, Türkiye'yi jeo-politik bir tehlikenin altında gösteren komplo teorileriyle birleşerek ırkçı lugatin "olağanlaşmasını" sağlamıştır.

Cumhuriyet döneminden gelen sözlüklerin günümüzdeki kalıcılıkları inkâr edilemez.[38] Türk Tarih Tezi gibi yaklaşımlara açıkça yapılan göndermelerin yanında, birçok farklı kültür ve uygarlığın Türk çatısı altında toplanması, geçmiş ve günümüz arasında kurulan değişmezlik köprülerine işaret eder. Türkler tarih boyunca bir millet olarak değişmeden var olmuş gibi gösterilince, öğrenciler Türk kimliğinin vatandaşlıktan öte yanları olduğunu kolayca hissederler.

Tarih ders kitaplarında var olan anakronistik yaklaşım "eski" Türkler ile günümüzde Türkiye'de yaşayan insanlar arasında öyle bağlar kurar ki, öğrenciler 5000 yıl ile 500 yıl öncesi arasında herhangi bir ayrım yapamazlar. Kitaplardan bize kalan yekpare bir Türk tarihidir. Tanıl Bora'nın da gösterdiği gibi, *"Turks in every epoch of history and in every geography are imagined as being the one and the same political and social subject with present day Turks of Turkey"*.[39] Tarihsel zamanın aşırı sıkıştırılmasıyla ortaya çıkan bu acayip karışım, her türlü arka plandan yoksun bir "ezeli" geçmiş ve "ebedi" gelecek yaratırken, Orta Asya kahramanlarını Kemalist ideolojinin öncülerinden biri olarak sunar.[40] Bazı ders kitaplarında, değişmezlik varsayımları Türkçe'yi diğer dillere karşı yüceltmek adına Güneş-Dil Teorisi'ne oldukça yaklaşan ifadelerle yapılır. Örneğin, bir lise dilbilgisi kitabında, Türkçe'nin üstünlüğü Yunanca'daki yılan tıslaması şeklindeki seslerle karşılaştırılarak ortaya konmuştur.[41] Sıklıkla başvurulan iç ve dış düşmanlar söylemi, azınlıklara karşı önyargılı ifadeler ve yer yer ortaya çıkan yabancı düşmanlığı[42] değişmezlik varsayımının diğer tezahürlerindendir. Eğitim sistemi tarafından yaygın olarak yeniden üretilen "her Türk asker doğar" ifadesiyle özetlenebilecek militarist yaklaşım da kültür, millet ve ırkın birbirine karıştığı bir alandır.[43] Görüldüğü üzere, ders kitapları *"societies have certain psychologies*

and personal characteristics for some historical reasons, which developed and survived with no change at all throughout history" varsayar.[44]

Vatandaşlık ve aidiyet arasındaki sınırları çizen ırksal değişmezlik varsayımlarına daha yakından bakmak için Türkiye'deki azınlıkların durumuna biraz daha yakından bakmak gerekir. Anayasal vatandaşlık kavramının hemen yanında, Türk vatandaşlığını Türklükten ayıran bir çizgi gündelik hayattan anayasal metinlere kadar[45] varlığını inatla sürdürür. Türk kimliğinin bazı Türkiye vatandaşlarına kapalı olduğunun en ilginç örneklerinden biri dönmelerdir. Yahudilikten Müslümanlığa Osmanlı devletinin baskısı altında dönen bu grup, yüzyıllardır Osmanlı ve Türkiye vatandaşı oldukları halde, komplo teorilerinin popüler hedeflerindendir.[46] Dönmelerin karşısındaki ikilem, birçok gayrimüslim azınlık tarafından da paylaşılır: Bu grupların ne Türk kimliğine kayıtsız şartsız aidiyetleri mümkün olur, ne de farklılıklarını rahatça ifade etmeleri. Son zamanlarda azınlık vakıflarının mülk edinmesi konusundaki tartışmalar da, azınlıkların sıklıkla "yabancı" olarak adlandırılması gerçeğini de tekrar ortaya çıkardı. Yargıtay'ın azınlık vakıflarını "yabancı" olarak tanımlamasıyla ortaya çıkan bu Freudyen dil sürçmelerinin ne kadar yerleşik olduğu, çözüm için ortaya çıkan başbakanın Türkiye vatandaşı azınlıklara verilen haklar için Yunanistan'dan karşılık beklemesi ile iyice açığa çıktı.[47]

Vatandaşlık bağı ile bağlı bazı grupların Türk kimliği ile ilişkilerindeki engelleri Türkiye vatandaşlığı dışında olup da Türklüğe aidiyetleri sorgulanmayanlar ile karşılaştırmak gerekir. Hem medyanın[48] hem de ders kitaplarının,[49] sınırları açıkça vatandaşlıktan geniş olan "dış Türkler" kavramına sorgulamadan yaklaşması dikkat çekicidir. Başka bir ülke vatandaşı olan Türkiye asıllı kişiler konusunda da bu durum ortaya çıkar. Bu durumdaki kişilerin sıkça "Türk" olarak adlandırılması, Türk kimliğinin her türlü asimilasyona dayanıklı bir özü varmış gibi görülmesinden kaynaklanır. Örneğin, Türkiye asıllı ama Hollanda vatandaşı olup da Hollanda Meclisi için adaylıklarını koymuş kişilerin adaylıklarının partileri tarafından onaylanmaması konusundaki haberler, Türkiye medyasında hiçbir sorgulamaya yer olmadan "Türk" parlamenterlere bir komplo olarak yorumlandı.[50] Türk asıllı Alman vatandaşlarından oluşan *Cartel* adlı rap grubunun başarısının da medyada "Türk'ün başarısı" olarak yorumlanmasını da bu bağlamda düşünmek gerekir.[51] Bu kural başka gruplara, özellikle de dış tehdit olarak algılananlar ile siyahi Afrikalılara daha rahatlıkla uygulanır. Ermeni asıllı Çek vatandaşı boksör "Ermeni", Senegal asıllı Fransız futbolcu da "Senegalli"dir.

Günümüzde Renkserlik Varsayımları

Değişmezlik varsayımı Türklük ve Türk vatandaşlığını birbirinden ayrıştırırken renkserlik varsayımları, siyahlık ve beyazlık arasında sınıflandırmalara başvurur. Bu hem deri, göz ve saç rengi gibi fiziksel özeliklerin kişilerin algılanmasındaki rolünde hem de siyahlık ve beyazlık gibi kategorilere atfedilen imgesel anlamlarda gözlenebilir. Başka ülkeler, özellikle de ABD bağlamında yapılan çalışmalardan oluşan geniş bir literatür, açık deri rengi, açık renk gözler ve sarışınlık gibi "Avrupai" dış görünüş özelliklerinin daha değerli görüldüğünü ortaya koymuştur. ABD'deki Afrikalı-Amerikalı gruplardan diğer etnik gruplara ve hatta Hindistan'da Hindulara kadar değişen bağlamlarda, dış görünüş sosyal ödüllerin dağıtılmasında etkili bir ölçüttür.[52] Bazı sosyologlar, deri renginin "ırk" kavramına göre sosyo-ekonomik statüyü daha fazla belirleyici olduğunu bile ileri sürerler.[53]

Türkiye'de modernlikle iç içe geçerek kültürel alana kaymış olan renkserlik varsayımlarla gündelik hayat pratiklerinde sıkça karşılaşmak mümkündür. Özellikle 1950'den sonra biyolojik ırk kavramının inandırıcılığını yitirmesiyle ve 1980'den sonra farklılık peşinde koşan orta sınıfların büyümesiyle, beğeni odaklı sınıfsal ayrımlar, seçkinlik, hayat tarzı ve farklılık gibi kavramların arkasına saklanan ırksal varsayımlar, bu saklanma ile hem belirlenmelerini güçleştirdiler hem de güçlendiler. Irksal varsayımlar ile milliyetçi söylemlerin kültürel alanda yaptıkları mesut evliliğin en iyi göstergelerinden biri "Türk tipi" ya da "Avrupai görünüş" gibi kavramların sorgulanmaksızın kullanılması olsa gerek. Bu imgeler sözlüğü içinde, "Avrupa'da Türk olduğuma kimse inanmadı" gibi bir tümce sınıfsal seçkinlik ortaya koymak için kullanılırken "Avrupai görünüş" de sosyal ödüllerin dağıtılmasında çok somut sonuçlara yol açabilir. Örneğin Navaro-Yashin'e göre, Avrupai görünüş ve mavi göz gibi özellikler, Türkiye'de şehir ekonomisinde belirli alanlarda kazançlı birer nitelik olarak kullanılabilirler.[54] Bir diğer çalışma, dağılan Sovyetler Birliği'nden Türkiye'ye gelen seks işçileriyle onların Kuzeybatı Karadeniz'deki müşterileri arasındaki ilişkilerde beyazlığa atfedilen değeri gözler.[55] Ataları Afrika'dan Osmanlı İmparatorluğu'na köle statüsünde getirilmiş Afrika asıllı Türk vatandaşlarının Türklük tanımı içindeki görünmezlikleri de, beyazlık ile Türklük arasındaki ilişkiye ışık tutar.[56]

Bu noktada, beyazlığın Türkiye'deki sınıf, kültür, yaşam tarzı ve beğeni tartışmalarında oynadığı sembolik role dikkatle bakmakta fayda vardır. 1980'lerden beri liberal ekonomik politikalarla genişleyen şehirli orta sınıfların, şehir merkezlerindeki medeniyetsizlik ve görgüsüzlükten kaçarken geliştirdiği renkser sözlükler,[57] onların medyadaki temsilcileri tarafından da kabul görünce, ortaya beyaz ve siyah Türkler ayrımı çıktı. Tanıl Bora, uzun boy ve açık ten gibi fiziksel özellikler bağlamında ortaya çıkan, Türk milletinin güzelleşmesi gibi bir söylemin arkasında öjenik eğilimlerini de gözlemlediği bu "sınıfsal ırkçılık" denemelerini liberal milliyetçilikle bağlantılı olarak değerlendirir.[58] Beyaz Türkler teriminin bu karmaşık yapısı, aslında ırksal sözlükler ile milliyetçilik ve sınıf/statü farklılıkları arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyar. Beyaz Türk, başlangıçta orta sınıfların statü farklılığı arayışlarının bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştı. Bu eleştiri kaynağını "ırkların var olmadığı bir ülkede bu kadar derin eşitsizlikler nasıl olabilir?" gibi biraz safça bir sorudan alıyordu. Halbuki terimdeki bu "ırkçılık" karşıtlığı, orta sınıflar tarafından bir el çabukluğuyla tersine çevrilip, kültürel farklılıkların somut fiziksel özellikler babında inşa edilmesi sonucunu ortaya çıkardı. Beyaz Türk kavramına yerleşmiş bulunan bu kültür ve görünüş arasındaki inkâr edilemez bağlantı "beyaz Türk ırkçılığı" yorumlarına da yol açtı.[59] Bu haliyle beyaz Türklük medeniyet, kültür ve beğeni gibi alanlardaki sınıflama çabalarını renkser alanlara, örneğin esmerliğe taşıdı.[60] Geliştirilen renkser sözlüklerdeki bıyık, ter kokusu ve kentlerin magandalar tarafından işgali gibi temalardaki ırksal varsayımlar, açıkça konuşulmadığında bile herkes tarafından anlaşılır durumda. Ancak bu ırksallığın görünürlüğü de çok hoş karşılanmadığı için, renkser sözlükleri en iyi kullanan Ertuğrul Özkök ve Mine G. Kırıkkkanat gibi yazarlar, biraz zorlandıkları zaman, kısa bacaklı kıllı yığınlarla açık tenli güzel insanlar arasındaki farkların sadece "medeniyet" derecelerine tekabül ettiğini iddia ederler. Irksal varsayımların hem apaçık hem de gizli olduğu en iyi örneklerden biridir beyaz Türkler tartışması.

Renkser sınırlar çizilip medenilik tanımlanırken, sadece içerideki değil dışarıdaki ötekilerin konumu da tartışmanın

içinde yer alır. Türkiye'deki Arap, Ortadoğu ya da Afrika imgelerini bu açıdan değerlendirmek önemlidir. "Ortadoğu bataklığı" ya da "böyle bir şey Uganda'da bile olmaz" gibi yaygın ifadeler, Türk beyazlığının kendi ötekisine karanlık ve gerilik atfetmesiyle yakından ilişkilidir. Yabancılardan bahsederken, bazı çizgilerin ötesine geçip açıkça "ırkçı" hakaretler kullanmak da daha kolaydır. Afrika doğumlu Türk atletlerinin yarattığı "devşirme" tartışması, siyahi futbol oyuncularının sıklıkla kendi ülkelerinin önyargılı imgelerinin birer temsilcisi haline indirgenmesi, bir futbol kulübü başkanının Afrika asıllı futbolcusuna "yamyam" hitabını uygun görmesi hep bu bağlamda değerlendirilmelidir.

SONUÇ

Bu makalede verilen kısa ve pek de sistematik olmayan örnekler, aslında tam da ırksal varsayımların, imgelerin ve sözlüklerin gündelik hayat ve kültürel alan içinde ne kadar karmaşık bir şekilde yaşadığını gösterme amacı güdüyor. Irksal sözlükler, sadece azınlık kimliklerini değil, Türklük gibi merkezî kimliklerin de var olduğu tabanı hem gizliyor hem de uygun durumda apaçık ortaya koyuyor. Bu anlamda kullanılan ırk kavramı, ırksal kavram ve sözlüklerin zaman ve mekân boyutlarındaki değişimini ortaya koyarken, aynı zamanda ırkın millet, etnisite, kültür ve modernlik ile ilişkisine de bakıyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Oray Eğin, "Türklerden Irkçı Çıkmaz", *Akşam*, 31 Ocak 2007.

2 Emre Arslan, "Türkiye'de Irkçılık", *Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* 4 (İstanbul: İletişim, 2002); Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey: A Study in Irredentism* (Londra: C. Hurst, 1981); Günay Göksu Özdoğan, *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, (İstanbul: İletişim, 2001).

3 İlker Aytürk, "Turkish Linguists Against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk's Turkey", *Middle Eastern Studies* 40, no. 6 (2004); Marc Baer, "The Double Bind of Race and Religion: The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism", *Comparative Studies in Society and History* 46, no. 4 (2004); Rifat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni* (İstanbul: İletişim, 1999); Soner Çağaptay, "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite", *Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* 4 (İstanbul: İletişim, 2002); Soner Çağaptay, "Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s", *Middle Eastern Studies* 40, no. 3 (2004); Taha Parla ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004); Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, (İstanbul: İletişim, 2001).

4 Selim Deringil, "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namik Kemal to Mustafa Kemal", *European History Quarterly* 23 (1993); Eric Jan Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* 2 (İstanbul: İletişim, 2001).

5 David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908* (Londra: Frank Cass, 1977).

6 Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), s. 23.

7 Ayça Alemdaroğlu, "Öjeni Düşüncesi", *Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* 4 (İstanbul: İletişim, 2002).

8 Türk Ocağı Türk Tarihi Heyeti, *Türk Tarihinin Ana Hatları* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931).

9 Reşit Galip, "Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış", *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar, Müzakere Zabıtları* içinde, (Ankara: Maarif Vekaleti, 1932), 103.

10 Bu ayrım, son zamanlarda derinliğine sorgulanmıştır: Umut Özkırımlı, *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement* (New York: Palgrave Macmillan, 2005); Dominique Schnapper, "Beyond the Opposition: Civic Nation Versus Ethnic Nation", *Rethinking Nationalism* içinde, ed. Jocelyne Couture, Kai Nielsen ve Michel Seymour (Calgary, Alberta, Canada: University of Calgary Press, 1998);

Bernard Yack, "The Myth of the Civic Nation", *Critical Review* 10, no. 2 (1996).

11 Alemdaroğlu, "Öjeni Düşüncesi."

12 Başlıca örnekler için: Eduardo Bonilla-Silva, *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2003); *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, ed. Richard Delgado ve Jean Stefancic (Philadelphia: Temple University Press, 1997); *White Out: The Continuing Significance of Racism*, ed. Ashley W. Doane and Eduardo Bonilla-Silva, (New York: Routledge, 2003); George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit From Identity Politics* (Philadelphia: Temple University Press, 1998); David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, The *Haymarket series* (Londra; New York: Verso, 1991).

13 Çağaptay, "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite."

14 Etienne Balibar and Immanuel Maurice Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Londra; New York: Verso, 1991); Stephen Cornell and Douglas Hartmann, *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World* (Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1998); Kathryn A. Manzo, *Creating Boundaries: The Politics of Race and Nation* (Boulder, Colo.: L. Rienner, 1996); Anthony W. Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil* (Cambridge, U. K.; New York: Cambridge University Press, 1998).

15 Balibar and Wallerstein, *Race, Nation, Class*, s. 46.

16 Mariko Asano Tamanoi, "Knowledge, Power, and Racial Classification: The 'Japanese' in 'Manchuria'", *The Journal of Asian Studies* 59, no. 2 (2000).

17 Manzo, *Creating Boundaries*, s. 19.

18 Baer, "The Double Bind of Race and Religion"; Kemal Kirişçi, "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies* 36, no. 3 (2000).

19 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londra, U. K.; Totowa, N. J.: Zed Books, 1986).

20 Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

21 Ayhan Akman, "Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı", *Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* 4 (İstanbul: İletişim, 2002); Ayhan Akman, "Modernist Nationalism: Statism and National Identity in Turkey", *Nationalities Papers* 32, no. 1 (2004).

22 Aslı Çırakman, *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth* (New York: P. Lang, 2002); Margret Spohn, *Alles getürkt: 500 Jahre (Vor)Urteile der Deutschen über die Türken* (Oldenburg: Bibliotheks- u. Informationssystem der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg, 1993); John M. Vander Lippe, "The 'Terrible Turk': The Formulation and Perpetuation of a Stereotype in American Foreign Policy", *New Perspectives on Turkey*, no. 17 (1997).

23 Taner Akçam, "Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler", *Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* 4 (İstanbul: İletişim, 2002).

24 Roland Robertson, "Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality", *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* içinde, ed. Anthony D. King (New York: SUNY Press, 1991).

25 David Theo Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning* (Oxford [UK]; Cambridge, MA: Blackwell, 1993), s. 28.

26 Ibid., s. 4.

27 Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* içinde, (İstanbul: İletişim, 1991).

28 Nilüfer Göle, "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", *Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 3* (İstanbul: İletişim, 2002).

29 Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi 1925-1939* (İstanbul: Metis, 2005).

30 Bu konuda yazılmış eleştirel birkaç örnek için: Ayhan Aktar, "Kemalistlerin Irkçılığı Meselesi", *Radikal Kitap*, 15 Temmuz 2005; Umut Özkırımlı, "Maksudyan'da Yeni Birşey Yok", *Radikal Kitap*, 5 Ağustos 2005; Kemal Varol, "Türk'ün Antropoloji İle İmtihanı," *Radikal Kitap*, 1 Temmuz 2005.

31 Kimberlé Crenshaw *vd.*, *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement* (New York: New Press, 1995).

32 Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları* (İstanbul: İletişim, 2000), s. 89-99; Ahmet Yıldız, "Kemalist Milliyetçilik", *Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 2* (İstanbul: İletişim, 2001), 228.

33 Özdoğan, *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946).*

34 Elazar Barkan, *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992); Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (New York; Londra: W. W. Norton & Company, 1981).

35 Lawrence Bobo and Ryan Smith, "From Jim Crow Racism to Laissez-Faire Racism: The

Transformation of Racial Attitudes", *Beyond Pluralism: The Conception of Groups and Group Identities in America* içinde, ed. Wendy F. Katkin, Ned Landsman ve Andrea Tyree (Urbana: University of Illinois Press, 1998); Bonilla-Silva, *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*.

36 Pınar Batur-Vanderlippe, "Centering on Global Racism and Antiracism: From Everyday Life to Global Complexity", *Sociological Spectrum* 19, no. 4 (1999).

37 Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*.

38 Tanıl Bora, "Nationalism in Textbooks", *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case* içinde, ed. Deniz Tarba Ceylan ve Gürol Irzık (İstanbul: The History Foundation of Turkey, 2004); Büşra Ersanlı-Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, (İstanbul: Afa Yayınları, 1992).

39 Bora, "Nationalism in Textbooks", s. 59.

40 Etienne Copeaux, "Türk Kimlik Söyleminin Topografyası ve Kronografisi", *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu* içinde, ed. Ali Berktay ve Hamdi Can Tuncer (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 73.

41 Mehmet Semih Gemalmaz, "Evaluation of Data Concerning Human Rights Criteria Obtained From a Survey of Textbooks", *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case* içinde, ed. Deniz Tarba Ceylan ve Gürol Irzık (İstanbul: The History Foundation of Turkey, 2004), s. 35.

42 Bora, "Nationalism in Textbooks"; Gemalmaz, "Evaluation of Data"; Salih Özbaran, "Türkiye'de Tarih Eğitimi ve Ders Kitapları Üstüne Düşünceler", *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu* içinde, ed. Ali Berktay ve Hamdi Can Tuncer (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

43 Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).

44 Recep Boztemur, "History Textbooks and Human Rights", *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case* içinde, ed. Deniz Tarba Ceylan ve Gürol Irzık (İstanbul: The History Foundation of Turkey, 2004), s. 135.

45 Mesut Yeğen, "Citizenship and Ethnicity in Turkey", *Middle Eastern Studies* 40, no. 6 (2004).

46 Baer, "The Double Bind of Race and Religion".

47 Mehmet Ali Birand, "Azınlıklarımızı Neden Sevmiyoruz?", Posta, 27 Eylül 2006.

48 David Kushner, "Self-Perception and Identity in Contemporary Turkey", *Journal of Contemporary History* 32, no. 2 (1997).

49 Bora, "Nationalism in Textbooks".

50 "Türk Adaylara 'Soykırım' Tırpanı", *Milliyet*, 28 Eylül 2006; "Türk Adaylara Ermeni Engeli", *Akşam*, 28 Eylül 2006.

51 Alev Çınar, "Cartel: Travels of German-Turkish Rap Music", *Middle East Report*, no. 211 (1999).

52 Ronald Hall, "The Bleaching Syndrome: African Americans' Response to Cultural Domination Vis-a-Vis Skin Color", *Journal of Black Studies* 26, no. 2 (1995); Mark E. Hill, "Color Differences in the Socioeconomic Status of African American Men: Results of a Longitudinal Study", *Social Forces* 78, no. 4 (2000); Michael Hughes and Bradley Hertel, "The Significance of Color Remains: A Study of Life Chances, Mate Selection, and Ethnic Consciousness among Black Americans", *Social Forces* 68, no. 4 (1990); Verna M. Keith and Cedric Herring, "Skin Tone and Stratification in the Black Community", *American Journal of Sociology* 97, no. 3 (1991); Kathy Russell, Midge Wilson ve Ronald E. Hall, *The Color Complex: The Politics of Skin Color among African Americans*, 1. baskı (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992); Edward E. Telles ve Edward Murguia, "Phenotypic Discrimination and Income Differences among Mexican Americans", *Social Science Quarterly* 71, no. 4 (1990).

53 Hughes and Hertel, "The Significance of Color".

54 Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2002), s. 90-91, 101.

55 Chris Hann and Ildiko Beller-Hann, "Markets, Morality, and Modernity in North-East Turkey", *Border Identities: Nation and State at International Frontiers* içinde, ed. Thomas M. Wilson ve Hastings Donnan (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 251-52.

56 Esma Durugönül, "The Invisibility of Turks of African Origin and the Construction of Turkish Cultural Identity: The Need for a New Historiography", *Journal of Black Studies* 33 (2003).

57 Ayşe Öncü, "The Myth of the 'Ideal Home': Travels Across Cultural Borders to Istanbul", *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities* içinde, ed. Ayşe Öncü and Petra Weyland (Londra: Zed Books, 1997).

58 Tanıl Bora, "Nationalist Discourses in Turkey", *South Atlantic Quarterly* 102, no. 2/3 (2003): s. 442-43.

59 Arslan, "Türkiye'de Irkçılık", s. 425.

60 Rifat N. Bali, *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar* (İstanbul: İletişim, 2002); Can Kozanoğlu, *Pop Çağı Ateşi* (İstanbul: İletişim, 1995).

1946-1980 Döneminde "Sol" ve "Sağ"

TANEL DEMİREL

GİRİŞ

Bu makale, sol/sağ ayrımının Türk siyasetinde çatışma eksenlerinden biri olarak kullanılmaya başlanması ve bir dönem boyunca hâkim eksen konumuna gelmesi sürecini ele alıyor. Neden eski ayrışma eksenleri yerini sol ve sağ ayrımlaştırmasına terk etmiştir? Sol ve sağ kavramları hangi tarihsel süreç içinde şekillenmiştir? Sol ve sağ nasıl anlaşılmıştır? Kimler hangi sebeplerle kendilerini solcu ya da sağcı olarak tanımlama lüzumu hissetmişlerdir?

Siyasal hayatta çatışan grupların hem kendilerinin hem de muhaliflerin ne olup olmadığına ilişkin fikirleri basit ve çarpıcı bir biçimde ifade etmek amacıyla çeşitli kavramlar kullanmaları siyaset olgusu ile eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Bir kollektivite olarak "biz"i "onlar"dan ayırmaya yarayan, ötekileştiren, sınıflandırma faaliyeti siyasetin asli unsurlarından biridir. Zira her ötekileştirme ve sınıflandırma teşebbüsü kimlerin dışarda bırakılacağına karar verildiği için siyaset sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Menfaat ve külfet dağılımı bu kriterler üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılır.

Sınıflandırma saf din, mezhep ya da ırk temelli olabilir. Hıristiyan/Müslüman, Katolik/Protestan, Dindar/Dinsiz, Alevi/Sünni, Siyah/Beyaz, Beyaz/Sarı gibi. Keza, millet temelli ayrımlaştırmalar, özellikle hâkim millet ile millet olma iddiasını dile getiren azınlıklar arasındaki mücadeleler de (Türk/Kürt, Hutu/Tutsi, Rus/Çeçen) bu kategori içinde düşünülebilir.

Siyasal nitelikli meselelerde alınan tutumlar temelinde yapılagelen ayrımlaştırmalarda ise, etnik, dinsel veya ırk temelli kategorileşmelere nazaran esneklik taşıyan ideolojilerin öne çıktığını gözlemliyoruz. Muhafazakâr/ilerlemeci, kralcı/parlamentocu, kralcı (ya da monarşist)/cumhuriyetçi, milliyetçi/enternasyonalist (ya da kozmopolit), Batıcı/Doğucu, devrimci/reformcu (ya da inkılapçı/ıslahatçı), devletçi/liberal, solcu/sağcı gibi.

Bunların ötesinde toplumsal sınıf ve/veya statü gruplarına dayalı ayrımlaştırmalar da söz konusu edilebilir. Köle sahipleri/köleler, derebeyi/köylü, toprak sahipleri/topraksızlar, burjuvazi/işçi, aristokrasi/burjuvazi, kentli/köylü gibi. Ancak sosyolojik temelli eksenler, siyasal alanda çoğu zaman daha farklı bir biçimde ifade edilir, sözü edilen siyasal ve kültürel ayrımlar içinde mecz olurlar. Mesela toprak sahipleri monarşist, muhafazakâr ya da milliyetçi kamplar içinde yer alabilirler. Zira toplumsal çatışmaların oldukları gibi siyasal alana yansıması/temsil edilmesi nadir görülür.

İki yüzyıldan biraz daha fazla bir süredir kullanılan solcu/sağcı ayrımı yukarıda sözü edilen ayrımlaştırmalara nazaran insana ve topluma ilişkin tutum ve davranışların ne olacağına ilişkin –nispeten– daha kapsamlı bir bilgi verme potansiyeline sahiptir. Zaten sol/sağ ayrımı daha çok siyasetin –şu ya da bu biçimde– özerk bir faaliyet alanı olarak algılandığı toplumsal yapılanmalarda anlamlı olabilir.[1]

Genellikle solcu dediğimizde, özgürlük kavramını reddetmemekle birlikte, eşitliği öne çıkaran, insan doğası ve potansiyeli hakkında iyimser görüşler taşıyan ve insanın kendisini ve çevresini akıl ve bilinçli eylem yoluyla değiştirebileceğine inanan biri akla gelir. Sağcı ise, eşitlik düşüncesini sorgular, insanın potansiyeli konusunda karamsardır. Haklar yerine sorumlulukları, eşitlik yerine hiyerarşiyi vurgular. Kurulu düzenden yanadır. Evrenselcilik yerine milliyetçilik de, sağı tanımlayan özelliklerdendir. Sağcı sıfatı, solculuğa göre daha az sahiplenilir. Mesela az önce üzerinde durduğumuz sol sağ ayrıştırmasına birçok sağcı, solun sağ tanımı olarak itiraz edecektir. Sağcıya göre solcu, özgürlükçü değil, özgürlük adına sadece solcular tarafından bilinen belli ilkeleri topluma dayatma peşinde koşan biridir. Sağcı, toplumun değişmesini istemediğini değil, arzu edildiği şekilde değiştirme teşebbüslerinin daha kötü sonuçlar doğurabileceğini söyleyebilecektir. Kurulu düzenin sadece soyut ilkeler temelinde değil de, alternatiflerin ne olup olmadığına göre değerlendirilmesi gerektiği de sağın iddialarından biri olabilecektir.[2]

Kabaca, bu şekilde kavramlaştırıldığı biçimiyle, sol/sağ ayrımının ilerici/gerici, kralcı/parlamentocu, Doğucu/Batıcı, laik/dindar gibi sınıflandırmalardan daha fazla şey ifade ettiği söylenebilir. Ancak, bu tespit, ne bu ayrımın sorunsuz ne de diğerlerinin sol/sağ ayrımlaşmasıyla ortadan kalkarak gereksiz hale geldiği anlamına gelmez. Var olan çatışma eksenleri o kadar basite indirgenemediği için farklı kavramlaştırmalara belki de aynı anda başvurmaya mecburuz. Ayrıca, belirsizlik sürekli bir koalisyon kurma faaliyeti olarak da nitelendirilebilecek siyasal hayatta kaçınılmaz olan esnek davranış biçimlerini meşru gösterebildiği için de taraflara hizmet eder. Bu meyanda sınıflandırma teşebbüslerinin bünyevi (in-built) bir bulanıklıkla malûl kalmaya mahkûm oldukları da söylenmelidir.

1946-1960: BELİRSİZLİK VE YENİDEN SAFLAŞMA DÖNEMİ

Cumhuriyet'in kuruluşu tam Batıcılık ve Türk milliyetçiliği (Türkçülük) düşüncesinin zaferi, Osmanlıcılık/İslâmcılık düşüncesinin de yenilgisini ifade ediyordu. Tek Partili yıllar boyunca rejim, kendisini muasır medeniyetçi, ilerici, cumhuriyetçi, inkılapçı, laik, halkçı, milliyetçi gibi sıfatlarla tanımladı. CHF'nin 1927 yılı nizamnamesinin 1. maddesi, fırkanın "cümhuriyetçi, halkçı, milliyetçi siyasî bir cemiyet" olduğundan bahsediyordu.[3] 13-14 Mayıs 1931 tarihinde kabul edilen CHF programı ise, CHF'nin "cümhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, lâyik ve inkılapçı" olduğunu belirtiyordu. Kemalizm (ya da o dönemde bazılarının kullandığı gibi Kamalizm), 1931 yılından itibaren siyasal sözlüğümüze girmiş görünüyor. 1931'de MEB'ce yayınlanan dört ciltlik tarih kitabının son cildinde "6 Ok"a referansla, "işte yabancı müelliflerin Büyük Millî Reisin Adına nispetle 'Kemalizm' dedikleri Türk inkılap hareketinin temel prensipleri bunlardır" deniliyordu.[4] CHP'nin 1935 programı girişinde, "partinin güttüğü bütün bu esaslar, Kamalizm prensipleridir" denilecek, benzeri ifadeler 1943 ve 1947 tarihli programlarda da yer alacaktır.[5] Kemalizm hakkındaki ilk kitap ise 1936 yılında, Tekin Alp tarafından yayınlanacaktır.[6]



Demokrat Parti'den önce İsmet İnönü ve Celal Bayar. DP ilk yıllarında, İnönü'yü kendi "şefliğini" pekiştirmek adına Atatürk'ü unutturmaya çalışmakla itham ederek, Atatürk kültünü güçlendirmeye yönelmişti. Celal Bayar'ın, Mustafa Kemal'in ölümünden sonra söylediği "Atatürk, seni sevmek millî ibadettir" sözü hatırlanıyor, hatırlatılıyordu.

Öte yandan, Kemalizm nitelemesinin yaygınlık kazandığını söylemek de kolay değildir. Mesela Mustafa Kemal'in Kemalizm lafını kullandığını gösteren herhangi bir delil yoktur. Atatürk, rejimin tek adamı olarak kendi meşruluğunu milletin isteklerini keşfedip ona uygun davranabilme iddiası üzerinden kurmaktadır.[7] Herhalde, Kemalizm kelimesini kullansa, liderin peşinden giden millet görüntüsü vereceğini, bu görüntünün de, tek adamlıktan uzak olma iddiasını zedeleyeceğini düşünmüş olsa gerektir. Keza, Mustafa Kemal'in katı, net bir biçimde tanımlanmış bir doktrine bağlı olmayı hareketin dondurulması olarak gördüğü de bir gerçektir.

Mustafa Kemal sonrasında da benzeri bir eğilim devam etmiştir. Rejim yine kendisini ilerici, medeniyetçi, cumhuriyetçi, inkılapçı vb. nitelemelerle tanımlayacaktır. Zira İsmet İnönü, bir Mustafa Kemal kültü yaratılmasından yana değildi. İnönü'nün bu dönemdeki konuşmalarında, Atatürkçülük, Kemalizm ya da Atatürk ilkelerinden neredeyse hiç bahsedilmemiştir. Hatta, İsmet İnönü'nün 1939-1949 yılları arasında yaptığı Meclis açış konuşmalarında Mustafa Kemal'in adı bir kez bile geçmez. (Her hükümet programında Atatürk ilkelerinden bahsetmenin neredeyse ritüel haline geldiği 1961 sonrası ile karşılaştırıldığında bu durum şaşırtıcıdır). Atatürk, Cumhuriyetimizin bânisidir, kurucusudur, istiklal savaşı kahramanıdır, ebedi şeftir ancak harfiyen takip edilmesi gereken ilkeleri ortaya koymuş olan biri değildir.

Tek partili rejim kendisini medeniyetçi, ilerici, cumhuriyetçi, Batılılaşmacı, inkılapçı olarak tanımlayınca muhalifler için de "gerici," (ya da mürteci), "İslâmcı," "yobaz," "hilafet yanlısı," gibi kelimeler kullanılıyordu. Bolşeviklik ya da sosyalistlik de bazen kullanıldı. Keza, bölücülük ya da liberallik muhalifleri nitelendirirken sıklıkla kullanılan kelimeler arasında değildi. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yoğunlaşan Kürt isyanla-

rı daha çok "eşkiyalık" ve "gericilik" ekseninde ele alınıyordu.

Çok partili hayata geçişle birlikte, muhaliflerin kendilerini nasıl ifade edeceklerinasıl farklılaştıracakları meselesi tüm çıplaklığıyla ortaya çıktı. Dönemin en güçlü muhalefet partisi olan DP'nin enerjisinin önemli bir kısmı, hükümetin tepkisini çekmeden kendi farklılığını vurgulamak gibi zor bir işe hasredilmişti. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile Serbest Fırka'ya karşı kullanılmış bulunan, hilafetçilik/saltanatçılık, gericilik, İslâmcılık ya da inkılaplara karşı olmak (ya da onları tehlikeye düşürmek) gibi suçlamaları DP'ye karşı da dile getirenler olmuşsa da, değişen şartlar ve tek partili rejimin devam ettirilmesi halinde daha büyük sıkıntılar doğabileceğini kestiren İsmet İnönü'nün ağırlığını koyabilmesi ile bu suçlamalar kapatma gerekçesi olarak kullanıl(a)mamıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında SSCB'nin Türkiye'ye yönelik talepleri ile birlikte siyasal sözlüğümüze "komünist" ya da bununla eş anlamlı olarak kullanılan aşırı solcu olmak bütün ağırlığıyla girmiş oldu. Esasen sol ile aşırı sol arasında da çoğu zaman bir ayrım yapılmıyordu. Zira bu ayrım yapılsa, bütün solun aşırı sol olmadığı zımnen kabul edilecek ve sol istenmeyen bir meşruiyet de kazanabilecekti. Rejimin kısmen liberalleşmesi ile birlikte, demokrasi talebini dillendiren –ve daha savaş yıllarında faşist Almanya karşıtlığı ile öne çıkan– Sabiha Sertel, Zekeriya Sertel gibi gazeteciler,[8] Behice Boran, Pertev Naili Boratav gibi akademisyenler aşırı solcu olmakla itham edilmişlerdi. Kemalist rejimin sol eğilimli fikirleri dile getiren herkese şüpheyle bakması yeni değildi. Ancak bu döneme kadar solun –mesela irtica ya da Kürt milliyetçiliği gibi– hayati bir tehdit olarak algılandığını söylemek zordur.

1945 sonrasında durum dramatik bir biçimde değişti. SSCB'nin Türkiye'ye yönelik talepleri, CHP içindeki milliyetçi/muhafazakâr kanada bulunmaz bir fırsat sunduğu gibi, ABD'nin desteğini sağlama motifi de, komünizm tehlikesinin abartılmasını gerektiyordu. Böylece, McCarthy dönemini aratmayan bir komünizm karşıtlığı CHP tarafından başlatıldı. Bu dönemde solculukla suçlanan gazete ve matbaaların tahrip edilmesine de göz yumulurken, Boratav, Berkes ve Boran da üniversiteden atıldılar. CHP, DP'yi de komünistlere alet olmakla suçlamaktan geri kalmadı. Mesela, Türkçe yayın yapan, Bizim Radyo'nun CHP'ye oy verilmemesi yönündeki çağrıları muhalefetin komünistlerle işbirliği yaptığının bir delili olarak gösterilebildi. Yine DP'nin Ruslardan para aldığı iddiası da el altından fısıldanmıştı.[9]

"Aşırı sağ" ise, 1944 Irkçılık/Turancılık davaları ile kullanılmaya başlamıştı. Ancak bu devrede, aşırı sağın "irticai" hareketleri de içine alacak şekilde kullanıldığını söylemek kolay değildir. İrticanın, aşırı sağ kategorisi altında ele alınmasının rejime yönelik en büyük tehdit olarak algılanan bu musibetin önemini azaltacağı düşünülmüş olabilir. Böylece 1940'ların sonuna geldiğimizde, aşırı sağ ve aşırı sol, yeni rejimin sınırlarını belirtirken sıklıkla kullanılmaya başlanan iki terim olarak yerlerini almışlardır. Mesela Cumhurbaşkanı İsmet İnönü, 1 Kasım 1949 tarihinde yaptığı yasama dönemi açış konuşmasında, "aşırı sağ ve sol cereyanları" önlemeye matuf yasal değişiklikler yapıldığından bahsetmiştir.[10]

Aşırı sol ve aşırı sağ resmî düzeyde kullanılmakla beraber, sağ ve sol kavramlarına daha az başvurulmaktadır. Solculuk denildiğinde normali ya da aşırı olmayanı mümkün değilmiş gibi bir hava oluş(turul)duğu belirtilmişti. Keza, solcu kelimesinin siyasetten çok sanat ve edebiyata meraklı, bohem çevreler için kullanıldığı da söylenilmiştir.[11] Bu abartılı bir değerlendirme değildir, zira dönemin Türkiyesi'nde sanat ve edebiyat çevresinin (Nâ-

zım Hikmet, Sabahattin Ali, Kemal Tahir, Abidin Dino, Ruhi Su gibi) sol, sosyalist görüşlere yatkın kimselerden oluştuğu bir vakıadır. Aşırı sağdan farklı olarak sağcı kelimesinin ise cazibesi yüksek değildir. Milliyetçilik, muhafazakârlık, milliyetçi muhafazakârlık, mukaddesatçılık, memleketçilik ya da Anadoluculuk gibi kavramlar tercih edilmektedir.

Hülasa, sol ve sağın 1960'larda kazanacağı nispi berraklık ve netliği bu devrede görememekteyiz. Mesela DP'nin kuruluşunun açıklandığı basın toplantısında gazetecilerin partinin sağda mı yoksa solda mı olduğunu soran gazetecilere Celal Bayar, "parti programı siyasî iktisadi, içtimai sahaları ihtiva ettiğine göre Cumhuriyet Halk Partisine nispetle bu sahaların hangisinde sağda hangisinde solda olduğumuzu kesin olarak tespit etmek zordur"[12] diyecektir. Araya giren Adnan Menderes'in cevabı ise "bazı hallerde iki parmak soldayız bazı hallerde iki parmak sağda" yanıtı olmuştur.[13] Bayar, yabancı bir gazetecinin yine aynı minval üzerindeki bir sorusu üzerine ise, "sağ ve sol çok nispi bir ölçüdür. Eğer soldan maksat ammenin menfaatini azami derecede korumak, hiçbir sınıf ve zümreye imtiyaz vermemekse, partimiz tamamıyla soldur" diyecektir.[14]

CHP karşıtlığı temelinde bünyesinde farklı grupları barındıran DP ve sempatizanları, kendilerine, milliyetçi, milliyetçi-muhafazakâr, maneviyatçı, dindar, ya da memleketçi, Doğucu gibi nitelendirmeler yakıştıracaklardır. İslâmcılığa meyleden kanat da –ehven-i şer duygusu ile– DP içindedir ancak İslâmcılık kendisini öyle ifade edememekte, maneviyatçı, milliyetçi-muhafazakâr, ya da Büyük Doğucu gibi kavramlara başvurmaktadır. Düşünce ve vicdan hürriyeti ile, örgütlenme hürriyetinin sınırlarının dar tutulması, siyasî hareketlerin korunma saikiyle kendilerine en yakın siyasî hareketler içinde yer almalarıyla ya da kendilerini tanımlamak için "tehlikesiz" görünen kavramlara müracaatlarıyla şekillenecektir. Sosyalist ya da komünist olanlar da, "ilericilik" ya da daha sonraki dönemlerde "solculuk," "demokratlık," "toplumculuk" "bilimsel sosyalistlik" gibi tanımlamaları kullanmak durumunda kalacaklardır.

DP iktidara geldiğinde muhalefeti ifade etmek için iki temel kavram kullanmıştır. Parti, aşırı sol ve komünizm vurgusunu –CHP'nin açtığı yolu– daha büyük bir iştiha ile devam ettirmiştir. Solcu, Cemil Meriç'in deyimiyle, "ithamların en korkuncu olur... büyüden meş'um, bedduadan netameli bir kelime."[15] Adnan Menderes, daha 1950 hükümet programını okurken, "Biz bugünün şartları içinde aşırı sol cereyanları fikir ve vicdan hürriyeti mevzuunda mütalaa etmek gafletinde bulunmayacağız" diyecektir.[16] Komünistlerin her yerde olabileceği teması işlenmiş, cadı avına çıkılmıştır. İzmir Fuarı'nda Çekoslovakya standının, komünizm propagandası yaptığı nedeniyle kapatılması,[17] Falih Rıfkı Atay'ın *Yeni Rusya* isimli kitabının kitaplıklardan toplattırılması verilebilecek onlarca örnekten iki tanesidir.[18] Akla gelebilecek bütün kötülüklerin ardında komünistlerin bulunduğu/bulunabileceği teması 10 yıllık iktidar dönemi boyunca işlenmiştir. Örneğin, "gericilik" hareketlerinin arkasında komünistler olduğu gibi, 27 Mayıs darbesine giden süreçte ivme kazanan öğrenci hareketlerinin arkasında hükümeti devirmek için CHP'yi de kullanmaktan kaçınmayan/işbirliği yapan komünistlerin teşvik ve tahriki söz konusudur.

DP hükümeti ve sempatizanlarının CHP'yi ya da CHP'ye yakın duran toplumsal kesimleri ifade etmek için kapsayıcı tek bir slogan kullanmadıklarını görüyoruz. Devrimbaz, inkılap yobazı, millî irade saygısızları/hırsızları, inhisarcı bürokrasi, taklitçi Batılılaşmış azınlık, DP karşıtlarını nitelemek için kullanılan sözlerden bazılarıdır. Altını çizelim, CHP'nin "solcu" olduğu iddiası dile getirilmiyor.

Zira CHP kendisini solcu olarak tanımlamadığı gibi, DP'nin hitap etmek istediği tabanda sol kavramının aydınlatıcı, bilgi verici bir gücü de yüksek değildi. Bunun yerine "aşırı solcu" olan komünistlerin DP hükümetini devirmek için CHP'ye destek verdikleri, CHP ile komünistlerin bu amaç uğrunda işbirliği yaptıkları gibi iddialar dile getirildi.

Benzer biçimde, CHP muhalefeti de iktidardaki DP'yi irticayı desteklemekle, inkılaplara gerektiği gibi sahip çıkmamakla, temel hak ve hürriyetleri ihlal etmekle ve nihayet tek parti diktatoryasına gitmekle suçlamış, ancak DP'nin "sağcı" olduğu ya da "aşırı" sağcıları koruduğu/beslediği teması işleyen, diğer bir deyişle sağ ve sol kavramları üzerinden bir muhalefet söylemi geliştirmemiştir. Zira, mürteciliği, inkılap karşıtlığını, dini siyasete alet etmeyi, ağa, toprak sahibi ittifakını içine alan alan bir üst kavram olarak "sağcı" kavramı henüz netleşmemiştir.

İlginç olan bir nokta ise, DP'nin Atatürk ilkelerine aykırı davrandığı, ya da Atatürk yolundan saptığı iddialarının da çok seyrek duyulmasıdır. 1938 sonrasında İsmet İnönü liderliğindeki CHP'nin Atatürk ve Kemalizm vurgusunu çok az kullanması, Atatürk'ü partiler üstü kalan (ya da hiçbir partinin diğerinden daha fazla sahiplenmediği) bir figür hüviyetine getirmişti. DP'liler, Atatürk'e bağlılığı en az İnönü kadar yüksek olan Celal Bayar'ı işaret ediyor, İnönü'nün Atatürk'ü unutturmaya çalıştığı, naaşının bile soğuk mermer üzerinde kalmasına seyirci kaldığı gibi iddiaları dile getiriyorlardı. Bu durum, 1950'li yılların sonlarına kadar devam edecektir.

Esasen, 1946-60 dönemi, bir belirsizlik ve yeniden saflaşma dönemi olarak okunabilir. 1946 sonrasında ortaya çıkan yeni fırsatı değerlendiren bir grup CHP'li DP'yi kurmuşlar ve eski elite meydan okumuşlardır. Ayrıca, gerek ideoloji ve gerekse hayat tarzı ve dünyayı algılama biçimleri açısından da CHP ile DP eliti arasında derin farklılıklar bulabilmek zordur. İki partiyi farklılaştıran unsur daha çok taban düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan, eğitim düzeyi düşük, köylü, taşralı, dindar/muhafazakâr ve devlet tarafından "adam" yerine konulmadığını düşünen kitle ağırlıklı olarak DP'yi desteklemekte, parti eliti de bu tabana uygun yönelimler arayışı içine girmektedir.

Devlet ve rejim savunuculuğuna soyunmuş asker/sivil bürokrasi ile, dışlanmış ve zenginleşme arayışı içindeki kitle farklılaşması, 1950-60 döneminin siyasal ayrışma eksenini ifade etmekte kullanışlı ancak yeterli değildir. Zira hem DP'yi destekleyen kitle homojen değildir ve hem de CHP –iddia edildiği gibi– saf bir askeri/sivil bürokrat partisi değildir. CHP'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde kurduğu patronaj bağlantıları ve bunun beraberinde getirdiği köylü desteği sürdüğü gibi, şehirli orta sınıfların bir kısmı da CHP'ye yönelmişlerdir. 1957 seçimlerinde DP ile CHP arasındaki oy farkı sadece 619.485'tir.[19] Her iki parti de bünyelerinde işadamları, toprak sahipleri, işçi/köylüler ve yerel eşrafı barındırmaktadırlar. CHP bir yandan eski Batılılaşmacı bürokrat görüntüsünden uzaklaşmayı dener, temel hak ve hürriyetler savunuculuğunu üstlenmek isterken, diğer yandan 1950 seçimlerinde DP'yi desteklemiş olan işçilere şirin görünmeye çalışmakta, işadamları/toprak sahiplerini de incitmek istemektedir. "Devletlü" CHP'den kurtulmak için 1950 (ve hatta 1954'te) DP'ye oy veren dışlanmışlar (Alevi, Kürt ve gayrimüslim azınlıklar) entelektüel kanat ve şehirli orta sınıflar, DP içindeki otoriter, Sünniliğe dayalı dindar ve milliyetçi eğilimle karşılaşınca yeni bir arayış içine girmişler, CHP yeniden cazip bir konuma gelmeye başlamıştır. Kısaca saflar yeniden değişmektedir.

Elit düzeyinde derin bir ideolojik farklılaşma olmadığı daha önce söylenmişti.



Zengin Mutfağı *ilk olarak AST tarafından 1965 yılında sahneye kondu. Solun yükselişi karşısında milliyetçi sağın nasıl ve hangi diskurlarla örgütlendiğinin, silahlı çatışmalara giden sürecin nasıl hazırlandığının komplo teorilerine kaymadan eleştirel bir değerlendirmesini de sunan sinema versiyonu ise 1988 yılında hazırlandı. Bir işadamının köşkünün mutfağında geçen hikâye, siyasal ve sınıfsal kamplaşmanın da başarılı bir canlandırmasını sunar.*

Ayrışma eksenlerinin -nispeten- net bir biçimde ifade edilememesinin sebeplerinden biri bu olsa gerektir. Çatışma ve uzlaşma eksenlerinin yeniden tanımlandığı, yeniden tanımlanmaya çalışılan bu eksenlerin tanımlanabildikleri kadarıyla üst üste geldiği, ya da birbirini çapraz kestiği böyle bir ortamda ileri/gerici, inkılapçı/muhafazakâr, solcu/sağcı gibi dikotomiler her zamankinden daha yetersiz bir hale gelirler. Kavramlar -tabiidir ki- kullanılırlar ancak hem açıklayıcı güçleri çok yetersizdir, hem de diğer birçok dikotomilerle aynı anda kullanılmak gibi bir kaderi paylaşmak durumundadırlar.

27 MAYIS DARBESİ: KRİTİK DÖNEMEÇ, SOL VE SAĞIN KULLANILMAYA BAŞLANMASI

27 Mayıs darbesi önce Atatürk ilke inkılapları (ya da Atatürkçülük/Kemalizm) ve sonra da sol ve sağ kavramlarının yerleşik hale gelmesinde tartışılmaz bir dönüm noktası oldu. Devrik DP'nin, darbeye meşruiyet sağlama yolunda, "şeytanlaştırılması" süreci geriye dönük olarak partinin gerici, Atatürkçülüğe zıt bir oluşum olduğu temasının işlenmesini beraberinde getirdi. MBK ve destekçileri kendilerini CHP çizgisinden farklılaştırmak istediler. DP/CHP karşıtlığı hareketin bütünlüğünü ve tarihsel önemini açıklamaya yetmiyordu. 27 Mayıs'ın yarattığı heyecan dalgası düşünce üretenleri ülke sorunlarına yeni bir heyecan ve ruh ile bakmaya itmekteydi. Böylece 1960 öncesinde embriyonik bir biçimde var olmakla beraber, sık kullanılmayan, "ilericilik," "Kemalistlik" ya da "Atatürkçülük" 27 Mayıs sonrası saflaşmaların bir tarafını ifade etmek üzere kullanılmaya başlandı.

Burada altı çizilmesi gereken nokta, darbeyi takip eden ilk günlerde ne MBK bildirilerinde, ne de dönemin darbeyi destekleyen gazetelerinde, Atatürk ilkeleri, Atatürk yolu, ya da ordunun Atatürk mirasını kurtardığına ilişkin yorumların

pek görülmemesidir. Alparslan Türkeş tarafından okunan darbe bildirisinde Atatürk'ün adı geçmediği gibi, Cemal Gürsel'in takip eden günlerdeki konuşma ve bildirilerinde de Atatürk ilkeleri/yolu ya da prensipleri adı geçmez. Atatürk adı kullanıldığında da, Atatürk'e iyinin, doğrunun, güzelin, kahramanlığın sembolü olarak genel bir referans verilmiştir. Mesela *Dünya* gazetesinde yazan Falih Rıfkı Atay, "Atatürk Millî Felaket Mesullerini Çarptı" demektedir.[20]

Atatürk inkılâpları kelimesi, askerler ya da basından ziyade, Anayasa Ön Projesini hazırlamaya memur edilen Anayasa Komisyonu raporunda kullanılmıştır. Rapor, DP için, "Devletin öz ve ana müesseselerine ve Türkiye'nin dünya devletler camiasında medeni bir devlet olarak layık olduğu yeri muhafaza etmesi bakımından olağanüstü değer ve ehemmiyette olan Atatürk inkîlaplarına karşı düşman durumuna düşmüştür"[21] demektedir. Öğretim üyelerinin bu söylemi çok kısa bir süre içinde, diğerleri tarafından da tekrar edilecek, Atatürkçülük/Kemalizm kullanılmaya başlanınca, bu ideolojinin içeriğine ilişkin tartışmalar da gündeme gelecektir.

Esasen, 27 Mayıs'la birlikte, daha önce gerek hükümetin baskıcı tutumu ve gerekse bu baskının yarattığı mevzileri savunmanın getirdiği tek boyutluluk nedeniyle tartışılmayan konular da dikkat çekmeye başladı. Bu çaba, sadece on yıllık DP tecrübesinin sorgulanmasını değil, aynı zamanda daha gerilere giden modernleşme tarihimizin de ele alınmasını gerekli kılıyordu. Yeni rejimi çoşkuyla desteklemiş olan öğretim üyeleri ve gazeteciler üzerinde baskı kurmayı kimse –en azından bu aşamada– düşünemiyor, bu da özellikle sol düşünce üzerindeki baskının kısmen hafiflemesi anlamına geliyordu. Böylece, Atatürkçülük/Kemalizmin ne olup olmadığı tartışmalarıyla birlikte, sol ve sağ da tartışma gündemine girdi.[22]

Tam da bu dönemde kritik bir dönüşüm gerçekleşti. Geniş anlamda solcu kategorisi altında değerlendirebileceğimiz isimler Atatürk'e referans vermenin sistemle barışma/sisteme kendini kabul ettirme yolunda etkili olabileceğini keşfettiler. Yanlış anlaşılmasın var olan solun stratejik sebeplerle birdenbire Atatürkçülük/Kemalizm bayrağı altında toplandığını söylemiyorum. Bir yandan 'sol Kemalizm' şekillenmiş, diğer yanda ise sol Kemalist kategorisine ait olmayanlar bile Kemalizmi solun üzerinde yükseleceği bir temel olarak sunmuşlardır. Böylece, kendilerine ilerici, hürriyetçi, inkılapçı, demokrat gibi sıfatlar biçen 27 Mayıs cephesi içinde ruşeym olarak var olan eğilimler çok kısa bir süre içinde birbiriyle eşanlamlı olarak kullanılabilen Atatürkçülük/Kemalizm ve solculuk şeklinde ifade edilmeye başlandı. Son derece amorf bir 'sol' idi bu.[23] Aradaki ilişki bir özdeşlik ilişkisi olmadığı gibi, gerilimsiz bir ilişki de değildi. (Bu gerilimler çok kısa bir süre içinde ortaya çıkacaktır zaten). Fakat, 1960-1965 konjonktüründe bu yakınlaşma çok önemli işlevler gördü. O vakte kadar öcü olarak algılanan sol fikirler, Kemalizm/Atatürkçülük hâlesi altında kendilerini meşrulaştırabildiler. Varlığını ve etkisini sivil rejime geçtikten sonra da devam ettirmek isteyen askerî/sivil bürokrasi için ise, DP karşıtı cephenin Kemalizm/Atatürkçülük bayrağı altında toplanması, Kemalizmin ne olduğunu kendileri tanımladıkça sorun olmayacak bir durumdu. Bu kontrolün sağlanacağına da inanılıyordu.

Sol ile Kemalizm/Atatürkçülük arasındaki yakınlaşmayı mümkün kılan ideolojik faktörler de vardı. Kemalizme en eleştirel bakanlar bile, hareketin aydınlanmacı/ilerlemeci yönünü işaret ederek geri/feodal/dinci unsurları temizleyen Kemalistlerin sosyalist hareketin üzerinde yeşerebileceği bir zemini inşa ettiğini düşünmekteydiler.[24] Kemalistlerin yaptıkları şeyler,

herhangi bir sosyalist iktidarın da zaten ilk aşamada yapacağı şeylerdi. Türk solunun önde gelen isimleri sosyalist olmadan önce sıkı Kemalist olmuşlar sonraki devrede Kemalizm yorumları bir nebze değişse de, sempati azalmamıştı.[25] Solculuk ilericiliğin/aydınlanmacılığın (ve dolayısıyla Kemalizmin) mantıksal ve doğal bir uzantısıydı. Örneğin İlhan Selçuk, "Deniz Gezmiş aydınlanmacıydı ve bu aydınlanma insanı sosyalizme götürür. Doğal akışı öyle," derken bu düşünceyi ifade eder.[26]

Bu yoruma göre, büyük önderin yaşadığı dönemde, bu kadar etkin olmayan sosyalist düşünce ve pratik 1960'lı yıllarda etkinliğini iyice göstermiştir. Sosyalizm çağın en ileri düşüncesi olduğu için, temel özelliği akla uygun ve ilerici olanı (çağdaş olanı) savunmak olan Kemalistlerin de ona kuşkuyla bakmasının bir gerekçesi yoktur. Özellikle *Yön* dergisi çevresince dile getirilen bu yoruma göre Kemalizm, şimdiye kadar tutucular –bunlara İsmet İnönü de dahildir– tarafından bilerek yanlış resmedilmiştir. Gerçek Kemalizm solculuğu dışlamaz. Tersine, Türk halkı 1960'larda dünyanın her tarafına yayılan antiemperyalist mücadelenin ilk örneğini Kurtuluş Savaşı ile vermiştir. Türkler bu savaşı tamamına erdirmekle Mustafa Kemal'in açtığı yolda ilerleyeceklerdir. Doğan Avcıoğlu, "esasen sosyalizmi, halkçılık, devletçilik, devrimcilik, laiklik ve cumhuriyetçilik ve milliyetçilik ilkelerine dayanan Atatürkçülüğün en tabii sonucu ve devamı sayıyoruz" diye yazacaktır.[27]

Bu görüş sadece *Yön* çevresiyle sınırlı değildir. Örneğin TİP lideri Aybar, "TİP'in Atatürkçülükten hareket ettiği ve ilhamını günümüz gerçeklerinden aldığı için Atatürkçülüğü de kalıplaşmaktan kurtaran, yüzde yüz yerli bir doktrin partisi" olduğunu söyleyecektir.[28] Keza, Sosyalist Kültür Derneği kuruluş bildirisi, "Sosyalizm Türk ulusunu ileri bir medeniyet seviyesine ulaştırmak hedefine yönelmiş halkçı bir düzen kurmak üzere yapılan Millî Kurtuluş Savaşımızın bir devamı ve yeni bir hamlesi olacaktır" diyordu.[29] Hülasa Atatürkçülüğün, tabiri caizse "icad" edilmesiyle, solculuğun hem (yeniden) şekillenmesi hem de öcü olmaktan çıkması, neredeyse eş zamanlı diyebileceğimiz süreçlerin neticesinde ortaya çıktı.

Solun meşrulaşması sürecinde kısmen daha az önemli olmakla birlikte, sol taleplerin 1961 Anayasası'nın gereği olarak sunulmasının getirdiği (ya da getirdiği varsayılan) meşruluk hâlesinin de etkili olduğunu da belirtmek gerekir. Anayasal normların yorumlanmasının nerelere varabileceğinin ders kitaplarında kullanılabilecek bir örneğini oluşturan bu görüşlere göre, 1961 Anayasası "kapitalist yoldan kalkınmaya kapalıdır."[30] "Türk sosyalizmi ilk defa dayanağını Anayasadan" almaktadır.[31] Keza, sol (ya da sosyalizm) eşittir komünizm bağlantısını kesmek için "bilimsel sosyalizm" ya da "toplumculuk" gibi yeni kelimeler de icad edilecektir.[32] İnkılapçılık ilkesinin devrimcilik olarak çevrilmesiyle, "devrimci" olmak da, solcu=komünist eşleştirilmesini aşmak için kullanılan yöntemlerden bir başkası olmuştur.

MBK idaresinin Atatürkçülükle içiçe geçmiş sol eğilimlere neden sempatiyle baktığı açıktır. Geleneksel halkçılık anlayışının gereği gibi sunulan sosyal adalet düşüncesi DP döneminde gelir eşitsizliklerinin (özellikle askeri/sivil bürokrasi aleyhine) arttığı iddiasını dile getiren MBK üyelerinin çoğunluğuna sempatik geliyordu. Keza, rejimi hürriyetçi esaslar temelinde yeniden yapılandırma iddiasını dile getiren askerler, bu aşamada kendilerini ilerici, Atatürkçü yahut sosyalist diye nitelendiren aydın/entelektüel bu grubu karşılarına almak istemediler. Cemal Gürsel 1960 yılında "kötü niyetlere girişmemek şartıyla" Türkiye'de de sosyalist partilerin de kurulabileceğini, herhalde bu kaygıyla, ilan etmişti.[33] Bu tutum sol

üzerindeki baskının da bir ölçüde hafifletilmesini beraberinde getirdi. Bu birazcık hafifleme bile, arkasına yeni keşfedilen Atatürkçülüğün doğal uzantısı olarak sol kavramının eklediği rüzgarın da katkısıyla, solun Türkiye tarihinde ilk kez, yeşerebileceği ortamın doğmasına yol açtı.[34]

Türkiye İşçi Partisi, böyle bir atmosferde kuruldu ve geniş anlamda sol kategorisi içinde ele alabileceğimiz tüm kesimlerin –buna Kürt hareketi de dahildir– sempatiyle baktığı, katkıda bulunmaya çalıştığı bir üst örgüt hüviyetini kazandı. Sol fikirler üniversite gençliği arasında hızla yayıldı. Öğrenci hareketi çok kısa bir süre içinde sosyalist militanların yetiştiği bereketli bir kaynak haline dönüştü. İşçi sendikalarına katılım ve dolayısıyla grevler artmaya başladığı gibi, diğer mesleki örgütlenmelerin sayısı da hızla arttı ve bu örgütler sadece çıkar grubu olmakla kalmayıp, siyasî meselelerde taraf konumunu aldılar. Büyük şehirlerde, toplumsal protesto eylemleri yaygınlaşırken, köy ve kasabalarda da üretici mitingleri düzenlenmeye başlandı.

Yükselen sol dalga ve toplumsal protesto eylemleri CHP'nin klasik Batılılaşma/laiklik vurgusundan vazgeçmeden, toplumsal eşitsizlikler üzerinde duran ve sosyal adalet kavramını da vurgulayan sol bir parti haline dönüşmesinin gerekli olduğu görüşünü de gündeme getirdi. Değişen dünyaya ayak uydurabilme konusunda Türk siyasetçileri arasında istisnai bir yeri olan İsmet İnönü, 1965 seçimlerine giderken kendilerinin "ortanın solunda" bir parti olduğunu ifade etti. İnönü, devletçiliğin solculuğun, halkçılığın da sosyal adalet fikrinin erken tezahürlerinden başka bir şey olmadığını belirterek CHP'nin 40 yıldır ortanın solunda olduğunu söylüyordu.[35] İnönü'ye göre, ortanın solu aşırı solun rejimi tehdit edecek boyutlara ulaşmasını önleyebilecek bir politikaydı.[36]

Sol hareketin yükselişi, yine geniş anlamda "sağ" diyebileceğimiz bir hareketin de kristalleşmesinin önünü açtı. Bu "yeni" sağ, 27 Mayıs ile birlikte iktidardan uzaklaştırılanların öncülük ettiği bir oluşumdu. Travmatik 27 Mayıs tecrübesi ve sonrasında yaşananlar, Türkiye'nin başına Tanzimat'tan bu yana "musallat" olmuş Batılılaşmacı, kendi dinine, geleneksel değerlerine (dolayısıyla milletine) yabancılaşmış, kozmopolit azınlığın 1950-60 döneminde kaybettiği iktidarı gaspetme harekatı olarak algılandı. Anadolu'nun cefakâr, saf, garip, ama vakur, milliyetçi, dindar insanları bir kez daha, kendi koyduğu oyunun kurallarını, kaybedeceğini düşündüğü anda zorla değiştiren, kendi kültüründen uzaklaşmış, yabancılaşmış, kendisine ilerici diyen, ama daha çok devrimbaz (ya da inkılap yobazı) olarak nitelendirilebilecek "elit" tarafından mağdur edilmişti.

Böylece, DP içinde yer bulan (ancak hiçbir zaman partinin asli gövdesini oluşturduğu söylenemeyecek olan) İslâmcı, maneviyatçı ve Batılılaşma karşıtlığı vurgusu canlandı. Canlandı diyoruz zira, bu kesimler üzerindeki baskının 1950-1960 yılları arasında kısmen hafiflemesi bile, Batılılaşmacı/baskıcı elit zümre eleştirilerinin ikinci plana itilmesi gibi bir sonuç doğurabilmişti. (İktidarın bir parçasına bile sahip olmak, Cumhuriyet rejimine hep açık tutulan kredinin genişlemesi anlamına gelmekteydi). Darbe ve sonrasında yaşananlar ise, Batılılaşmacı cephenin hiç de öyle yok olmadığının/zayıflamadığının bir belirtisi gibi okundu. Mağduriyet duygusu, bilenmişlik hissi içinde safların yeniden sıklaştırılmasını beraberinde getirdi. "Atatürkçülüğün doğal ve mantıksal devamı olarak sol" anlayışının yükselişi bu cepheye de, Kemalist Batılılaşmacı elite yöneltilebilecek, yeni eleştiriler (ve dolayısıyla ötekileştirme fırsatları) sundu.

Muasır medeniyete ulaşma adına kaba materyalizme ve din düşmanlığına dayalı laiklik politikalarıyla bir nesli, kendi di-

ninden, kültüründen, geleneğinden uzaklaştıran Kemalist elit, kendisinin de nasıl başa çıkacağını bilemediği yeni bir canavarın ortaya çıkmasına vesile olmuştu. Bu da "komünizm" belası idi. Batılılaşma adına millî ve manevi değerleri unutması sağlanan genç kuşağın materyalist değerlere ve beynelmilel ideolojilere kapılması, dini-geleneksel değerlerin boşluğunu yeni bir din olan komünizmin doldurması sürpriz değildi.[37] Zaten, eski inkılapçılar/Kemalistler şimdi sosyalist olmuşlardı.[38] Sol hareketi sürükleyenler, orta üst sınıfı oluşturan Kemalist elitin çocuklarıydılar. Cemil Meriç gibi entelektüel düzeyi yüksek biri bile şöyle söyleyebilecektir; "Namuslu bir Kemalist'in varacağı son nokta sosyalizmdir. Yani bu dehliz sosyalizm aydınlığına açılır. Hikâye biter. Her namuslu Kemalist sosyalist olmak mecburiyetindedir, eğer düşünebiliyorsa. Çünkü mektepler ona göre kurulmuş."[39]

Sol/sosyalist cephenin Batılılaşmacı mantığın doğal ve beklenir bir sonucu olduğu fikri sağın laik/Batılılaşmacı zümre karşıtlığından sol/sosyalizm/komünizm karşıtlığına geçişini kolaylaştırmıştır. Zira, Batılılaşma/laikleşme/devrimbazlara karşı verilen (eski) mücadele ile giderek daha büyük bir yer işgal eden komünizme karşı verilen mücadele arasında bağ kuruluyordu. Diğer bir deyişle (birbirleriyle bilerek ya da bilmeyerek ittifak içinde olan) muarızların sayısı ikiye çıkmıştı. Hatta, eski muarız kendisinin gafletinden dolayı ortaya çıkan yeni düşmana nazaran tercih edilirdi. Ama her ikisi de benzer kaynaklardan –Batı ve siyonizm– besleniyor her ikisi de Müslüman Türk'ün millî manevi değerlerini tahrip edilecek ilk hedef olarak görüyorlardı. Her ikisi de millî manevi değerlere dine, millî devlete ve onun simgesi bayrağa karşıydılar.

Sol karşıtlığı sadece millî manevi değerler vurgusu üzerinden gelişmedi. Yükselen toplumsal hareketlilik varlıklı kesimleri ve orta sınıfın bir kesimini de ürkütmeye başladı. Mesela Vehbi Koç, çocukları ve gelinlerine daha mütevazi olmaları amacıyla yazdığı 1 Aralık 1964 tarihli mektupta, "memleket ve dünya sosyalizme gidiyor halkın gözünden hiçbir şey kaçmıyor" diyecektir.[40] Sağ bu endişelerden de beslendi. Keza 1960 sonrasında ABD'nin de sağ fikriyat ve hareketin gelişmesi için dikkate değer çabalar gösterdiği hiç unutulmamalıdır. 1960 öncesinde kendilerini milliyetçi/muhafazakâr, maneviyatçı, memleketçi diye tanıtan kesimlerin taklitçi Batılılaşmacı bürokratik devletten duyulan rahatsızlıkları sol/sosyalizm karşıtlığına tahvil edilirken, geleneksel orta sınıflar, mülk sahipleri ve ABD'nin de solun yükselişinden hissettikleri kaygılar da buna eklemlendi ve "sağcılık" kategorisi bu çerçevede şekillendi. Adalet Partisi bu "yeni" sağın tüm renklerini bünyesinde barındıran büyük koalisyon hüviyetindeyken, Komünizmle Mücadele Derneği ve İlim Yayma Cemiyeti de komünizme karşı mücadeleyi toplumsal ve kültürel düzeyde yürütecek örgütler olarak ortaya çıktılar. Sağcılık, yine solculuk gibi, göğüs gerilerek sahiplenilecek bir tanımlama haline gelmedi. (Hiçbir zaman da gelmeyecektir.) Ancak sadece "aşırı" sıfatıyla birlikte kullanılan ve daha çok ırkçılık/turancılığı ifade eden bir terim olmaktan da uzaklaştı.

Burada ilginç olan nokta solun Atatürk'ü (ve Kemalist hareketi) kendine mal etme çabasına karşı, sağ cenahtan ciddi bir tepkinin gelmemiş olması, Atatürk'ün sola değil de sağa ait olduğu şeklinde bir iddianın yankı bul(a)mamasıdır. Dündar Taşer,[41] Mümtaz Turhan[42] ve Mehmet Kaplan[43] gibi isimler, solun Atatürk'ü sahiplenmesinin siyasî strateji gereği olduğunu sol Atatürkçülük ilişkisinin kuvvetli bir temeli olamayacağı görüşünü çeşitli vesilelerle ifade etmişlerdir. Cemil Meriç, Osman Turan, Ali Fuat Başgil, Necip Fazıl, Samiha Ayverdi gibi etkili diğer figürler ise bu konuda suskun-

Çetin Altan

DENİZ TANSEL

Çetin Altan'ın uzun bir tarih cetveline yayılan ve sağ-sol kutuplarını kesen görüşlerinin ana belirleyicileri, popülizm-elitizm paradoksu ve tarihsel diyalektiği içinde değişim vurgusuna duyulan inançtır. Bu temaların, politik anlamda uç eksenlere izdüşümleri yazarın düşünsel çerçevesini sunar. Bu iki bileşen üzerinden, Altan'ın Marksist ve liberal görüşlerinin iskeletini çıkarmak, onun düşünsel tarihinin ana hatlarına dair fikir üretmek mümkündür.

Altan, Marksist ve liberal olmak üzere iki kutupta değerlendirilen her iki siyasî döneminde de, popülist söyleme başvuran elitist bir politikacı-yazar portresi çizmiştir. Bu resim rengini, yazarın kürsüdeki sivri dili ile gazetedeki keskin kaleminden alır. "Politika üzerine yazı yazmanın, politikaya fiilen katılmaktan farklı" olduğunu iddia etmesine rağmen (Altan, 1999: 28), Meclis'teki konuşmaları ile gazetedeki yazıları benzer bir dokuya sahiptir. Yazarın siyasî görüşleri değişim gösterse de, popülist-elitist harmanına dayalı üslûbu sabit kalır.

Elitist bir dik duruşu, popülist bir öne eğilme ile tamamlayan Altan, yüzeydeki bu zıtlığın barındırdığı benzerliklerin fark edilmesini sağlayan bir figürdür.

Tarihsel diyalektikteki değişim miti ise Altan'ın iki ayrı uçta değerlendirilebilecek görüşlerinin ortak öğesi olduğu için önemlidir. Soldan sağa 'döndüğü' iddia edilen yazarın bu keskin geçişinin sarsıntısının değişime duyduğu inançla hafiflediği ve liberalizm savunusunun Marksizme olan inancı ile çelişik olmadığı açıktır.

Altan, kapitalizm girdabı ve onun küreselleşme süreci ile "devrim" ülküsü arasında teknoloji belirlenimli bir değişim çerçevesinde ilişki kurmaktadır. Yazar kapitalizm ile sosyalizmi, diyalektikteki değişim kavramı üzerinden tek bir dünya ve sınıfsız bir toplum ortak paydasında buluşturmaktadır.

"HALKIN YANINDA, AMA BİR ADIM İLERİDE"

Altan dinleyicilerini savunmasız hissettirecek ve onları kendilerini korumak için harekete geçirecek sözleri bulmada yetkin bir provokatördür. İyi bir ha-

durlar. Nihai analizde bu ikinci grubun görüşlerinin, sağ cenahın dindar kanadına (bu kanatta yer alanlar için Mustafa Kemal isminin, son yüzyılda Müslüman-Türk'ün uğradığı felaketlerin müsebbiblerinden birini çağrıştırdığını söylemek herhalde yanlış olmaz) uygun düştüğü söylenebilir.[44] (Zaten sağ Kemalizm İslâmcı/dindarlardan ziyade milliyetçi kanadın sonraki yıllarda üreteceği ve sahipleneceği bir ideoloji olacaktır).

Şimdi uzunca bir parantez açıp sol ve sağın birbirlerini nasıl algıladıkları ve resmettikleri üzerinde daha ayrıntılı bir biçimde duralım. Söylenilenlerin kaba bir prototip olduğu ve prototiplerin de mahiyetleri icabı abartı içerdiğini belirtelim. Sol, sağı resmederken, her şeyden önce, Cumhuriyet elitinin "gerici" olarak nitelendirdiği gelenekçi, İslâmcı kesimlerle beraber, 1960'ların ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ülkücü/milliyetçi (ya da

tıp ve yazar olan Altan, milletvekilliği süresince sık sık "sokaktaki insanı" hedef alan, "tribünlere oynayan", zaman zaman amiyane bir üslûpla kışkırtıcı konuşmalar yapmış ve yazılar yazmıştır. Konuşmalarında, Marksizmin genel çerçevesini çizdiği yerler dışında, anlaşılması kolay bir dil tercih etmiş; kimi zaman küfürlü konuşmaya varacak kadar "basit" ifade tarzları kullanmıştır.

Yazarın üslûbuna dair genel bir fikir edinebilmek için, kendine dava açılmasına neden olan yazılarını topladığı *Suçlanan Yazılar* kitabında geçen "üç ciğersiz sefilin ağzına adımızı kaşık yaptırmayacak kadar kuvvetimiz daima mevcuttur" (Altan, 1975a: 20) ve "cenaze kaçıran takunyalı çapulcular" (Altan, 1975a: 20) ifadelerini göz önüne almak yeterlidir. Bu biçem, sözlü dilde daha da keskin bir hal almıştır. Karaktersiz ve kaypak, bir yılan gibi sivri, tükürdüğünü yalacak kadar paçavralaşmış (Altan, 1975b: 26) olarak nitelendirdiği dil, Altan'ın birçok konuşmasının ani patlamalar yaratmasına neden olmuştur. Hemen her anlatımında, bir reklam yazarının hünerli, net, kısa ve vurucu ifadelerini yakaladığı söylenebilir.

Altan'ın vurucu, ironik ve taşlayıcı hitabeti ile dinleyicilerini kışkırtma yeteneği, milletvekili iken dokunulmazlığının kaldırılması için sürdürülen hummalı çalışmanın asıl sebebi olmuştur. O ise, 'kuyusunu kazanları', "şahsımla ilgili bir meseleden dolayı bu kadar yoğun bir faaliyete sizi sevk ettiğimden ötürü de hepinizden özür dilerim" (Altan, 2005a: 46) sözleriyle selamlayarak başlamıştır, bu saldırılar üzerine yaptığı bir konuşmasına.



Çetin Altan mahkemede. Yazdıkları nedeniyle uzun yıllar yargılanan, gözetim altında tutulan ve evi dinlenen Altan, yaşadıklarına eserlerinde etraflıca yer vermiştir.

Çetin Altan'ın kışkırtma becerisinin

sol söylemde faşist) kesimi kast eder. Çoğu zaman gelenekçi/İslâmcılarla ülkücü kesim arasında büyük bir farklılık olmadığına inanılır. Zira bu ikisi gerek sosyolojik köken ve gerekse beslenilen ideolojik kaynaklar açısından birbirine çok yakındırlar. Ülkücü/milliyetçiliğin diğer kesimden ayrıldığı bir nokta var ise o da saldırganlık ve şiddet kullanma eğilimidir.

Gerici/sağcı her şeyden önce cahildir, aydınlanmamıştır. Öyle olduğu için toplumsal kurtuluşu yolunu kendi iradi eylemlerinde arayacağı yerde "aşkın" tanrı kavramında ya da hoca, şeyh gibi dini sömüren insanlarda aramaktadır. Çağdışı kalmış eski düzeni özlemektedir. Birey olamamıştır. Sağcı okumaz, sorgulamaz, böyle bir ihtiyaç hissetmez. Çoğu zaman yobaz ve dolayısıyla dogmatiktir. Sağcı köylü, kasabalı (ya da taşralıdır). Kendi köy ve kasabasının dışına çıkamadığı için ufku dar, sığ ve kaba sabadır, sanat ve es-

boyutlarını anlamak için şu iki soru üzerinde düşünmek yeterlidir: Bu kadar genç bir milletvekili olmasına rağmen, neden Altan, parti lideri olan Aybar'dan bile daha çok saldırıya uğramıştır? Neden bir başka milletvekili değil de Çetin Altan Meclis'te linç edilmesine varacak kadar büyük çaplı bir saldırının hedefi olmuştur? Türkiye gibi siyasî ideolojilerin fikirler değil, kişiler üzerinden tartışıldığı ortamlarda, partilere yönelik övgü ve 'sövgü'lerin muhatabının çok büyük bir yüzdeyle parti lideri olduğu açıktır. Ancak TİP örneğinde neden Aybar yerine Altan "günah keçisi" görevini üstlenmiştir?

Bunda Altan'ın bir gazeteci olmasının etkisi büyüktür; yine de partinin hemen tüm milletvekillerinin halka nüfuz etme yetisine sahip kişilerden oluştuğunu hatırlamakta fayda vardır. Bir öğretim üyesinin kalemi de çoğu zaman, bir gazetecininki kadar güçlüdür. Bu sorunun yanıtını Altan'ın popülist dil kullanımında aramak gerekir. Onun popülizminin tek unsuru dil kullanımı değildir, sol popülizmi tartışmasının odağında olan "halk"ın ve "halka ait olan"ın telafuz edilmesi durumu (Erdoğan, 2007: 263), TİP örneğinde en belirgin olarak Çetin Altan'da kendini gösterir. Altan'ın bu dönemde kendisine gönderilen mektuplardan derlediği *Onlar Uyanırken* kitabı, yazarın halk üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu kitap, Altan'ın nufüz alanının genişliğini ortaya koymaktadır. Kitap, yazarın, "öğretmeni askere alındığından öküz gütmeye gönderilmiş bir köylü çocuğu" (Altan, 1967: 132) tarafından bile okunuyor olduğunu göstermesi açısından düşündürücüdür.

Altan, sınıf mücadelesini sonuna kadar savunmuş ve halkın yanında duran bir politikacı portresi çizmiştir. Buna karşılık ait olduğu sosyo-ekonomik yapı, kültürel birikimi ve yer yer övgüye değer bir nitelik olarak tayin ettiği 'züppeliği' itibariyle, halka elit bir konumdan seslenir. Dolayısıyla Altan her zaman "halkın yanında, ama yine de onlardan bir adım ileride" durmayı tercih etmiştir. Ondaki elitizm, halkı kendinden daha aşağıda, eğitilmeye muhtaç bir kitle olarak görmesine bağlıdır. Böylece popülist-eşitlikçi tavrına rağmen elit-halk arasındaki dikey ilişkiyi dikte eden bir söylem kurmuş, seslenilen "sıradan" insanla seslenen "üstün" kişinin birbirlerinden farklı olduğuna dair alt metin her zaman kendini belli etmiştir.

Onun halkı eğitilmeye muhtaç kişiler, kendini ise onları kurtarmak için yeryüzüne gönderilen, kefareti ödemek için cezaevlerinde yıllarını tüketen bir Mesih olarak algılaması popülist-elitist

tetikten, giyim kuşamdan hatta adab-ı muaşeretten pek de nasibini almamıştır. Modası geçmiş bir günah ve ayıp anlayışı içinde dünya nimetlerinden faydalanmayı bilmez.[45] Medeni cesareti yoktur. Yüzyılların devleti "idare" etme geleneğini sürdürür; otorite karşısında susar, kendinden küçük/zayıf gördüğünü ezer. Düello yerine pusuyu tercih eder.[46] Bu kanat, devlet, millet ve din adına hareket ettiği düşüncesindedir ancak cehaleti nedeniyle kullanıldığının farkında değildir. İçinde yaşadığı mahrumiyetleri, bu mahrumiyetlerin sorumlusu olarak gördüğü kesimlere yükler. Onlara haset duyar; saldırganlıktan geri kalmaz.

1960'larla birlikte sağın seçmen tabanını oluşturan bu gerici kesim, "sömürücü" toprak ağası, mütegallibe ve komprador burjuvazi (ve onların destekçisi ABD'nin) etki alanına girmiştir. 1946 sonrasında palazlanan ve DP'yi etkisi altına alan bu

duruşunun önemli bir unsurudur. Yazar, kendisini halkı korumaya çalışan, ancak onlar tarafından çarmıha gerilen İsa figürüne koşut resmeder. Altan'ın halkı kurtarma arzusu ile onlar tarafından anlaşılmama kaygısı yazılarının temel motiflerinden biridir.

1975 yılında yazdığı *Viski* adlı roman, elitizm-popülizm ateş hattında yaptığı tehlikeli seyahatleri anlatması açısından önemlidir. Yazar, bu romanda "Hiç üstüne yüzlerce kişi geldi mi? Hem de kurtarmak istediğin yüzlerce kişi" (Altan, 1976: 120) sözleriyle halkı halka şikâyet eder gibidir. Yardımcı olmak istediklerini "kasketli, kocaman bıyıklılar, şalvarlılar" (Altan, 1076a: 11), "karasakallılar, kravatsız gömleklilер, buruşuk ceketliler" (Altan, 1976: 58), kendisini ise meydandaki harpten yenik ama yıkılmamış bir şekilde çıkan, lüks otellerden birinin amerikan barına buzlu viski içmeye giden bir kişi olarak betimler (Altan, 1976: 10).

Kendisini hitap ettiği halktan daha üstün görme eğilimi taşıyan yazar ile mitolojik karakter Janus arasında bağlantı kurabiliriz. Janus gibi Çetin Altan'ın da ters yönlere bakan iki başı vardır; bunlardan biri kalabalıklara dönüktür, diğeri ise kendisini ait hissettiği azınlığı izler. Yazar bir yandan halk için halka seslenirken, diğer yandan onlarla konuşmayı reddeder, çünkü onlara güvenmez. Dolayısıyla popülist Altan kürsüye çıktığında, sırtında azınlığa bakan bir elitist taşır.

Bu durum yazardaki elitizm-popülizm çelişkisinin çözülme noktasını oluşturur. Altan halkın saf özünü kaybetmediğine inanmasına rağmen, ondaki cehaletten tiksinti duyar. Halkı kutsamak ve onu idealize etmek ile ondaki 'öteki'likten rahatsızlık duymak ve cehaletine/bilgisizliğine tahammül edememek arasında 'sinir bozucu' bir dengesizlik vardır.

Çetin Altan popülizminin mırıldandığı eşit toplum arzusu da aynı şekilde çelişkilidir, bu sınıfsız dünyanın asıl sahipleri sonunda gücü ele geçirmiş olan "üstün azınlık"tır. Nietzsche'nin *üst insan (Übermensch)* kavramı ile Marx'ın işçi sınıfının dönüşeceği sınıfsız toplumu arasında ilişki kuran Altan, bu dünyanın hâkimi olarak da halkı değil, kendisi gibi elitleri görür:

> *Gelişmiş bir azınlık, kendi ortamındaki bir çatışmayı; teknolojinin bütünleştirici sıçramasında, tatlıya bağlayarak; elbirliğiyle ortaçağ çoğunluğunun üstüne gidebilir. Böylece en üst düzeyde, sınıfsız bir dünya toplumu çı-*

güçler, dini kullanarak, cahil halkı kandırabilmekte vatanın yabancılara peşkeş çekilmesine hizmet edebilmektedirler. Esasen bu iki grup ittifak oluşturmuştur. Böylece, şeyh/hoca etkisindeki cahil halk ile, toprak ağası/komprador burjuvazi ittifakı olarak sağcılık, eski "gericilik" ile yeni keşfedilen "sömürücülük" niteliklerini bünyesinde birleştirebilen bir hareket olarak resmedilmiştir. Zaten sağın tutarlı bir siyasal programı da yoktur. Varlık sebebi, solu sindirmek, ona karşı çıkmak ve bozuk düzeni devam ettirmek olan bir hareket için bu durum sürpriz değildir.

Çizilen sağcı portresinin etkili olmadığını söylemeye olanak yoktur. Mehmet Keçeciler, "1965'li yıllarda falan, AP'li olmakla vatan haini olmak hemen hemen eş anlama gelirdi, fakülte (Mülkiye) sıralarındaki hava böyleydi. Türk solu sağın ekonomik düşüncelerini iyice mahkûm etmişti. Bu düşünceye sahip olmak vur-

kabilir ortaya. Ve Marx'ın görüşü de, Nietzsche'nin görüşü de, yerel politikacıları iyice afallattırıverecek bir biçimde, kendiliğinden bir anda gerçekleşebilir. Üstün insanların sınıfsız dünyası başlar (Altan, 2005b: 22-23).

Altan'ın yazdıklarında dönem dönem bu elitist duruştan kaynaklanan bir suçluluk duygusunun izlerini sezmek mümkündür. Diğer romanları gibi doğrudan otobiyografik öğelerle bezenmiş romanında yazar, kişisel yaşam çizgisini kendisine yakıştırdığı çeşitli sıfat tamlamalarıyla renklendirir. Galatasaray Lisesi'nde yatılı olarak geçirdiği öğrencilik günlerini *Nallı Böcek*, başarısızlıklarla dolu aşk hayatını *Tatlı Budala*, polisle karşı karşıya geldiği dönemi *Sarhoş Serseri* olarak tanımlamaktadır. Reklam yazarlığı, çevirmenlik ve gazetecilik çizgisinde durmadan yükselen yazarlık deneyiminiyse *Ukala Bücür* ifadesiyle nitelendirir.

En sonunda ulaştığı politikacı-aydın-hâtip kimliğini oluşturan *Rezil Köpek* de dahil olmak üzere, Altan'ın kendisine en çok güvendiği evrenin yazarlık/ *Ukala Bücür*lük dönemi olduğu açıktır. *Ukala* kelimesi, Altan'ın bir yazar olarak kaleminin gücünün farkında olduğu konusunda ipuçları verir. Ancak, *Bücür* tabiri yine de sıradışı bir ifade yeteneğine sahip olmaktan ve halktan "bir adım ileride" durmaktan duyulan suçluluk duygusunun izlerini taşır. Aynı zamanda bir sorumluluk duygusu – bunun izlerini dokunulmazlığının kaldırılmasına neden olan makalesi için söylediği "o yazı bir fikir züppesi olarak yazılmadı" sözlerinde de takip etmek mümkündür (Altan, 2005a: 418).

Söz konu dönemde de Çetin Altan sahip olduğu yeteneği bir üstünlük elde etmek amacıyla ve bir "misyon"la kullanmaya devam eder. Onun "halka anlatmakta olduğu fikirler"i vardır (Altan, 2005a: 419). O bir aktarıcıdır, halk ise alıcıdır. Bu görüşler iletişimin klasik tek yönlü algılanışı ile paralellik içerisindedir. Altan'ın hitap ettiği halktan öğreneceği bir bilgi yoktur; o bir öğretmendir, halk ise onun yaramazlık yapmaya hevesli, öğrenmeye isteksiz öğrencileridir.

Altan yazılarında Türk halkının cehaletinin altını defalarca çizmekten geri kalmamıştır. "Bilmiyor muyuz ki, Türk halkının % 70'i okuma yazma bilmez? Bilmiyor muyuz ki ayda bir yumurta düşer bunların her birine ve onların sesleri, sedaları çıkmaz; ölüm ilanlarında bellidir bu" sözleri, onun halkın aciz, bilgisiz, basiretsiz ve güvensiz olduğuna dair görüşlerini ortaya koymaktadır (Altan, 2005a: 421). Yazara göre "ne insanlar kendi kendilerini tam tanıyabilir-

guncu, çıkarcı, aracı, tefeci olmakla eş anlama gelirdi. Bu noktaya getirmişlerdi," der.[47] Harun Karadeniz ise, CKMP'li öğrencilerin bile "biz de solcuyuz ama" diye söze başlamak lüzumunu hissettiklerini belirterek "1968'de İTÜ içinde sağcı olmak utanç vericiydi" diye yazar.[48]

Bu durumun sebebi, sadece 'entelektüel sermaye'nin ağırlıklı olarak Batılılaşmacı elitin elinde bulunması ya da o dönemde solun tüm dünyada yüksek olan prestiji değildir. Çizilen portredeki "gerçeklik" payının hiç de az olmadığına ilişkin (açık ya da örtülü) kabulün rolü de inkâr edilemez. O kadar ki, özellikle "sağın" entelektüel sığlığı ve hep reaksiyon vermek durumunda kalan bir hareket olması, sağ cenah içinde de eleştirilmiştir. Mesela Cemil Meriç şöyle yazacaktır:

Sağ adı verilen ve bedbaht topluluk, solun kusuntuları ile yaşar. ...Kendine mahsus



Aynı zamanda iyi bir hatip olan Altan, 1960'lı yıllar boyunca sağın saldırılarına maruz kaldı. Nüktedan uslubu ve olayları hikâye ediş tarzıyla sol kitlelerin de dinlemekten memnuniyet duyduğu yazar, milletvekili olarak TBMM'de bulunduğu sıralarda AP'lilerin saldırılarına uğrayacak, kendisini korumaya çalışan birkaç milletvekilinin yardımıyla hayatta kalacaktı.

ler, ne de toplumlar" (Altan, 1991: 128), böyle bir acz tüm insanlar için geçerli olmasına rağmen, bu konuda Türk halkı kendine has, derin bir yetersizlik içerisindedir. Bir yazısında "Türkiye'nin gerçek demokrasiye kavuşması ve kalkınması köylülerin soru sormaya başlamasına bağlıdır. Ama kimse onlara soru sormasını öğretmiyor ki" sözlerine yer vermiştir (Altan, 1965b: 29). Bu sözlerden yazarın, halkın ve köylünün kendi başına, ussal becerilerini kullanarak düşünme yetisini geliştirmesine olan inançsızlığı ortaya çıkmaktadır. Altan'ın kendi yargılama becerisini tek başına, hiçbir dış yardım almadan geliştirdiğine dair inancı tamdır; ancak aynı güveni köylülere karşı duymaz. Yazara göre köylülerin fikir üretmeyi öğrenebilmeleri için kendisi gibi bir öğretmene ihtiyaçları vardır.

Altan'ın yine kendini anlattığı *Suçlular* adlı piyesinden alınan şu parça, bir aydın olarak konumlandığı zirve ile

hiçbir fikri, daha doğrusu hiçbir fikri yoktur. Batı dili bilmez. Osmanlıca bilmez. Ebediyen vesayet altındadır. Huysuzluğu intibaksızlığından gelmektedir. İntibaksızlığı tembelliğinden. Sağın cilasını kazıyın altından kıskançlık çıkar. Üzümle tilki hikâyesi. (s. 198)... Bu sağa ancak merhamet duyulur, muhabbet değil. Korkak pısırık kıskanç, sembollere ve sloganlara mahpus. Kendinden katiyen emin değil. Soldan yüz bulamadığı için sağ.[49]

Ahmet Hamdi Tanpınar da, Meriç'ten çok farklı düşünmemektedir.

Yine sağcılığa geliyorum. Sağcı olmak çok güç hatta imkânsız. Evvela memleketimde en cahil ve budala insanlar sağcı. Yahut da aşikâr şekilde hain ve ahlâksız. Peyami Safa... Peyami Safa'dan daha iğrencine tesadüf edilir mi?[50]

Ahmet Turan Alkan ise, 1991'de şöyle yazacaktır:

halkın durduğu yamaç arasındaki yükseklik farkını net bir şekilde gözler önüne serer:

Bay X: Kitaplar öyle yazıyor, ama biliyorsun gerçekte tam tersi oluyor... Üstyapı altyapıyı kımıldayamaz hale sokuyor...

B. Adam: Önce öyle görünüyor, ama sıkıştırdıkça da sonunda patlıyor.

...

Yaşlı Kadın: Evladım kim patlıyor, neyi patlatıyor?

Bay X: Anne gelmedi mi senin namaz zamanın?

....

Zengin (Bay X'e): Halka anlatabiliyor musun ne demek istediğini (Altan, 2002: 407-408).

Onun hayatındaki genel çizgi ve duygusal dalgalanmalarla ilgili genel bir fikri olan bir okur için Bay X'in Altan'ın kendisi, Yaşlı Kadın'ın ise annesi olduğunu anlamak hiç zor değildir. Altan, altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiden söz ederken, annesi namazını düşünmektedir. İki dünya arasındaki bu kopuklukta, annesinin kendisine sorduğu 'abes' soruya "anne gelmedi mi senin namaz zamanın?" sözlerindeki boşvermeyle, biraz da gizli aşağılamayla yanıt vermektedir. 'Sıradan' insan Marx'ın altyapı-üstyapı ilişkisini anlayabilecek ve bunun üzerine kurgulanan bir görüşü özümseyebilecek yetkinlikte değildir, onların tek düşündüğü din ya da gününü kurtarmaktır. Ancak sonrasında Zengin Arkadaş'ın, annesini, halkın görüşlerini anlayıp anlayamadığını test etmesi için bir denek olarak kullanması önerisi üzerine ikna olarak tezini açıklamaya çalışır.

Bu parça bir yandan da yazarın özeleştirisi olarak değerlendirilebilir. Yazarın bu piyese *Suçlular* adını vermesi tesadüf değildir. Bay X'in ve Altan'ın suçu yıllarca cezaevlerinde kalmasına neden olan siyasî suç değil, halka ve 'sıradan' olana karşı işlenen suçtur. Bu suçluluk duygusu, yazarı 'ukalalık' ile kendini yermeye varan bir alçakgönüllük arasında hızlı geçişler yapmaya yöneltmiştir. Altan'ın kendine yönelik suçlamalara, aslında fikirlerini bu kadar üzerinde düşünülmeye ve öfkelenilmeye değer bulmazmış gibi bir tavır takınarak "beni hak ettiğimden daha çok yükseltiyorsunuz" (Altan, 1973: 165) ve kendiyle olumsuz bir amaçla karşılaştırılan Jaures için "onun tırnağı olamam, o büyük bir sosyalistti" (Altan, 2005a: 442) sözleriyle yanıt vermesi bu bakımdan dikkate değerdir.

Altan yazılarında, hem dürüstçe tüm hayatı boyunca daha 'basit' bir toplum algısına sahip olan kişilere karşı sergilenen

Sağ vatanı tehlikede görüp, vatanın birlik ve beraberliğini müdafaa etmiş, dini ortadan kalkıyor zannedip, İslâmı savunmaya kalkışmıştı (7) ...daima tepki tavrı içinde kalma mecburiyeti sağı netleşmekten alıkoydu. Sağın tezi yoktu! Ne tutarlı bir siyasî program, ne dört başı bayındır bir kalkınma projesi, ne sanat anlayışı, ne felsefe ne de dünya görüşü (7) Türk sağı, görüş belirtmesi gereken bütün alanlarda bir orijinaliteye ulaşamadı, yapılabilen en iyi şey 'kolaj'dan ileriye geçemedi Kolaj; yani yırtma yapıştırma tekniği (8). Sağın varlık sebebi bir tezi müdafaa değil, varlık sebebine yöneltilen tenkitleri cevaplamaktan ibaretti. Bu yüzden daima beceriksiz bir sentezci olarak kaldı (11).[51]

Sağın sol algısına geldiğimizde, solculuğun alamet-i farikasının halkın otantik değerlerinin temelini oluşturduğu varsa-

diği tavrı ortaya koyar, bir yandan da bundan dolayı duyduğu suçluluk duygusunu gözler önüne serer. Bu, yazarın romanlarında net bir şekilde ortaya çıkan, kendini çırılçıplak sayfalara serme eğilimi ile birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı olacaktır. Altan, kimilerince utanç verici bulunabilecek sırlarını romanlarında deşifre etme cesaretini göstermiş nadir yazarlardan biridir.

Altan'ın dili kullanma yetisinden söz ederken, onun ayırt edici bir özelliğini daha vurgulamak gerekir. Pek çok yazar TİP'e üye olduktan sonra, edebiyata meraklı gençler ilk hikâye/roman denemelerinde mutlaka köyü/köylüyü hedeflemiş ve edebiyata aktarılan coğrafya genişlemiştir (Türkeş, 2007: 1058). Oysa Altan, romanlarını köy/köylü üzerine kurmamıştır. Sanatla politika arasındaki ilişkilerin çözümlenmemişliğinden nasibini alan (Oktay, 2007: 1081) Altan, okuyucularını şaşırtacak şekilde, her seferinde aynı romanı yazmıştır. Bu romanın ana karakteri her zaman tüm düşünsel yatırımını yaptığı emekçi sınıf tarafından yanlış anlaşılmış, haksızlığa uğramış, gözaltına alınmış, hapse atılmış, yine de çektiği tüm acılara rağmen davasından vazgeçmemiş siyasî suçlu olan aydın, yani yazarın kendisidir.

Altan popülizmi, ilerleyen yıllarda halkı 'rahatlatma' kaygısını/arzusunu içermeye başlayacaktır. Yazarın ilk döneminde çizdiği karanlık tablo gittikçe aydınlanır. Altan, karamsarlıktan vazgeçer, güzel haberlerin aktarıcısı haline gelir. Yazar, halktan içini ferah tutmasını istemeye başlar. Marx'ın teorilerinin doğruluğu ispatlanmıştır. Zaman akmakta, değişim sürmekte ve iyi günlere doğru ilerlenmektedir. Dünya sosyalizme doğru gitmektedir (Altan, 2007: 226). Türkiye'nin içinde bulunduğu olumsuz koşullar ortadan kalkmakta, ülke bu evrensel sentezin bir parçası haline gelmektedir (Altan, 2005b: 49). 21. yüzyıl, saydamlığın yüzyılı olacaktır (Altan, 2005b: 127). Altan, okuyucularına mutlu günlerin geldiğini müjdelemeye başlar. Her yazısının sonuna yerleştirdiği "enseyi karartmayın" temennisi, bu iyimser tavrın sloganıdır. Altan popülist-elitist çizgisini korurken, son dönemlerinde popülizmin ana unsurlarından olan 'halkın içine su serpme' eğilimini de alet çantasına katmıştır.

SOLUN TAŞLARINDAN SAĞA KÖPRÜ KURMAK: DEĞİŞİM MİTOSU

Çetin Altan'ın her iki siyasî döneminde de düşünceleri, Marksizmdeki tarihsel diyalektik vurgusu ile çok belirgin ko-

yılan (Sünni) İslâmî değerlere yabancılaşma ve düşmanlık olarak algılandığını söyleyebiliriz. 1962 tarihli bir yazısında Şerif Mardin, Türkiye'de eskiden beri "en ciddiye alınan radikalizm şeklinin din aleyhtarlığı" olduğunu söyler.[52] Sağcının, solcuyu her şeyden önce din karşıtı/aleyhtarı olarak resmetmesi, bu durumdan maksimum faydayı sağlamak içindir. Zira, ekonomik kollektivizmin zararları ya da ya da baskıcı sosyalist devlet ihtimali sağın hitap ettiği tabanı harekete geçirebilecek iddialar olmaktan uzaktır.

Sağ yoruma göre, Batılılaşma/çağdaşlaşma namıyla bir avuç elit tarafından başlatılan çabalar neticesinde ortaya çıkan dinî, geleneksel değerlerden yabancılaşma en az iki yüzyıllıktır ve tepe noktası da Cumhuriyet'in ilanıdır.[53] "Sol" da millî ve dinî kültürden nasibini almamış azınlık seçkinlerin ideolojisidir.[54] Mesela ülkücü/militan Haluk Kırcı, geçmişte, "komü-

şutluklar içindedir. Yazar, materyalizmi savunmaktan, insanın maddi dünya ile girdiği ilişkileri tarihsel evrelerle bağlantılandırmaktan hiçbir zaman vazgeçmememiştir. Diyalektiğin öngördüğü gibi karşıtların etkileşiminden yeni bir evre doğacağını, bunun da bitmeyen bir evrime ve gelişime neden olacağını savunur. Ona göre, "bugün dünden daha seviyeli, yarın bugünden daha seviyeli, insanlık ebediyete doğru daha seviyeli olacaktır" (Altan, 2005a: 81). Bu, Marksizmin evrim görüşünün Altan'ca bir izdüşümüdür.

Altan için, bu değişimin *evrenselliği* ayrı bir önem taşır. "Bütün varlığın değişim ile oluşum halinde olduğunu; bunu sağlayanın da çelişkilerin çatışması, yani diyalektik –'tez-antitez-sentez'– olduğunu söyleyen tarihsel maddecilik" (Güzel, 2007: 66), yazar için yerel ölçeğin ötesinde, tüm dünyanın algılanmasında vazgeçilmez bir araçtır. Komünizm de, Marx'ın vurguladığı gibi sadece belli ülke işçilerini değil, tüm dünya işçilerini kapsadığı için lokal değil; evrensel bir değişim sürecidir (Altan, 1999: 88).

Altan, "bilim" ve "us" vurgularına yazılarında ve konuşmalarında sıklıkla yer verir. Bir toplumun gelişmesi için bilimsel ve teknolojik ilerlemeleri ilk koşul olarak belirler. Teknolojiyi sınıf çıkarlarıyla ilişkilendirir; hatta onun bile ötesine konumlandırarak, çağdaşlığın göstergesi ilan eder. Toplumsal oluşumun ussal yönünü metafizikten kurtarma çabasının da, ancak bilimsel sosyalizmin metodolojisiyle mümkün olduğunu savunur (Altan, 1999: 57). Bu bağlamda Altan, tarihsel materyalizme ve Marx diyalektiğine uygun, bilimsel, tarihsel, sistematik ve eleştirel bir düşünceye yatkındır.

Yazarın düşünsel çizgisinde bir kırılma noktası ve sol düşünceden liberalizme keskin bir viraj olarak değerlendirilen yazıları şaşırtıcı bulunabilecek bir şekilde temellerini Marksizmden almaktadır. Bu görüşlerdeki sol ideolojiye dair unsurların sağlamlığı sorgulanmaya değer olsa da; yine de yazarın değişim, teknoloji, sınıfsız toplum ve küreselleşme noktalarını birleştirerek oluşturduğu çemberin merkezini diyalektik materyalizm, çapını ise Marksizm oluşturmaktadır.

Altan, hiçbir yazısında sol düşünceden uzaklaştığını veya siyasî görüşlerini değiştirdiğini söylememiş, aksine liberalizm savunusu olarak algılanacak cümleler kurarken, Marx'ın terminolojisinden yararlanmıştır. Altan'ın küreselleşmeyi övmeye varan düşünceleri nin altında bile vazgeçmeyi reddettiği sol ideolojinin izlerini takip etmek güç

nizmi yalnızca ateistlik zannettiğini" yazmaktadır.[55] Ahmet Turan Alkan'a göre ise, "Türk solcusu (bu tabir gerçeği tam aksettirmiyor, 'bizim solcular' falan dememiz daha doğru olur), mensubu bulunduğu medeniyetin bütün klasiklerine değerlerine ve geleneklerine sırt çevirmiş insan tipidir."[56]

Bu algıda dini değerler, en azından sıradan insanlar için, millî ve ahlâki değerlerin de temeli olarak düşünülür. Solcu, dini değerlerden uzak olduğu için ahlâki değerlerden de yoksundur. Züppedir. Büyüklere saygı, gelenek ve göreneklere uygun davranış biçimlerine uzaklık, geleneksel Türk aile terbiyesi almamışlık solcuların her daim sergiledikleri özelliklerdendir.[57] Daha da kötüsü, solcular kadın/erkek ilişkileri bakımından gevşek ve yozlaşmışlardır. Haluk Kırcı, komünistlerin vatanı ele geçirmeleri halinde, "kız-kardeşlerinin başına iki kurşun sıkarak

değildir. Yazar, gerçekten de teknoloji ve küreselleşmeden övgüyle söz ederken, bir yandan da Marx'ın adını anmakta, toplumsal yapının ulaştığı nokta ile sosyalizm arasında anlaşılması güç bir ilişki kurarak, ona kucak açmaktadır. Dolayısıyla yazılarındaki liberalizm savunusuna naif ama ısrarcı bir Marksist söylem eşlik etmektedir.

Altan, küreselleşme-Marksizm köprüsünün inşa planını, diyalektik materyalizmin değişim vurgusu ile teknoloji arasında kurduğu eleştirel olmaktan uzak ilişki üzerine kurmaktadır. Kapitalizm-teknoloji ilişkisini, teknik ilerlemenin sermaye sınıfının egemenliği altında yürüdüğünü göz ardı ederek kurgulamaktadır. Yazarın sol düşünce ile teknolojiyi ilişkilendirmek için verdiği örnek Gagarin'in uzaya gitmesidir! Bu noktadan sonra, yazar teknik gelişmeleri açıklamak için başka bir örneğe ihtiyaç duymadan, sol düşünce ile teknolojiyi bir bütün olarak algılamaya başlar. Altan, uzaya giden toplumun sol düşünce ile birlikte anılmasından aldığı cesaretle, teknoloji tarihinin ileri safhalarını görmezden gelmiş, teknik ilerlemenin asıl vatanının sol düşüncenin yeşerdiği topraklar olduğu konusundaki iddiasını ısrarla sürdürmüştür. Altan'ın düşüncesinin metamorfozunda bir milat niteliği taşıyan bu olay, yazarın gözlerinin önünde mutlu bir dünya tablosunun belirmesine neden olmuştur. Bu yeni resme göre, Sovyetler'in bilimsel başarısı, toplumsal yapıları dünya ölçeğinde değiştirmektedir. Bu durum, Altan'ın gözünde, Marx'ın 'üretim teknolojileri değiştikçe, toplumlar da değişir' görüşünün doğruluğunu ispatlamaktadır (Altan, 2007: 222). Yazara göre, söz konusu teknik ilerleme işçi sınıfının konumunu belirgin bir şekilde değiştirmiş ve emeğinin sömürülmesine son vermiştir. Sovyetler'in uzaya gitmesinden önce proletaryanın kol gücü sonuna kadar sömürülüyor, bu nedenle sermaye sınıfının adı tutucuya çıkıyordu (Altan, 2007: 224). Yazar geçmiş zaman kipinde kurduğu bu cümle ile, işçi sınıfının eskisine göre daha iyi durumda olduğunu müjdeler.

Daha eşitlikçi bir toplumun kapılarını açan teknik gelişmelerin ardına düşen sermaye sınıfı geçmişteki gibi "tutucu" değil, "ilericidir". Artık sermaye sınıfı da, diyalektiğin ilkesi olan değişimin gerçekleşmesini istemekte, durağanlığa karşı çıkmaktadır. "Bir ilerici, trenlerin yavaş gitmesinden yana olamaz, uçakların zamanında kalkmamasından da yana olamaz" (Altan, 2007: 19). Teknik ilerlemeyi savunmak, toplumsal yapıdaki değişimi desteklemekle ilişkilidir. Dolayısıyla Altan'a göre

dağlara çıkmayı" planlamaktadır.[58] *Son Havadis* gazetesi, "Deniz Gezmiş Harem Kurmuş" başlıklı haberde, ODTÜ yurtlarında kalan ve yakalanan Gezmiş'in "iki odası olduğundan," "birlikte olduğu kızların ismini özel masa üzerine yazdığından," "dolaplarda seks resimleri bulunduğundan" söz etmektedir.[59] Cemil Meriç ilericiliğin "batı hayranlığı, caz, dans ve teknik" gibi özelliklerine "cinsi hürriyet"i de ekler.[60]

Batılılaşmış/solcu kadın, iffet, fedakârlık ve namus timsali olan gerçek Anadolu kadınının tam zıttıdır.[61] Solcular, materyalist olduklarından "hayvani dürtüleri" kontrol altına alma ihtiyacı duymazlar.[62] Başkalarını düşünmezler, sorumluluk duyguları gelişmemiştir, zevk-ü sefa içinde günlerini gün ederler. Ali Fuat Başgil'e göre, "inanmayan insan kolayca, madde ve şehvet tanrısının irade ve idaresi altına düşmektedir. ...madde ve şehvet tanrısına

teknik gelişmelerin önünü açtığı için sermaye sınıfı ilerici hale gelmiş, proletarya ezilen sınıf konumundan kurtulmuştur.

Altan, görüşlerini daha da ileri götürerek teknolojik ilerlemelerin sınıf çatışmalarını ortadan kaldırdığını ve son aşamada sınıfsız bir dünyanın önünü açtığını ileri sürmüştür:

Ne zaman ki Sovyet Devrimi, tüm dünya işçilerini kucaklama teorisine dayalı "işçi sınıfı devletini" kurdu, işçi sınıfı enerjisinden sermayeye yapılan ekleme, son toplamda uzay teknolojisinin yatırımına dönüştü. Ve teknolojinin öylesine bir önü açıldı ki, sermaye sınıfının kol gücünü kullanmaya ihtiyacı azalmaya başladı.

(...)

Evrenin bir parçası olan insan toplumu da, evrenin değişim yasalarına uyarak hızla değişmeye başlamıştı. Eski "tutucular" durmadan yeni teknolojiler üreterek, değişimi durmadan hızlandırmaya koyulmuşlardı. Vaktiyle değişim isteyen işçi sınıfıyla, her şeyin durduğu gibi durmasını isteyen sermaye sınıfı arasındaki görüş ayrılığı bitmişti. Sermaye sınıfı da durmadan ürettiği yeni teknolojilerle değişimin önünü açıyor ve onu hızlandırıyordu.

(...)

Marx'ın deyimiyle insan toplumu, "sınıflar arası antagonist çatışmadan", "sınıf çatışmasının bittiği non-antagonist" evreye geçiyordu. Yani uzlaşmasız çatışmadan, uzlaşmalı çatışmaya... (Altan, 2007: 225).

Altan, işçi sınıfı ile sermaye sınıfı arasındaki görüş ayrılığını ve eşitsizlikleri sona erdirdiğini savunduğu teknolojik ilerlemenin, aslında sınıflar arasındaki dengesizliği daha da belirginleştirdiği gerçeğine sırt çevirmektedir. 'Sermaye sınıfının kol gücüne ihtiyaç duymamaya başlaması'; işçilerin artık "çalıştırılmaya bile değmez" hale gelerek 'gereksiz nüfus' haline düşmeleri gerçeğini veya tehlikesini de barındırmaktadır.

Çetin Altan, teknoloji ile kapitalizm arasındaki bağlantıyı dönem dönem hatırlamaktan geri kalmaz. Ancak bu da, onun her evrenin, dolayısıyla kapitalizmin de, kendi içerisindeki çelişkiler aracılığıyla daha gelişkin bir dönemin doğuşuna kaynaklık edeceği görüşünü güçlendirmekten başka bir etki yaratmaz:

Dünyadaki değişimlerin en can alıcı noktası, kapitalist üretim biçimlerindeki teknolojik aşamalar ve eskilerdeki "kol gücünü sömürme" dönemlerinin aşılmaya başlaması... Başka

tapan insanda insanlık seciyeleri silinmekte, fazilet, feragat ve fedakârlık yerine feci bir boşver zihniyeti hâkim olmaktadır. Bu zihniyet ise, bir cemiyet için felakettir."[63]

Genelde akademik bir üslup tutturabilen Erol Güngör bile bu konuda soğukkanlılığını yitirebilmektedir:

Mesela komünizme göre bugün Türk halkının ahlâk normları ve kıymetleri tamamen burjuva nizamına mahsus bir sistem teşkil etmektedir ve dolayısıyla bir sömürme vasıtasıdır. Bizim komünistler de tabiatıyla bu ahlâk sisteminin dışında yaşamaktadır. Fakat bu adamlar komünist oldukları için ahlâksız olmamışlar, ahlâksız oldukları için komünist olmuşlardır. ... *Bizim kozmopolitler de bir gün komünizmin ne demek olduğunu şöyle böyle öğrendikleri zaman, kırk yıldır zaten komünist bir hayat yaşadıklarını der-*

bir anlatımla işçi sınıfının yerini makinelerin almaya başlaması... Tıpkı Marx'ın öngördüğü gibi... Yani "sermaye sınıfı-işçi sınıfı" ayrımlarının aşınma evresine girmesi... (Altan, 2007: 292).

Bu mantıktan hareketle Altan, emek sömürüsü ve eşitlik açısından daha acımasız koşulların oluşmasına neden olan küreselleşmenin, sosyalizmin yeni yüzü olduğunu savunmaktadır. Küreselleşme ekonominin ussal ve bilimsel halidir. Onun için varılması gereken son nokta da, "akılcı ekonominin globalleşmesidir" (Altan, 2007: 311).

"İlkel devletlerin ezdiği halk yığınları biraz daha zenginleşseler de bol bol cep telefonu, bilgisayar, kompakt disk almaya başlasalar, globalleşme hem daha hızlanacak, hem pazarlar daha yaygınlaşacak, hem büyüyen üretim ortak ve evrensel bir refaha daha çabuk dönüşecektir" (Altan, 2007: 293). Tüketimin mutluluk ve huzur getireceği fikri, naif bir liberalizm savunusudur.

Altan'a göre küreselleşme, kapitalizm ile sosyalizm arasında bir bağ kurmaktadır. Küreselleşme, yazar için, dünya işçi sınıfı hareketi, uluslararası dayanışma ve örgütlenme fikirlerini bünyesinde barındıran "enternasyonalizm" ile eşdeğerdir. "Ekonomide 'globalleşme' bir anlamda 1871'in Enternasyonaliyle akraba gülücükleri yapıyor gibi"dir (Altan, 2005b: 14). Dolayısıyla globalleşmeyi, enternasyonalizmin diyalektiğe uygun bir şekilde dönüştükten sonra ulaştığı son nokta olarak algılar.

Altan'a göre, yeni-enternasyonalizm olan küreselleşme işçi sınıfının da sonunu hazırlamıştır. "Kol gücünün yani işçi sınıfının yerini, teknolojinin almaya başlamasıyla, evrenselleşen ve iyice bilimselleşen ekonomi kuralları, eski enternasyonalizmin yerine, 21. yüzyıla dönük bir globalleşmeyi zorunlu duruma sokmaktadır" (Altan, 2005b: 33). Yazar yerini teknolojiye bıraktığını iddia ettiği işçi sınıfının, yeni durumunu net bir şekilde betimlemediği gibi, bu sınıfın koşullarındaki 'kötüleşmeye' (hele işçi sınıfın yapısının değişimine) de dikkat etmez. Altan için teknolojinin gelişimi, işçi sınıfını tarih sahnesinden silmeye yeterlidir:

Bugün işçi sınıfının yavaş yavaş tarih sahnesinden çekilmeye başlaması, gelişen ve değişen teknolojiler sayesinde toplumdaki "olumsuz çelişkinin, olumluya dönüşmekte" olmasından dır... Gagarin'in uzaya gitmesiyle başlamıştır bu yeni dönem (Altan, 2007: 218).

hal fark ettiler. Sosyalizm modası çıkmadan önce, bunlar 'züppe,' 'dejenere,' 'kozmopolit' ve 'inkılap yobazı' kategorilerine giriyorlardı. Şimdi asıl yerlerini buldular üstelik hareketlerini bir doktrine dayandırarak bir nevi haysiyet de kazandılar.[64]

Dinî değerler, millî değerlerin de ayrılmaz parçası olduğundan (zira İslâm Türk milletine hakiki rengini vermiştir) dinî değerlerden yoksunluk ve kozmopolit Yahudi/mason (ve daha sonra Rus) ideallerine yakınlık ya da onun sözcülüğüne soyunmak millî değerlerin de yokluğu anlamına gelmektedir. Solcular, din ahlâk ve aile mefhumunun yanında vatan ve millet mefhumunu da reddederler. Zaten sahip oldukları materyalist değerler (ve/veya maneviyat boşluğu) sebebiyle, bu iki yüce kavramı anlayacak ruh ve bilinç düzeyinden de uzaktırlar. Böyle oldukları için elleri her yere yetişen din ve devlet düş-

Altan, 'üstün azınlığın sınırsız toplumu'nda, işçilerin geçireceği dönüşümle ilgili bilgi vermez, muğlak bir dünya vatandaşlığı vaadi ile yetinir. Küreselleşmenin savunularından olan global köy fikrini desteklercesine, 'arz yuvarlağı'nın üzerindeki herkesin vatandaşı olduğu bir dünya hayal eder. Küreselleşmenin, bilimsel ve ussal bir ekonomi sunduğunu savunurken, neredeyse bilimsel sosyalizm için kullandığı kelimeleri tekrarlar. Ona göre, kapitalist ve sosyalist düzenler, akılcı ekonomide buluşacaktır. Komünist kapitalist çatışması da böylelikle küreselleşme üzerinden aşılacaktır (Altan, 1999: 83-86). Bunun sonucu olarak herkesin vatandaşı sayılacağı "tek bir dünya" hayali gerçekleşme yoluna girecektir (Altan, 2005b: 80).

Bu durum yazar için, "arz yuvarlağı üzerindeki insanların yerel bölünmüşlüklerden kurtularak, Kozmos'daki sürekli değişim dinamiğiyle ortak bir uyum içine girmeye başlaması demektir" (Altan, 1999: 87). Bütünlüklü küresel toplumun, evrensel bir değişime tâbi olan dünya vatandaşları yerelliklerden ve otantik farklılıklardan arınmış olarak, teknolojinin sunduğu evrimin tadını çıkaracaktır.

Türkiye ise, Altan'a göre dünya vatandaşlığına katılamamıştır. Dünya küçülmekte, insanlar gitgide birbirleriyle kaynaşmakta ve bir dünya vatandaşlığı oluşturmakta, Türkiye ise bunun dışında kalmaktadır (Altan, 1965a: 157). Altan bu noktada, refah içinde yaşayan dünya vatandaşlarının tüm arz yuvarlağını kapsamadığını, bu ayrıcalıklardan sadece belli bir azınlığın yararlandığını ve bu 'tek dünya'nın da hâkimlerinin ve ezilenlerinin olduğunu göz ardı etmektedir.

SONUÇ

Çetin Altan'ın uzun bir süreci kapsayan düşünce tarihi iki temel sütun üzerinde yükselir. Bunlardan birincisi yazılı ve sözlü dilin halkı etkileyecek şekilde kullanılmasını içeren popülizmdir. Altan'ın popülizmi halka onun için iyi olanı göstermek üzere seslenme amacını gütse de, bu tavır yazarın kendini bir elit olarak konumlamasından kaynaklanan bir kibri de içerir. Altan'ın temel hedefi, halkın uyanarak gerçekleri fark etmesi ve bu farkındalıkla güdülenerek koşullarını düzeltmesini sağlamaktır. Halk, bunları kendi başına gerçekleştirecek yetide değildir, bu nedenle aydının görevi onların ayılmasını ve harekete geçmesini sağlamaktır. Yazarın *Onlar Uyanırken* adlı kitabı bu bakımdan manidardır. Halk uyanacaktır, ancak önce birinin onları 'uyandırması' gerekmektedir.

manlarınca kolayca satın alınabilirler.[65] Zaten, geleneksel düşmanımız Rus emperyalizminin emri altına girmekten başka bir şey anlamına gelmeyen sosyalizmi savunmak, büyük bir gaflet içinde olma halinden ziyade, ancak satılmışlıkla açıklanabilir.

Ve nihayet, solcular, dile getirdikleri bütün yoksulluk edebiyatına rağmen, Türkiye standardlarında sistemin kaymağını yiyen, varlıklı insanlardı. Zira onlar en azından son bir yüzyıldır devleti kontrol etmekte olan Batılılaşmacı elitin çocuklarıydılar.[66] Solcuların zenginliklerine rağmen yoksulluktan dem vurmaları, materyalizmden kaynaklanan doymak bilmezliklerini gösterdiği gibi, samimiyetsizliklerini de bir kez daha açığa çıkarıyordu.

Böylece 1960'lı yılların sonlarına gelindiğinde sağ ve sol ayrımının yukarıda kabaca ifade edildiği biçimde netleştiğini görmüş bulunuyoruz. Öte yandan sağ sol

Altan popülizminin, tepeden bakan bir elitizm ile iç içe geçmesi ilk başta çelişkili görünse de, aslında bu iki tavır birbirleriyle çok uyumludur. Popülist bir duruşla insanlara seslenmek, daha yüksekte konumlanmayı, onlarla tek yönlü ve dikey bir ilişkiye girmeyi gerektirir.

Popülizm ile elitizmin birbirine karışması, halkın algılanışına dair bir tutarsızlığı da içermektedir. Yazar, hem halkı idealize etmekte, onu saf ve temiz duygularla ilişkilendirmekte, hem de ondaki bilgisizlikten rahatsız olmaktadır. Dolayısıyla halk karşısındaki konumu bir tahterevallinin hareketine benzer bir şekilde hızla değişmektedir. Bazen onu yüceltmekte ve kendi kibrinden dolayı suçluluk duymakta, bazen de halkı acımasızca yermekte ve aşağılamaktadır.

Bu popülizm-elitizm ikiliği Altan'ın yazarlık serüveni boyunca varlığını sürdürmüştür. Ancak son dönemlerinde Altan, artan bir iyimserlikle, popülizmin temel unsurlarından biri olan 'halkı rahatlatma arzusu'nu da dağarcığına eklemiştir. Her köşe yazısını 'enseyi karartmayın' tavsiyesi ile bitirme âdeti edinmiş ve bir türlü gelmeyen iyi günlerin gelişinin sadece kendisi tarafından görüldüğü gerçeğinden emin bir şekilde ümit dağıtmayı görev edinmiştir.

Yazarın siyasî düşüncesinin ikinci sütununu değişime duyulan inanç oluşturmaktadır. Bu durum, Altan'ın her iki döneminde de varlığını sürdürmüş, hatta bunların birbirine bağlanmasında bir köprü görevi görmüştür. Buna göre Marksizmin tarihsel süreçlerin birbirlerini etkileyerek dönüşmeleri sonucunda sosyalizme varılacağına dair tezi, küreselleşme üzerinden doğrulanmaktadır.

Yazar için kapitalizm ve küreselleşme, sosyalizm yolunda birer adımdır. Teknolojik ilerleme, değişim çarkını çevirmekte, sınırlar ortadan kalkmakta, yerellikler yok olmakta, insanlık dünya vatandaşlığı adı altında birleşmektedir. Dolayısıyla, her ne kadar soldan 'dönmek'le suçlansa da, Altan kendi mantık çerçevesi içerisinde Marksizme olan bağlılığını sürdürmüştür. Bu düşünsel çerçevenin tutarlı bulunması kolay değildir, ancak temelini oluşturan düşünceler incelendiğinde tek başına 'liberal' ya da 'kapitalist' diye etiketlenemeyecek 'sol' unsurlar da içermektedir.

Bu söylenenlerden yola çıkılarak, yazarın siyasî görüşlerinde ve üslubunda bir tür *öznel* tutarlılıktan söz etmek mümkündür. Hatta Altan'ın tutarlılığı kimi zaman bir sabit fikirlilik boyutuna taşıdığını, köşe yazılarında benzer temaları işlemekle kalmayıp romanlarında hep aynı karakteri ve olayları ele aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. ❑

prototipinin ayrışma ekseni olarak tek ya da hâkim çizgi konumuna geldiği de düşünülmemeli. Zira taşlar henüz yerlerine oturmuş değiller. Yeni icad edilen Atatürkçülük vurgusu sol cenah için halen çok önemli. Askeri/sivil bürokrasinin modernist/aydınlanmacı olduğuna inanılan kanadı ile dirsek teması hiç koparılmıyor. Keza, sağ için milliyetçilik/maneviyatçılık ya da ilericilik/Batılılaşma eleştirisi komünizm karşıtlığı kadar önemli olmaya devam ediyor. Onlar da tıpkı sol gibi, devletin Batılılaşmacı elitin kontrolünde olduğuna ilişkin inançlarını muhafaza ediyorlar.

12 MART VE YENİ CHP: SOL VE SAĞIN YERLEŞİKLİK KAZANMASI

12 Mart darbesi ve özellikle ara rejim döneminde yaşananlar ortaya çıkardığı sonuçlarla önemli bir dönüm noktasına işa-

ret etti. Darbe, 27 Mayıs sonrasında canlanan sol hareketin devlete zarar verme noktasına geldiği teşhisi ile geldi. 1960'lı yılların öğrenci liderleri tarafından kurulan Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu ve Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi, devrimci mücadele uğruna şiddet eylemlerine 12 Mart öncesinde başlamışlardı. 15/16 Haziran olayları, "bir ihtilal provası" olarak resmedilmişti. 12 Mart ile birlikte, solun üzerine gidilirken (TİP kapatıldı, sol örgütlerin militan kadrosu yok edildi, diğerleri sindirildi ve hapsedildi) bir yandan da, devletçi bir metodla kalkınma ile birlikte, ABD çizgisinden daha özerk bir dış politika ve uzun süreli askeri rejimi öngören subay kanadı tasfiye edildi.

Ara rejim döneminde yaşananlar, umutlarını "Atatürkçü/ilerici" askeri rejime bağlayan gruplar ve CHP ile ordu arasında 27 Mayısla birlikte pekiştirilen ve o vakte kadar problemli bir biçimde olsa da devam eden bağı zedeledi.[67] Bülent Ecevit'in CHP liderliğine gelmesi ise, bağın hemen hemen kopması anlamına geldi. Parti genel sekreteri iken, sosyalistlerin kullandığı sloganları ("toprak işleyenin su kullananın" "Türkiye'nin bir altyapı devrimine ihtiyacı var" "sömürü düzeni değişmelidir" vb.) kullanmakta sakınca görmeyen Bülent Ecevit'in söylemi, gerçekte önerdiklerinden çok daha sol bir çizgideydi. Ecevit parti liderliğine geldikten sonra bu ve benzeri söylemlerden uzak durdu. O kadar ki, Ecevit, Marksist kökenden geldiği gerekçesiyle sosyal demokrat nitelendirmesini bile hiç kullanmadı. 1972 sonrasında CHP, ilericilik, Atatürkçülük ve cumhuriyetçiliği bir yana atmadı. Ancak solun artan kullanımı ile birlikte bu özellikler ikinci plana düştü. (Bu dönemde, muhafazakâr ya da sağ Kemalizm/Atatürkçülük yorumlarının ortaya çıkmaya başladığını da belirtelim)

Bülent Ecevit, askeri darbelerin demokratikleşme sürecine sekte vurduğu, hiçbir sorunu çözmediği tezlerini dile getirdiği gibi, 12 Mart darbesinin kendisine karşı yapıldığını ileri sürerek CHP genel sekreterliğinden de istifa etmişti. Üstelik, Ecevit liderliğindeki CHP, Genelkurmay Başkanı Faruk Gürler'in cumhurbaşkanlığına getirilme operasyonuna AP ile işbirliği yaparak engel olmuştu.

12 Mart döneminde yaşananlar solcu olmanın normalleşmesi, olağanlaşması, sıradan insana inmesi, tabiri caizse solun kitleselleşmesi, açısından önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Esasen süreç 1960'lı yılların sonlarına doğru başlamıştı. Fakat halen bir çekingenlik, bir kitleye inenemişlik söz konusuydu. Sol hareket, öğrenciler, aydınlar ve inanmış birkaç sendikacıdan ibaret gibi görülüyordu. Kitleselleşme ve göğsünü gere gere, Atatürkçülüğe referans vermeden solcuyum diyebilmenin, 12 Mart sonrasında gerçekleştiğini söylemek herhalde abartı olmaz.

Bir kere CHP, şehirli, eğitimli orta sınıfların desteğini kaybetmeden DP-AP çizgisini destekleme eğilimindeki gecekondulular, işçiler ve köylülerin bir kesimini partiye çekebildi. Ecevit'in yarattığı heyecan fırtınası içinde, sıradan partililer, gençlik ve kadın kolları üyeleri coşkuyla çalıştılar. Ecevit, ismi dağa taşa yazılan bir umut olmuştu. Ecevit'in karizması, Demirel'in ilkel bir sol aleyhtarlığından bir türlü kendini kurtaramaması (bu şehirli orta sınıflar ve entelektüel camianın desteğini alamama demektir) ve iktidarda olmanın getirdiği yıpranmışlık CHP'yi 1957'den sonra ilk kez seçim kazanabilecek bir parti konumuna getirmişti.

Ayrıca, Ecevit, solcuların milliyetçi duygularının zayıf olduğu, devlet/millet menfaatlerini savunamayacağı propagandasını Kıbrıs harekatını gerçekleştirerek yerle bir etmiş, ordu ile bozulmaya yüz tutan ilişkilerini bir nebze toparlamıştı. Ancak milliyetçiliğini ispatlamış birisinin solculuğuna güvenilebilirdi. Böyle bir adam solcuyum diyorsa, o bilindik (yerleşik) solculuktan farklı bir şeydi.



Celal Bayar, İsmet İnönü, Adnan Menderes. CHP lideri ile DP liderleri arasındaki irtibat, 1946-1960 arasında, çok defa CHP'nin parlak genç figürlerinden Nihat Erim aracılığıyla yürümüştü. Erim, 2000'lerde yayınlanan Günlükler*'inde, "tek adam" konumundaki liderlerin rejime ilişkin mutabakat arayışlarını, karşılıklı kuşkularını ve 'kaprislerini" anlatır.*

CHP dışı sola baktığımızda ise birbirine paralel cereyan eden iki farklı süreçten söz edebilmek mümkündür. Yukarıda da belirtildiği gibi, Kemalizm/Atatürkçülükten uzaklaşma süreci 12 Mart sonrasında, marjinal denilebilecek bir iki grup dışında, hemen hemen tamamlanmış gibidir.[68] Burada uzaklaşma derken, tek partili yılların bir burjuva diktatörlüğü olarak algılanmaya başlanmasından değil, hem sol hareketlerin kendilerini bir ideoloji olarak Kemalizmin doğal devamı/esin kaynağı olarak görmekten vazgeçmeleri ve hem de Kemalistlerin solcuların doğal müttefikleri olduğu fikrinden uzaklaşmaları kast edilmektedir.

İkincisi, sosyalist harekete silahlı mücadele de bu dönemde bütün ağırlığıyla girmiştir. MHP kaynaklı (ve devlet destekli) şiddete karşı korunma güdüsü, sosyalist mücadelenin parlamenter yollarla başarıya ulaşmayacağına dair inancın yaygınlaşması bu olgunun ortaya çıkışında etkili iki temel sebep olmuştur.[69]

Üçüncüsü, solun entelektüel, öğrenci ve bir kısım işçilerden oluşan dar bir kadro olmaktan çıkması ve toplumsal katmanlara hitap edebilmesi süreci ivme kazanmıştır. Bu sürece kitleselleşme de denilmiştir. Ancak CHP dısı sol açısından bu kitleselleşmenin nispeten "sınırlı" ve 12 Eylül'den sonra ortaya çıktığı gibi fazla derine in(e)memiş/içselleştirilememiş bir olgu olduğunun altı çizilmelidir.[70] Zira sosyalist sol kitlelerin ancak sınırlı bir kesimi ile ilişki kurabildiği gibi, kitle açısından bu ilişki ziyadesiyle ülkücü cenahtan gelen saldırılara karşı korunma arayışından beslenmiş gibi görünmektedir.

Niteliği ne olursa olsun, bu kendine özgü kitleselleşmenin sebepleri üzerinde durmak gereklidir. Askeri rejim, yükselen toplumsal muhalefeti sadece bir süre için durdurabilmiştir. Muhalefetin yükselişini kontrol edecek/durduracak düzeyde bir baskı uygulayamadığı gibi, bu muhalefeti mümkün kılan hukuki/kurumsal çerçeveye de, bazı kozmetik değişiklikler dı-

şında, dokunulamamıştır. Üstelik, 12 Mart dönemi, sadece Bülent Ecevit gibi birinin CHP liderliğine gelmesine vesile olmakla kalmamış, lider kadrosu hunharca yok edilen sol örgütlerin mirasını temsil etme iddiasını taşıyan bazılarını daha da bilenmiş hale getirmiştir. Özellikle Deniz Gezmiş, Mahir Çayan ve daha düşük ölçekte İbrahim Kaypakkaya isimleri çevresinde oluşturulan şehitlik kültü bu isimlerin kurduğu siyasal mücadele geleneğini temsil etme iddiası ile ortaya çıkan birçok örgütün besleyici gücü haline dönüşmüştür.

Bu ortamda, sendikal hareket, özellikle de DİSK, güçlenmeye devam etmiş, üye sayısı neredeyse yarım milyona yaklaşmıştır. Giderek siyasileşen –bunların büyük çoğunluğu soldadır– meslek örgütlerinin sesleri daha çok duyulmaya başlanmıştır. Önceleri sadece üniversitelerde varolabilen öğrenci örgütlenmeleri liselere kadar inebilmiştir. Yasal sınırlar içinde faaliyet gösteren sosyalist partilerin seçmen desteği ihmal edilebilir boyutlarda kalmakla beraber, yasal ve yaşadışı sol örgütler içindeki işçi, köylü ve gecekodularda yaşayan kent yoksullarının sayısında dikkate değer bir artış söz konusudur.

Yukarıda da, değinildiği gibi MHP ve ülkücü kuruluşlarla ilişkili kişilerin sola yönelik saldırıları artırması, özellikle Alevilerin yoğun olduğu birçok yörede, koruyuculuğa soyunan sol örgütlerin kitleselleşmesini kolaylaştıran bir faktör olmuştur. Mesela Devrimci Yol'un hâkim olduğu yörelerde mahalle bazında direniş komiteleri kurulmuş, halk katılımını öne çıkaran uygulamalara –Fatsa örneğinde olduğu gibi– girişilmiş, fabrika ve üniversitelerde de –faşizme karşı mücadele iddiasını dile getiren– benzeri örgütlenme biçimleri görülmüştür. Keza, birçok sol örgüt, gecekondu bölgelerinde etkili olmuş, farklı yerel yönetim pratiklerini hayata geçirmeye soyunmuşlardır.[71] Kurtarılmış bölgelerin (fabrikaların ya da üniversitelerin) sakinleri militan olmamışlardır ancak en azından sempatinin varlığı aşikâr olduğu gibi, sola ilişkin geleneksel önyargıların çok büyük bir kısmı da kırılmıştır.

Kitleselleşme derken daha önceleri milliyetçi meselenin çözümünü sosyalizmde aramak durumunda kalarak Türk sosyalist hareketi içinde yer edinmeye çalışan Kürt kökenli eğilimlerin kendi örgütlerini oluşturma ve sosyalizm kadar Kürt milliyetçiliğini de öne çıkarmaya matuf hareketlerin ivme kazandığını da belirtmemiz gerekmektedir.

Böylece 1970'li yılların ortalarına geldiğimizde solcu olmanın olağanlaşması/normalleşmesi sürecinin tamamlandığından söz edebilmek mümkün olacaktır. Ancak bu dönüşüm sürecinde solcu olmanın anlamı da bir ölçüde değişecektir. Bir kere sol, sınırlı da olsa, kitleselleşirken diğer yandan da bölünmektedir. 12 Mart öncesinde var olan çeşitli ideolojik ayrışma eksenlerine yenileri eklenirken, diğer yandan da her grubun/çevrenin/hareketin/örgütün giderek içe kapandığı ve dogmatikleştiği de gözlenecektir.[72] 1971 öncesi TİP'in sahip olduğu prestije daha sonra hiçbir örgüt ya da parti ulaşamamıştır.

"Faşizme karşı direniş," yeni bir siyasal strateji oluşturulabilecek bir fırsatı da beraberinde getirmiş, sola kitleyle daha yakından ilişki kurabileceği bir platform sunmuştur. Lakin bu amansız mücadelenin içinde yer almak zorunda kalan kişiler kendilerini, çoğu zaman kendilerinin de kontrolünde olmayan, bir sürecin –çoğu zaman pasif– öznesi olarak bulmuşlardır. Sekterlik, dogmatizm ve entelektüel arayışın bir yana bırakılması, bazı gruplarda şiddet kültü, geleceğe ilişkin ütopyaların hemen tamamen siyasî iktidar merkezli bir biçimde düşünülmesi, sürekli savunma pozisyonunda olmanın, şiddete maruz kalmanın beraberinde getirdiği sertleşme ve hırçınlık dönemin başat özellikleri haline gelmiştir.

12 Mart sonrasında sağ cenahta da, sol kadar olmasa da önemli dönüşümler yaşanmıştır. Sağ cenah diyoruz, zira, CHP'nin ortanın solu politikasını ilan etmesiyle, AP'de kendisini, utangaç bir biçimde de olsa, sağ bir parti olarak nitelendirmeye başlamıştı.[73] Darbeyle, iktidardan uzaklaştırılan Süleyman Demirel, kendi liderliğine yönelik eleştirilere rağmen AP liderliğini korumasını bildi. Ancak bu 1969 yılında MNP/MSP ve MHP'nin kuruluşuyla başlamış olan AP'nin büyük sağ konfederasyon olmaktan çıkma sürecinin geriye döndürülmesi anlamına gelmiyordu. Sağ cenahtaki bu çeşitlenmenin önemli sebeplerinden birisi, 27 Mayıs'ı gerçekleştiren güçler arasındaki zaten gevşek olan ittifakın çözülmesi sürecine girmesiydi.

12 Mart ile birlikte, 27 Mayıs döneminde tekrar hayatiyet kazanmış görünen Batılılaşmacı-ilerlemeci çizginin hiç de göründüğü kadar güçlü olmadığı ortaya çıkmıştı. Dahası, askerî/sivil bürokrasi Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana kullandığı modernleştirme, ülkeyi muasır medeniyet seviyesine çıkarma temelli meşruiyet inşası faaliyetini bir yana bırakarak, Cumhuriyet devletini tehdit eden komünist kaynaklı anarşi ile mücadeleyi öne çıkaran savunmacı bir pozisyona savruluyordu. Devletin modernleştirme/ilerletme misyonu değil, bizatihi varlığı/bekaası tehlikeye düşmüştü.

Askerî/sivil bürokrasinin bu yönelimi, AP ve sağ cenah için yeni bir fırsatın doğması anlamına geldi. Batılılaşmacı, ilerlemeci ve solcu Atatürkçü yorumların nelere yol açtığı, devleti nasıl tehdit ettiği nihayet devlet tarafından da anlaşılmıştı. Bu yeni durum askerî/sivil bürokrasi ile sağ cenah arasındaki gereksiz gerilimlerin giderilmesi açısından bulunmaz bir fırsattı.

1960'ların ikinci yarısından itibaren "beynelmilel komünizmin dünya hâkimiyeti kurma" çabalarından bahseden ve Türkiye'deki istikrarsızlığın başta gelen nedeni olarak bunu gören Süleyman Demirel, 1973 sonrasında da aynı çizgiyi dozunu artırarak sürdürdü. Süleyman Demirel, daha 12 Mart rejimi sona ermeden, "AP antikomünist ve milliyetçidir. Bu en bariz hususiyetlerimizden birisidir" demekteydi.[74]

12 Mart sonrasında sağ, en azından 1923'ten bu yana kendisine iyi davranmayan, yukarıdan bakan, gerektiğinde aşağılayan askerî/sivil bürokrasi (ya da devlet) ile yakınlaşma fırsatını buldu. Sağın çok güdük kalan liberal eğilimler dışındaki bütün unsurlarının nihai analizde devlet/toplum birlikteliği/ayrılığına dayalı organik toplum tasavvurları bu yakınlaşmanın teorik altyapısını zaten mümkün kılıyordu. Sorun devlet aygıtının kendisinde değil, devletin yanlış kişilerin kontrolünde olmasıydı. İşte şimdi devleti kontrol edenler yaptıkları yanlışları anlamaya başlamışlardı.[75] Böylece, yıllarca, inananlara zulmeden siyonist/mason kontrolündeki Batılılaşmacı aygıt olarak resmedilen Cumhuriyet Devleti komünizm tehdidi ile karşılaşınca "son bağımsız Türk devleti" olmuştu.[76]

AP, yeni ortaya çıkan bu fırsatı sonuna kadar kullanmak için antikomünist söylem ve pratiği daha da sertleştirmeyi seçti. CHP'nin komünizmi büyük bir tehlike olarak görmeyen bir kadronun eline geçmesi büyük bir talihsizlik olduğu kadar, devleti tehlikeye düşüren büyük bir tehdit idi. Hürriyetçi demokratik rejimin korunması için, CHP'li olmayan sağ güçlerin kendi aralarındaki ufak tefek farklılıkları bir yana bırakarak, AP etrafında bütünleşmeleri vatanseverliğin bir gereğiydi.

AP sosyalist/komünist sol ile demokratik sol arasında herhangi bir ayrım yokmuş gibi davrandı. Solculuğun ne Cumhuriyet'in kuruluşunda ne de 1961 Anayasası'nda mevcut olduğunu söyleyen Demirel'e göre, "solculuğun biraz daha ötesi, biraz daha ötesi şeklinde Marx'a dayanmadığını kimse iddia edemezdi."[77]

Demirel bu dönemde bile, sağcılık kelimesi yerine, pozitif çağrışımları daha yüksek olan milliyetçilik kelimesini tercih ediyordu. Türkiye'de esas mesele, solcularla sağcılar arasındaki mesele değildi. Devleti ve milleti tehdit eden solcularla, devleti/milleti, hür demokratik rejimi savunan milliyetçiler arasındaki bir kavga idi söz konusu olan. Böylece, AP, kurulduğu günden itibaren sürdürdüğü paramiliter sokak örgütlenmeleri vasıtasıyla solu sindirme hareketlerine, 12 Mart döneminde aynı kaygının ordu yüksek komutası tarafından da hissedildiğinin öğrenilmesinin verdiği güvenle ivme kazandıran MHP'yi destekledi.

'Devlet' tarafından korunup kollandığını, önemsendiğini hissetmek sağcı (ya da o dönemde tercih edildiği şekliyle milliyetçi) olmayı kolaylaştırmıştır. MSP kanadı dışındaki sağ 1960'lı yılların başlarında derinden hissettiği dışlanmışlık hissinden önemli ölçüde uzaklaşacaktır. Bu yönelim, alt, ya da alt orta sınıflardan gelen kişilerin sağcılığa daha bir iştiyakla sarılmalarını da mümkün kılmış gibi gözüküyor. Esasen, MHP'nin siyasal şiddeti stratejisinin asli unsuru haline getirmesi bu tabakalara yönelmesini de gerekli kılıyordu.

AP'nin bu yönelimi ve MHP'ye verdiği açık destek, siyasal dağarcığımıza "faşizm" kelimesinin yerleşmesinin başlıca amillerinden biri oldu. 12 Mart öncesinde faşizm meselesi solun gündeminde ikincil planda kalıyordu. Faşizme karşı neler yapılacağından çok sosyalist devrimin nasıl gerçekleşeceği meselesi öncelikli sorundu.[78] 12 Mart dönemi askerî rejimin niteliği tartışması ile beraber faşizmi de yeniden gündeme oturttu. Zira, birçok sol örgüt 12 Mart askerî rejimini açık faşist idarenin bir örneği olarak algılamakta, MHP'yi de "sivil" faşist olarak nitelendirmekteydi.

Bülent Ecevit'in liderliği ile birlikte, faşizm kelimesi, nispeten marjinal sol örgütlerin kullandığı bir tamlama olmaktan çıkıp, Türkiye'nin en büyük partisinin liderinin ağzında sıradanlaşan ve zaman zaman solcu olmayan herkesi içine alan bir sıfat halini aldı. Ecevit'in stratejisi, CHP çizgisini yeterince solda bulmayan kesimleri ikna ederek, partinin değiştiğini ve geçen her gün devleti ele geçirme yolunda mesafe kat eden "faşizme" karşı direnebilecek tek güç olan CHP'ye oy vermelerini sağlamaktı. Bu da mütemadiyen açık ve yakın bir faşizm tehdidinden/tehlikesinden söz edilmesini gerektiriyordu. Eğer CHP ilk seçimlerde iktidara gelmezse, yeni bir milliyetçi cephe hükümeti kurulacak, böylece arkalarına devlet desteği alan militanlar, solu güç kullanarak sindirme (ve sonraki aşamalarda otoriter bir rejim kurma) stratejisini daha rahatlıkla uygulayabileceklerdi.

AP ve CHP'nin yek diğerini gerçekte olduğunda daha sağda veya solda göstermeleri, kendi kendisini besleyen bir dinamik yarattı; sağ/sol veya solculuk/milliyetçilik şeklinde ifade edilen siyasal kutuplaşmanın belirginleşmesine yol açtı. Kutuplaşma çok kısa sürede, ülkeyi sardı ve siyasal şiddeti besleyen önemli dinamiklerden biri haline geldi. Siyasal şiddet ise, bir dönemin sonunu ifade eden 12 Eylül darbesinin gerekçesi olacaktır.

SONUÇ YERİNE

Ayrışma ekseni olarak sol ve sağ kavramlarının suni ve iğreti olduğu, dışarıdan dayatıldığı, gerçekte var olan çatışma eksenlerine uymadığı gibi, toplumsal bünyemize de yabancı olduğu tezleri sıklıkla dile getirilmiştir.[79] Sağ cenah açısından bu düşüncenin arka planında yatan şey, organik, sınıfsız ya da pürüzsüz toplum anlayışıdır. İslâmiyetin asli bütünleştirici unsur olduğu organik bir cemaat olarak algılanan milletin düşmanları, ayrılık tohumları ekmişler ve (milletine yabancılaşmış) bazıları da buna inanmıştır. Solcular arasında sınıf çatışması açıkça ka-

bullenilse bile, yine organik toplum düşüncesinin bir tezahürü olan klasik halkçılık düşüncesinin –buna sol popülizm de denilebilir– etkileri yok olmuş değildir. 'Homojen çoğunluğu' oluşturan kütle bu sefer millet değil, küçük bir azınlık tarafından ezilen/sömürülen halktır. Bozuk düzenin devamından yana olan örgütlü azınlık, kendi çıkarlarının farkında olmayan halktan önemli bir kesimi de yanına almayı başararak hükmünü yürütebilmiş sağ böylece ortaya çıkmıştır.

Her iki görüşün bir diğer ortak noktası siyasal ayrışma eksenlerinin mutlaka sınıfsal temellere (ya da çatışan taraflar arasında derin sosyo-ekonomik eşitsizlikler olması gerektiği şeklindeki inanca) dayalı olması gerektiği, bu olmadığında (ya da yeterince güçlü olmadığında) eksenin sahiciliğini yitireceği şeklindeki sosyolojik indirgemeciliktir. Önemli olan kendisine biz duygusu atfeden bir grubun diğer grubu nasıl gördüğü/algıladığıdır; sebepleri ne olursa olsun, katı bir "ötekileştirme" var ise, (gruplar arasındaki ayrıma inanılıyorsa) orada artık ayrımın temelsiz ya da suni olduğundan söz etmek doğru olmaz.

Kaldı ki Türkiye'de sol ve sağ hiç de ikincil olduğu söylenemeyecek bir ayrışma ekseni üzerinde biçimlenmişler, bu ekseni reddetmeden ve fakat konjonktürün getirdiği yeni çatışma eksenlerini bununla harmanlayarak kendilerini tanımlama yoluna gitmişlerdir. Cumhuriyet'in ilanı ile doruk noktasına ulaşan devlet odaklı Batılılaştırma/çağdaşlaştırma iddiasına dayalı misyon ve bu çabaya karşı gösterilen tepki daha sonra sol ve sağın şekillendiği en önemli zeminlerden biri olma hüviyetini koruyacaktır. Bir yanda ilerleme/aydınlanma değerlerini savunma iddiasını dile getiren eğitimli, şehirli çoğu zaman bürokrat (bürokrat olmadığında da devlet ile yakından ilişkili) yaşam tarzı ve değerler sistemi açısından çoğunluktan farklılaşan bir grup söz konusu iken diğer yanda ise, bu değişim dalgasına karşı korunma/savunma psikozu içinde kendi yaşam tarzı ve değerlerine daha sıkı sarılan ve gündelik hayatını devam ettirme telaşı içinde olan alt/alt orta sınıf bir kitle vardır. (Değerler açısından elitten farklılaşan eşraf, toprak ağası grubu ile, aydınlanmacı bürokratik elit birbirine tahammül etme temelinde bir ittifak kurabilmiştir). Türkiye'de sol eğilim birinci sağ eğilim ise ikinci gruptan beslenecektir. Yanlış anlaşılmasın 1940'lar ve 1950'ler Türkiyesi'ni ifade eden bu ayrımlaştırma sonraki yıllara aynen devredilmiş değildir. Sol alt tabakalara yayılabildiği gibi, sağ da üst tabaka ile olan ilişkilerini kuvvetlendirmeyi başarmıştır. Lakin, sol ve sağın değerler sistemi, dünyayı algılama biçimleri, davranış kalıplarında bu mirasın izleri belirleyici bir öneme sahip olmuşlardır.

Türk solunun 1923 kırılması (ya da Kemalizm) ile yaşadığı sorunlu ilişki de istisnai ya da Türkiye'ye özgü bir durum gibi görünmüyor. Devletin tepeden ve hızlandırılmış bir biçimde toplumu akılcı ilkeler doğrultusunda geleneğe ve dine savaş açarak modernleştirme iddiasıyla yola çıktığı ülkelerde, solun bu türlü devlet ideolojisiyle ilişkisi basit bir reddetme/kopma ilişkisi olmamıştır. Örneğin Fransız solu (kastettiğim özellikle Sosyalist Parti geleneği) Fransız cumhuriyetçi geleneği içinde filizlenmiş, Cumhuriyet'in amaçlarını benimsemiş, aradaki farklılıklara rağmen ikisi arasında dikkate değer bir kopuş yaşanmamıştır.[80] Aynı şey, gücü Fransız solu ile karşılaştırılamayacak kadar zayıf olan Japon solu için de geçerlidir. Orada da, Meiji döneminde ikinci planda kalan aydınlanmacı gelenek (var olabildiği kadarıyla) Japon solunun esin kaynağı olmaya devam etmiştir/etmektedir.[81] Cumhuriyetçi/aydınlanmacı geleneğin zaten sosyal demokratların uhdesinde olduğu Almanya'da buna benzer bir durum yaşanmamıştır. Alman solu da

aydınlanma değerlerinin savunucusudur fakat cumhuriyetçi gelenek Almanya'da köklü olmadığından benzer problemlerin yaşanmadığı söylenebilir.

Durum sağ için de benzer bir özellik taşımaktadır. Aydınlanmacı/modernleştirici devlet (bu devletin güçlü olduğu ülkelerden bahsediyorum) karşıtlığı, sağın kendisini tanımladığı asli eksen hüviyetindedir. Tıpkı Türk sağı gibi, mesela Fransız sağ siyaset çizgisinin tanımlayıcı özelliklerinin başında 1789 Fransız Devrimi ve onun getirdiği cumhuriyetçiliğin eleştirisi gelir. Cumhuriyet ya reddedilmiştir, ya da aşırılıkları eleştirilmiştir.[82] Keza, Japonya'da sağı ifade ederken, Batı değerlerinin Japonya'ya aydınlanmacı elit tarafından taşınmasının otantik Japon ruhunu zedelediği gibi eleştirilerin en başta geldiğini belirtmek durumundayız.[83]

Hülasa, aydınlanma, modernleşme ya da Cumhuriyet adına derin kültürel kırılmaların yaşandığı ülkelerde sol/sağ ayrımı kendisini ağırlıklı olarak sosyo-ekonomik eksenler bazında ifade etmek yerine bu kültürel kırılmayı dikkate almadan şekillenemiyor. Bu ayrımın üzerine bina edilmekten (ya da herhalükarda bu kırılmaya göre –değişen derecelerde olmak kaydıyla– kendisini konumlandırmaktan) başka bir yol bulamıyor gibi görünüyor.

Bununla bağlantılı olarak, Türkiye'de sol ile sağın başka hiçbir ülkeye benzemediği, nevi şahsına münhasır olduğu tezinin sorgulanması gerektiği de açıktır. Zaten 'gelişmiş Batı' kategorisi altında sınıflandırılan ülkelerin her birinde sol ve sağ çok farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu ülkelere nazaran gerek sınıfsal yapı gerekse devlet toplum ilişkileri açısından çok farklı tecrübeler yaşamış bir ülke olan Türkiye'de farklılıkların öne çıkması sürpriz değildir. Bu anlamda zaten hiçbir ülke birbirine benzemez. Lakin ayrılıklara gösterilen hassasiyet, ortaklıkları ikinci plana itmek anlamına gelmemelidir.

Solun devletçi/cumhuriyetçi gelenek ile olan "özel" ilişkilerinin hiç de Türkiye'ye özgü olmadığı üzerinde durmuştuk. Solun yönetici kadrosunun orta ve orta üst sınıflardan geldiği ve bunun nevi şahsına münhasır bir durum olduğu görüşü de, solun önder kadrolarının mutlaka alt, alt-orta sınıftan gelmesi gerektiği (ve/veya geldiği) şeklindeki ne olgularla desteklenen ne de herhangi bir mantıklı gerekçeyle savunulabilecek bir varsayımla bağlantılıdır. Kaldı ki, Türkiye'de sol hareketin cari sistemin ezilenleri ve ötekileri (Kürtler, Aleviler, alt sınıflar) ile ilişki kuramadığı iddiasında da, özellikle ilk iki grup için, insaflı olmak durumundayız. 1980 öncesi soldan bahsettiğimizde solun nefes alma olanağı bulabildiği en çok 15/20 yıllık bir tarihten bahsediyoruz. 1980 sonrasında ise, değişen dünyanın solu her yerde marjinalleşmeye ittiğini teslim etmek gerekir.

Sağa gelince; dini değerlerle birlikte, geleneksel ahlâk ve aile vurgusu, hamasi tonlar taşıyan milliyetçilik, özel sektör (ve toprak sahipleri) çıkarlarına verilen öncelik her yerde olduğu gibi, Türk sağının da alamet-i farikasıdır. Hatta, din ve din merkezli değerlerin millet, aile, vatan, mülkiyet gibi değerlere nazaran öncelik taşıdığı, bu ikincilerin bir biçimde dinî değerlerle bağlantılandırılarak savunulduğu bile söylenebilir. Mesela millet savunulurken, "organik Müslüman cemaat" olarak millet savunulmakta, komünizme karşı çıkılırken, özgürlük kaybı, ekonomik verimsizlik gibi sebeplerden çok cemaatçi kültürel, ahlâki değerler temelinde bir karşıtlık söz konusu olmaktadır.

Türk sağının en başta gelen farklılığı, sosyo-ekonomik açıdan alt ya da orta sınıfların desteğini alabilmesi ya da ezilen sınıfların önemli bir çoğunluğunu peşinde sürükleyebilmesi, bu kesimlere cazip gelen hegemonik bir söylemi tutturabilmesidir. Alt ve orta tabakanın da rahatlıkla sınıf değiştirebileceği, modernliğin nimetlerinden faydalanabileceği, bunun

1970'lerde bir CHP mitinginde uluslararası sosyal demokrasi ve sendikacılık hareketinin ananevî şiarı: "Ekmek-barış-özgürlük". 70'lerin CHP'si, özellikle taban dinamiği bakımından, devrimci sosyalist hareketlerle temastan da ürkmeyen sol-popülist bir harekete evrilme süreci yaşıyordu. Kuşkusuz, partinin kemik "devletlü" çekirdeğiyle zorlu bir çekişme içinde...

şimdiye kadar gerçekleşmemesinin Batılılaşmacı/bürokratik elitin egemenliğini kaybetme korkusuyla iktidara sarılması ile ilgili olduğu fikri dile getirilmiş, geleneksel değerlerle uyumlu "yerli" bir modernleşmenin mümkün olduğu teması işlenmiştir. Keza, destek devşirilmesinde, dinin ve din kaynaklı olduğuna inanılan geleneksel değerlerin önce Kemalist/Batılılaşmacı devlet daha sonra da bu geleneğin devamı olan sol tarafından tehdit edildiği düşüncesi de etkili olmuştur.

Cumhuriyetçi gelenekten beslenen (onu bir biçimde yeniden üreten) ve bu gelenekle hesaplaşma fırsatını bulamayan sol, alt/orta sınıflar açısından son derece önem arz eden "din" konusunda Kemalist elitin, dini modası geçmiş çağlardan kalan bir gerilik sebebi olarak gören yaklaşımını sorgulayamayarak, meydanı tamamen sağa terk etmiş gibidir.[84] Söylemeye gerek yok; din sadece tanrıyla kul arasında kalan gündelik yaşamı etkilemeyen saf inanç mevzuu değildir. Özellikle geleneksel toplumlarda -fakat sadece onlarda değil- din bütün bir hayata bakışı, dünyayı algılama biçimini, normatif değerleri ve nihayet yaşam tarzını biçimlendiren asli amillerden biridir. Dinsel pratiklere, dinî hayata yönelik bir tehdit algılamasının benliğe/varlığa yönelik bir tehdit algılamasına dönüşmesi, öyle algılanması çok kolaydır. Solun seçim başarıları kazandığı Ecevit döneminin özelliklerinden biri Ecevit'in standard laiklik anlayışını sorgulaması değil midir?

Türkiye'de alt, alt/orta sınıflar, sosyo-ekonomik faktörlerle yakından ilgili kendiliğinden ya da sosyolojik sekülerleşme de diyebileceğimiz süreçten uzak kalmış gibidir. Bunun ilk anda akla gelen sebebi, sanayileşme/kentleşme sürecinin güdüklüğü olsa da, yaşanan kültürel kırılma nedeniyle, dinî/geleneksel değerlerin "savunma" işlevi gördüğü ve bir direniş mekanizması olarak bu değerlere daha sıkı sarılma refleksi üretildiğini gözden kaçırmamak gerekir. Dinsel söylem anlam sis-

temlerinin, yaşanılmak zorunda kalınan hayatın bitmek bilmez çelişkileri, gerilimleri ve çatışmaları ile baş edebilmek için hayati bir unsuru olmaya devam etmiş hatta, kente uyum sorunlarının büyüklüğü, bir çeşit sığınak olarak dinsel ilişki ağlarının (çoğu zaman daha güçlü bir biçimde) yeniden üretilmesinde etkili olmuştur.

Keza, özellikle Cumhuriyet döneminde din, üst sınıflarla özdeşleştirilmemiş, statükonun meşrulaştırılması uğrunda kendisine başvurulan bir araç hüviyetini kazan(a)mamıştır. Örneğin Fransa ve Almanya'da özellikle 1848-9 ayaklanmalarından sonra hem Katolik hem de Protestan kiliseleri ve genel olarak Hıristiyanlık, muhafazakâr güçlerin doğal müttefiki olarak algılanmaya başlanmıştır.[85] Keza, birçok Latin Amerika ülkesinde Katolik kilisesi –ki bu kiliselerin de geniş toprakları ve çeşitli ayrıcalıkları vardır– büyük toprak sahipleri ve diğer egemen güçler ittifakının bir parçası olarak görülmektedir. Kilisenin 1970'lerin askeri diktatörlüklerine karşı bir direniş sığınağı işlevi görmesi de bu algıyı değiştirebilmiş değildir.[86] Ülkemizde, alt orta sınıfların, dinin afyon olduğuna ilişkin sol fikirlere neden prim vermediklerinin sebeplerinden biri burada aranmalıdır.

Türkiye'de sağın, özellikle de merkez sağın, liberal değerler savunusu açısından çok güdük kalmasının nedenleri de yine, sağın köy/kasaba/taşra kaynaklı alt, alt-orta sınıf hareketi olması ile yakından bağlantılıdır. Burjuvazi çoğu zaman liberal değerleri savunmaz; ancak burjuvazinin siyasî güç olma anlamında güdük kaldığı toplumlarda, liberal değerlerin, sınırlı bir kesimin dışında etkili olabilmesi de kolay değildir. Keza, bu devredeki Türk sağının entelektüel sığlığı, dogmatizmi, ilkel antikomünizmi, şiddete meyyal oluşu da sözü edilen tabakanın özelliklerinden herhalde bağımsız olmasa gerektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Ahmet İnsel, *Solu Yeniden Tanımlamak*, İstanbul, Birikim, 2000, s. 19.

2 Bu konuda bkz., Albert O. Hirschmann, *The Rhetoric of Reaction; Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge Mass; Belknap Press, 1991.

3 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Yurt, 1981, s. 382.

4 *Tarih, IV, Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001, s. 188. Kitabın orijinali Türk Tarih ve Tetkik Cemiyeti tarafından yazılmış ve 1931 yılında yayımlanmıştır.

5 1943 programı, "Partiye esas olan bütün bu prensipler (Kemalizm) yoludur" derken, 1947 programı, "Bu programdaki ana prensipler, partinin daima sadık kaldığı 'Kemalizm' yolunun ifadeleridir" diyordu. Bkz, Taha Parla, *Türkiye'de Siyasî Kültürün Resmi Kaynakları-cilt 3, Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992, s. 20.

6 Tekin Alp, *Kemalizm*, 1936 (İstanbul, Cumhuriyet Gazetesi Matbaası); Şeref Aykut, *Kamalizm*, Cumhuriyet Halk Partisi Programının İzahı, Ahmet Halit Kitabevi, 1936; Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Presipleri*, (yeri ve yayın tarihi belli değil, muhtemelen 38-9)

7 Bkz, Taha Parla, *Türkiye'de Siyasî Kültürün Resmi Kaynakları, cilt 2, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 210.

8 Sabiha Sertel, 1 Aralık 1945 tarihli *Görüşler* dergisinde, "Bugün iktisadi sistemimiz, kanunlarımız, siyasetimiz, içtimai ve kültürel mekanizmamız tamamıyle bir faşist sistemin mekanizmasıdır" diye yazacaktır. "Zincirli Hürriyet" başlıklı yazının tam metni için, Müzehher Vâ Nû, *Bir Dönemin Tanıklığı*, İstanbul, Cem, 1987 s. 70.

9 Celal Bayar, *Başvekilim Adnan Menderes*, İstanbul, Tercüman, 1986, s. 56.

10 İsmet İnönü, *İsmet İnönü'nün TBMM'deki Konuşmaları, 1920-1973, İkinci Cilt (1939-1960)* (Ankara, TBMM, 1993) s. 84.

11 Sadun Aren'e göre, "o zamanlar solculukla, sanat edebiyat birbirine yakın şeyler sayılırdı.. Solcu imajı uzun zaman, 50'lerin sonlarına kadar sanatseven insanları hatıra getirirdi..." Sadun Aren, *Puslu Camın Arkasından*, Ankara, İmge, 2006, s. 35.

12 Nazmi Sevgen, *Celal Bayar Diyor Ki, 1920-1950*, İstanbul, Tan, 1951, s. 102.

13 Özel Şahingiray, *Celal Bayar'ın Söylev ve Demeçleri* 1946-50, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 1999, s. 42. Menderes'in bu sözünün ikinci paragrafı ("bazı hallerde iki parmak sağdayız") bilerek ya da bilmeyerek ihmal edilir.

14 Özel Şahingiray, *Celal Bayar'ın Söylev ve Demeçleri 1946 1950*, s, 50.

15 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s, 78.

16 Adnan Menderes, *Başbakan Adnan Menderes'in Meclis Konuşmaları-TBMM 1950-1960*, der, Faruk Sukan, Ankara, Kültür, 1991, s, 13.

17 YKY, *Cumhuriyet Ansiklopedisi*, cilt 2, s, 200 (23 Ağustos 1951).

18 YKY, *Cumhuriyet Ansiklopedisi*, cilt 2, s, 201 (28 Ekim 1951).

19 CHP, 3.753.136 oy alırken, CHP 4.372. 621 oy almıştır.

20 Bkz, *Ak Devrim*, s, 147.

21 Bkz, *Ak Devrim*, s, 64.

22 Nadir Nadi, darbe sonrasındaki düşünsel hareketliliği şöyle ifade edecektir; "Bir zamanlar umacı gibi korkulan solcu, sosyalizm gibi deyimlerin 27 Mayıstan beri artık rahatça kullanıldığına dikkat ediyor musunuz? Devrim hareketlerinin yurdumuzda gerçekleştirdiği en olumlu belki de en yararlı değişiklik bu olsa gerektir" Nadir Nadi, *27 Mayıs'tan 12 Mart'a*, İstanbul, Sinan, 1972, s. 44, ("Prof'ların Hakkını Verelim" 22.9.1960)

23 Murat Belge, "Türkiye'de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Sol*, cilt 8, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 33.

24 Bu konuda ufuk açıcı bir yazı için bkz, Bülent Somay, "Türkiye Solunun Kemalizmle İmtihanı," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Sol*, cilt 8, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 647-659.

25 Vedat Türkali, "ilk ve orta okul hayatı boyunca ateşli bir Kemalist" olduğunu belirtir. Vedat Türkali, *Komünist*, İstanbul, Gendaş, 2001, s. 5; Eskişehir'de lise öğrencisi olan Sadun Aren'in öncülük ettiği ilk toplumsal eylem ise 10 Kasım 1938 günü kahvehanelerdeki müziği susturmak, sinemalara gidenleri dışarı çıkarmak olmuştu. Saden Aren, *Puslu Camın Ardından*, Ankara, İmge, 2006, s. 27. Kemalist dönemi diktatörlük olarak nitelendiren tek sosyalist olan Hikmet Kıvılcımlı bile, 1950 sonrasında bu tutumunu değiştirecektir. Bkz, Arif Ulaş Bilgiç, "Doktor Hikmet Kıvılcımlı" *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Sol*, cilt 8, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 585-596.

26 Aktaran, Bedri Baykam, *68'li Yıllar-Tanıklıklar*, Ankara, İmge, 1999, s. 308.

27 Doğan Avcıoğlu, "Sosyalizm Anlayışımız," *Yön*, 36, 22 Ağustos 1962.

28 *Vatan*, 24 Eylül 1962. Aktaran Ünsal, *Umuttan Yalnızlığa (1961 1971) Türkiye İşçi Partisi*, İstanbul, Tarih Vakfı, 2002, s. 119.

29 Aktaran, Hikmet Özdemir, *YÖN hareketi*, Ankara, Bilgi, 1986, s. 342.

30 Behice Boran, *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, İstanbul, Gün, 1968, s. 252.

31 Çetin Altan, *Onlar Uyanırken*, İstanbul, Ararat, s. 54-5

32 Sadun Aren şöyle der, "Biz o zaman komünizm falan demiyorduk, hatta sosyalist kelimesini bile kullanmamışızdır. Sosyalizm yerine toplumculuk denilirdi." Aktaran Bedri Baykam, *68'li Yıllar/Tanıklıklar*, Ankara, İmge, 1999), s. 12.

33 (*Cumhuriyet*, 10 Ağustos, 1960) Aktaran, Feroz Ahmad, Bedia T. Ahmad, *Türkiye'de Çok Partili Hayatın Açıklamalı Kronolojisi, 1945 1971*, Ankara, Bilgi, 1976, s. 221.

34 Mina Urgan, TİP'in ilk açık hava toplantılarından birinde kendisi gibi birçok insanın ağladığını belirtir. "elbetteki sevinç gözyaşları dökecektik bizler. Çünkü, kapalı kapılar ardında, korkular içinde, birbirimize gizlice fısıldadığımız sözler, şimdi kürsüden bangır bangır bağırılıyor; içeriye giremeyip kapılarda bekleyen kalabalıklara hoparlörlerle yayılıyor, meydanlarda sokaklarda çınlıyordu." Mina Urgan, *Bir Dinazorun Anıları*, İstanbul, YKY, 1998, s. 287.

35 "...canım ortanın solunun nesini tatbik edeceksiniz? kırk seneden beri tatbik ediyoruz biz bunu." (s. 91) "ortanın solu CHP'nin ilkeleri ve siyasî hayatında temel mizacını teşkil eden sosyal ödevlerin belirtilmesi için benim kullandığım bir deyimle meydana çıkmıştır. Bu politikanın, CHP'nin temel ilkeleriyle çelişen ve izah olunmayan bir tarafı yoktur." (s. 119.) "ortanın solunu ilk ben ifade ettim, hududunu çizdim. Ortanın solu hiçbir şekilde CHP'nin altı oku dışında onların tesirini değiştiren bir prensip tarzında yorumlanamaz. Yeni bir fikir olarak tatbike konulamaz." (s. 80) Necip Mirkelamoğlu, *İnönü Ecevit'i Anlatıyor*, İstanbul, Kervan, 1975.

36 İnönü, 8 Ekim 1965 tarihli konuşmasında, "...ıstırabını çektiğimiz perişanlığı ve tehlikesini hissettiğimiz komünizmi böyle (ortanın solu politikasıyla) bertaraf edebiliriz" diyecektir. *Ulus*, 8 Ekim 1965. Aktaran Suna Kili, *1960-1975 Döneminde Cumhuriyet Halk Partisin'de Gelişmeler Siyaset Bilimi Açısından Bir İnceleme*, İstanbul, Boğaziçi, 1976, s. 213.

37 Bu temayı en iyi biçimde işleyen isim Osman Turan olmuştur; Osman Turan, *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, üçüncü basım, İstanbul, Boğaziçi, 1993. (ilk yayımlanma tarihi, 1964)

38 Erol Güngör'e göre, "sosyalist hareket inkılapçılığın adeta bir kabuk değiştirmesi şeklinde gelişmiş, sosyalizm kendisine kaynak olarak inkılapçı kitleyi bulmuştur. Bu yüzden bazıları Türkiye'de sosyalizme inkılapçılığın son merhalesi adını vermektedirler." Erol Güngör, "Türk Kültür Hayatı ve Sosyalizm," *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul, Ötüken, 1993, s. 356. (ilk yayımlanma tarihi, 1976)

39 Halit Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, İstanbul, Doğu Kütüphanesi, 2005, s. 262.

40 Vehbi Koç, *Özel Arşivinden Belgeler ve Anılarıyla 1961-1976, 2. cilt*, haz. Can Dündar, İstanbul, YKY, 2008, s. 198. Macaristan seyahatinden dönen Koç, "böyle bir rejimin Türkiye'ye gelmemesi için süratle tedbir almadığımız takdirde, bize de gelmesini pek yakın görmekteyim" de diyecektir, s. 42.

41 Dindar Taşer, "Solcular Atatürkçü Değil, Utanmazdırlar," (30 Mart 1970, Devlet Gazetesi), *Mesele*, Ankara, Emel, tarihsiz.

42 "Bu sözde fikir adamlarına göre, Atatürkçülük sağcı değil, solcu olmalıymış. İnkılâpçılıkla sağcılık birleşemezmiş. Her inkılâb gibi Atatürk inkılâblarının da solda bulunması gerekirmiş. Gerek Nasyonal sosyalizm ve gerekse faşizm aşırı inkılabçı idi... Demekki sağcılık ile inkılabçılık birleşebiliyormuş... Dini muhafazakârlık bakımından mesele ele alındığı zaman da yine bu tefsir gerçeğe uymaz. Dünyanın birçok memleketlerinde olduğu gibi, Almanya'da İkinci dünya Harbinden evvel nasyonal sosyalistler ve sermayedarlarla büyük mülk sahiplerinin partisi olan millî Alman partisi sağda, koyu dindar Katolik partisi ise merkezde bulunuyordu ve bugün de merkezdedir." Mümtaz Turhan, *"Atatürk İlkeleri ve Kalkınma," Mümtaz Turhan'ın Bütün Eserleri 1 Garplılaşmanın Neresindeyiz*, İstanbul, Yağmur, 1980, s. 444 (İlk yayımlanma tarihi 1965)

43 Mehmet Kaplan ise şöyle yazar; "...sözde 'akılcılık taassubu' ortaya çıktı. ...bunu kınamadıkça bizim ne kendimizi, ne de Atatürk'ü anlamamız mümkündür. 'Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, diyen insan, Türkiye'de cahil ve ahmak nutukçular elinde ve dilince, düşünmeye engel olan bir vasıta haline getirildi. Ben kendi hesabıma Atatürk'ü, Jung'u okuduktan sonra anladım. O, kelimenin tam manasıyla, Türk'ün kolektif gayrişuurunda yaşayan bir 'archetype'ın yeni şartlarda bir 'incarnation'u idi" Mehmet Kaplan, *Büyük Türkiye Rüyası*, üçüncü baskı, İstanbul, Dergah, 1992, s. 179. (ilk yayımlanma tarihi, 1969)

44 Solun Atatürk'ü kendisine mal etme çabasını eleştiren bir diğer isim Falih Rıfkı Atay'dır. Atay'a göre, "Muhammed'i Bedir'de ilk sınıf kavgacılığı lideri gibi gösteren Müslüman Afrika'daki medrese sahtekarları gibi, sahtekar Türk komünistlerinin de Atatürk'ü kendilerine mal etmek istemelerine şaşılmaz." Falih Rıfkı Atay, "Sola Karşı Sağ, Hayır" *İnanç*, İstanbul, 1965, s. 151.

45 Halkın değerlerine sahip çıkmaya çalışanların solcu ya da ilericiler değil de, "gerici ya da sağcı denilen ve ortaçağın karanlığında yaşayan zavallılar" olduğunu söyleyen Oğuz Atay, bu kesim hakkında şunları yazar; "...gerçek insanın farkında değillerdir. Gerçekten 'korkak bir karanlık içinde'dirler. Yaşamaktan eğlenmekten korkarlar. İnsanı, özellikle kadını tanımaktan korkarlar. Dünya nimetlerini çağ dışı boş inançlar yüzünden teperler. Aslında bir ruh hastasının tepkisidir bu; daha doğrusu reddettikleri nimetlere kapılmaktan korkan bozuk ruhların tepkisidir bu." Oğuz Atay, *Günlük*, İletişim Yayınları, 1 baskı, İstanbul, 1987, s. 138.

46 Bkz, Ömer Laçiner, "Bütün faşist cinayetler pusuda işlenir" Neşe Düzel ile söyleşi, 29 Ocak 2007, *Radikal*.

47 Hıdır Göktaş, Ruşen Çakır, *Vatan, Millet Pragmatizm Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, Röportaj, İstanbul, Metis 1991, s. 69. Aynı çizgide, Nazlı Ilıcak da, "sağcılığın ayıp addedildiği, küçümsendiği dönemlerde de ben her zaman sağcıydım. Hatta benim davranış biçimime, hayat tarzıma bakarak 'sen nasıl sağcı olabilirsin' diyorlardı. Çünkü o dönemler belirli bir zihniyetin gözünde sağcılık gericilikle eş anlamlıydı," demektedir, s. 105.

48 Harun Karadeniz, *Olaylı Yıllar ve Gençlik, 2* baskı, İstanbul, May, 1975, s. 246.

49 Cemil Meriç, *Jurnal cilt 2*, s. 198 9, 14. baskı, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2007)

50 (27 Ağustos, 1960) İnci Enginün, Zeynep Kerman, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş başa*, Dergah, İstanbul, 2007), s. 207. 1 Haziran 1961 tarihli günlüğünde ise şöyle yazacaktır; "sağcılar yalnız Türkiye, gözü kapalı, ezberde kalmış öğünmenin ötesine geçmeyen bir Türk tarihi, yalnız iç politika ve propaganda diyor." s. 301.

51 Ahmet Turan Alkan, "Türkiye'de Sağın Tarihine Buruk bir Derkenar," *Türkiye Günlüğü*, 16, 1991, s. 5-13.

52 Şerif Mardin, "Siyasal Sözlüğümüzün Özellikleri 2: Solcu," *Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler 2*, (İstanbul, İletişim Yayınları, 1994), s. 170.

53 "Batı'ya yaklaştıkça asıl kütleden uzaklaşan ve onu 'geri,' 'ilkel,' 'çağdışı' ve 'adam edilmesi gereken fasafiso kalabalık' olarak gören bürokrat aydınlar, bu kütlenin üzerinde devletin bütün imkânlarını kullanarak büyük bir baskı uygulamışlardır." Beşir Ayvazoğlu, "Türkiye'de Sağcı Olmak," *Türkiye Günlüğü*, 16, 1991, s. 32.

54 Mümtaz'er Türköne, "Seçkin Kültürü Olarak Türk Sosyalizmi," *Türkiye Günlüğü*, 15, (1991), s. 63 68.

55 Haluk Kırcı, *Zamanı Süzerken-Hatıralar*, İstanbul, Burak, 1998, s. 43.

56 Ahmet Turan Alkan, "Türkiye'de Sol'un Zihnî Donanım Problemleri Üzerine Bir Deneme ve Bir Teklif," *Türkiye Günlüğü*, 15, (1991), s. 58; Aynı çizgide, Beşir Ayvazoğlu, "Türkiye'de Solcu Olmak," *Türkiye Günlüğü*, 15, (1991), s. 81 84.

57 Gümüşhane yöresindeki MHP mahalli kadrosunun özellikleri üzerinde duran Mustafa Çalık, bu kadronun komünizmi "din düşmanlığı veya din dışılık" (155), "ırz, namus, şeref, aile, ahlâklılık kavramlarının reddi" (s. 156), "büyüklere saygı, disiplin, geleneksel davranış kalıplarının dışına çıkmak" (s. 156) olarak algıladıklarını söyler. Mustafa Çalık, *Siyasî Kültür ve*

Sosyolojinin Bazı Kavramları açısından MHP Hareketi, Kaynakları ve Gelişimi, 1965-1980 (Ankara, Cedit, 1995), s. 155-6.

58 Kırcı, *Zamanı Süzerken*, s. 69.

59 *Son Havadis*, 20 Mart 1971.

60 Cemil Meriç, *Jurnal 1, 1955-65*, sekizinci basım, İstanbul, İletişim Yay., 1998, s. 164. (2.4.1963)

61 Bu konuda bkz, Tanıl Bora, "Analar, Bacılar, Orospular: Türk Milliyetçi Muhafazakâr Söyleminde Kadın," *Şerif Mardin'e Armağan*, der, Ahmet Öncü, Orhan Tekelioğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 241-281.

62 Memleketçi garpçı ayrımı yapan Ali Fuat Başgil, memleketçilik ile garpçılık arasındaki ayrımı şöyle açıklar; "memleketçi tabirinden şu zümreleri kast ediyoruz: Müminler, idealist muhafazakârlar, milliyetçiler. 'Garpçı' tabiriyle de şu zümreleri göz önünde tutuyoruz: Münkirler, maddeci politikacılar, fırsatçı ve menfaatçiler, boşvericiler." Ali Fuat Başgil, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, der, Ali Hatipoğlu, İsmail Dayı, (İstanbul, Yağmur, 1960), s. 103 (ilk yayımlandığı yer, *Yeni Sabah*, "Türkiye'de din ve vicdan hürriyeti ve laiklik prensibi" (4.7.1960)).

63 Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (Yağmur, İstanbul, 1962), s. 78. (ilk yayımlandığı tarih 1954).

64 Erol Güngör, "Aldatmaca" *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul, Ötüken, 1993, s. 320. (İlk yayımlandığı tarih 1966) (Bu alıntıya dikkatimi çeken Mehmet Akıncı'ya teşekkür ederim.)

65 Peyami Safa'ya göre, "Türkiye'de gerçek manasiyle Marksist yoktur. Bilgi ve idrak seviyeleri bu nazariyeyi ve ona karşı yüz seneden beri yapılan ilim ve felsefe tenkidlerini anlamaktan çok uzak ve bilerek ve bilmiyerek Sovyet emperyalizminin emellerine hizmet eden ajanlar ve bunları gazetelerinde dergilerinde koruyan gafiller vardır." Peyami Safa, *Kızıl Çocuğa Mektuplar*, İstanbul, Milli Ülkü, 1971, s. 24. Marksist ideolojiyi bir dönem benimsedikten sonra vazgeçen bazı düşün adamlarını -Andre Gide, Arthur Koestler, Malraux- örnek gösteren Safa, Türkiye'de böyle bir durumun görülmemesinin bir nedenini, "..bizdekiler mütefekkir değil, maşadırlar. Kendilerini tutan parmaklardan kurtulurlarsa ateşe düşüp kalacaklarından korkarlar" demektedir, s. 29.

66 Dündar Taşer, "Zenginseniz Solcu Olmak Lazım" 22 Haziran 1970, Devlet, *Mesele*, Ankara, Emel, tarihsiz.

67 Murat Belge 12 Mart döneminde mahkemelerin ilk sorgu aşamalarında pek çok sanığın 'ben Marksist-Leninistim. Aynı zamanda Atatürkçüyüm' diye ifade verdiğini ancak bunun yetmediğinin zamanla anlaşıldığını belirtir. Murat Belge, "Türkiye'de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Sol*, cilt 8, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 37-8.

68 Bkz, Nihat Behram, *Sol Kendini Anlatıyor*, İstanbul, May, 1977.

69 Bu konuda bkz, Ertuğrul Kürkçü, "Türkiye Sosyalist Hareketine Silahlı Mücadelenin Girişi," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Sol*, cilt 8, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 495-509.

70 Sosyalist Metin Çulhaoğlu, sosyalist solun, siyasetle aktif bir biçimde ilgilenen % 10'luk bir çoğunluk içinde güç kazandığını geri kalan çoğunlukla hiç ilişkisi olmadığını söylerken haksız değildir. Bkz, Seyfi Öngider, *Son Klasik Darbe 12 Eylül Söyleşileri*, İstanbul, Aykırı, 2005, s. 112.

71 Bkz, Şükrü Aslan, *1 Mayıs Mahallesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

72 Soldaki bölünme ve "tekkeleşme" eğilimleri yeterince incelenmiş değildir. Bu konuda bkz, Murat Belge, "Sol" *Geçiş Sürecinde Türkiye*, der, İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge, 1990, s. 159-188.

73 Demirel şöyle der; "Binaenaleyh sol lafı 1965'te çıkmıştır. ... 1965 seçimlerinde bu söz ortalığa atıldığı vakit, gayet tabii ki, 'CHP solsa onun karşısı olan bizler de sağız' demek durumunda kalmışızdır." Hıdır Göktaş, Ruşen Çakır, der, *Vatan, Millet Pragmatizm Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, İstanbul, Metis, 1991, s. 17.

74 Süleyman Demirel, *12 Mart ve Sonrası-İkinci Kitap*, Ankara, Ayyıldız, 1971, s. 17.

75 Muharrem Ergin şöyle yazacaktır; "12 Marttan sonra Türkiye'de komünizmle mücadele artık ordunun malı olmuştur. Bu Türkiye'nin komünizm karşısında en büyük kazancıdır." Muharrem Ergin, *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, ikinci baskı, İstanbul, Güryay, 1976, s. 173.

76 A Turan Alkan, "Türkiye'de Sağın Tarihine Buruk Bir Derkenar" *Türkiye Günlüğü*, 16, (1991), s. 11.

77 Bkz, Adalet Partisi, *Adalet Partisi-1977 Genel Seçimi Radyo Konuşmaları*, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1997, s. 6.

78 Tanıl Bora, "Türkiye Solunda Faşizme Bakışlar," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Sol*, cilt 8, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 850.

79 Mesela Cemil Meriç şöyle der; "sol ve sağ... çılgın sevgilerin ve şuursuz kinlerin emzirdiği iki ifrit. Toplum yapımızla herhangi bir ilgisi olmayan iki yabancı. Sol'un halk vicdanında yarattığı tedailer: casusluk, darağaçları, Moskova; sağın, muphem, sevimsiz, sinsi bir iki hayal. Hıristiyan Avrupanın bu habis kelimelerinden bize ne?" Cemil Meriç, *Bu Ülke*, dokuzuncu basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 79. (İlk yayımlanma tarihi, 1974).

80 Sudhir Hazareesingh, *Political Traditions in Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 1994, s. 231 vd.

81 Peter Duus and Irwin Cheiner, "Socialism, Liberalism and Marxism, 1901-31" *Modern Japanese Thought*, der, Bob Tadashi Wakabayashi, Cambridge, Cambridge University Pres, 1998, s. 147-206.

82 Hazareesingh, s. 16, 93.

83 Kennet B.Pyle, "Meiji Conservatism" *Modern Japanese Thought*, der, Bob Tadashi Wakabayashi, Cambridge, Cambridge University Pres, 1998, s. 98-146.

84 "Türkiye'deki sosyalist hareketin din ile ilişkisi, pozitivist bir akliliğin ve radikal bir laiklik perspektifinin kıskacında şekillendi." (s. 877) Bkz, Kerem Ünüvar, "Türkiye'de Sol Düşünce ve Din," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 8, Sol*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 873-895.

85 Hugh Melod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Londra, Macmillan, 2000, s. 50-1.

86 Gary W. Wynia, *The Politics of Latin American Development*, third edition, 1990, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 87-93.

Türkiye'de Sağcılık

Bir Kavramın Yerlileşme Tarihini Anlamak...

YÜKSEL TAŞKIN

Bu yazının temel amacı, "sağcılık" kavramının Türkiye'deki tarihini ortaya koymaktır. Kavramın nasıl ortaya çıktığı; hangi kesimlerin ona ne tür anlamlar yüklediği; muarızlarının bu kavrama dair anlamlandırmalarının, muhataplarınca nasıl algılandığı, kabul görüp görmediği, bir kavram olarak ne kadar açıklayıcı ve kapsayıcı olabildiği, yazının önemli sorularını oluşturuyor. Bu sorulara yoğunlaşmadan önce, "Sağ nedir?" sorusuna yanıt vermenin hem özgünlük barındıran bir boyutunun olduğunun; hem de bu kavramın belirli bir coğrafyada nasıl ortaya çıktığına dikkat etmek gerektiğinin altını çizmeliyiz. Tıpkı milliyetçiliğin, Batı'dan Batı-dışına yaygınlaşması, bir örnek tecrübeler üretmediyse; aynı şey sağcılık için de söylenilebilir. Ne var ki, "farklılık" ölçütünün fazlaca abartılması ve "benzerlik" zaviyesinin ihmali, milliyetçi veya sağcı biriciklik, özcülük ısrarı ve abartısının yarattığı bir tahrifat da olabilir.

Sağ-sol kavramlarıyla ilgili bir tanım girişiminde bulunan Norberto Bobbio'ya göre, eşitlik ideali karşısında alınan tutum sağ ve solu tanımlamada, özgürlük ideali karşısında alınan tutum da her iki kanadın ılımlıları ve aşırılarını tanımlamada temel alınması gereken ölçütlerdir.[1] Buna göre, aşırı-sol eşitlikçilik ve otoriterlikle, aşırı sağ ise hem özgürlük hem de eşitlik karşıtlığıyla ifade edilebilir. Merkez sol, eşitlikçi ve özgürlükçüdür. Merkez sağ ise özgürlükçü olmasına rağmen, eşitlik idealini kanun önünde eşitlik olarak algıladığı için eşitlik karşıtı konumdadır.[2]

Bu noktada, Bobbio dahil, farklı tanımlama girişimlerinde sağcılığın en belirgin yönü olarak kapitalizmden (düzen/nizamdan) yana tercihte bulunulmasının altının çizildiğini vurgulamak gerekiyor. sağcılık, belirli bir tarihselliğin ürünü olan bir düzen/nizam anlayışını doğallaştırması, otantikleştirmesi ve onun muhafızlığına soyunmasıyla, soldan belirgin biçimde farklılaşıyor. Ne bu düzen/nizam anlayışı değişmezdir ne de onun sağ tarafından meşrulaştırılma biçimleri. Sağ belirli bir düzeni, tanrısal/ilahi nizam iddiasıyla meşrulaştırabilir. Yine aynı meşrulaştırma girişimini, bu düzenin insan doğasının kaçınılmaz sonucu olduğu iddiasına da dayandırabilir.

Belirli dönemlerde, ilahilik ve doğallık üzerinden meşrulaştırma girişimleri kimi gerilimlere, çatışmalara sahip olsa da, günümüzde sağın değişen derecelerde iki meşrulaştırma biçiminden de yoğun biçimde istifade ettiği görülüyor. Sağ, özgürlük ve eşitlik idealini de bu düzen/ni-

zamın önkabulleri üzerinden tanımladığı için, soldan farklılaşır. Sözgelimi, belirli bir dönemde özgürlük, (Tanrısal) "hakikate esaretle" veya (Tanrısal veya Doğal) "zorunluluğun bilincine varmakla" özdeşleştirilebilir. Yani, insanın kendi iradesiyle, sınırlı olanı tercih etmesidir. Başka bir bağlamda özgürlük ve eşitlik, yine bu tarihsel bakiyeyle devamlılık içerisinde, mülkedinici/mülkiyetçi bireyin doğallaştırılması üzerinden ve bu bireyin hak ve sorumluluklarına sahip olunması olarak da tanımlanabilir. Böylece hem yasa önünde eşitlik; hem de mülkiyetçilikle özdeşleştirilmiş bir özgürlük anlayışı doğallaştırılarak, hangi özgürleşme yolunun izlenmesi gerektiği, *a priori* olarak çizilmiş olur. Aynı tecrübeleri tekrarlamaya yazgılı olmak; bundan kendi payına düşeni almak, bunları tüketmek özgürlük olarak tanımlanır.

Sol ise, tam da bu ilahi/doğal düzen/nizam anlayışıyla mutlaklaştırılmak/dondurulmak istenen alanı genişletme, derinleştirme arayışı olarak belirir ve bu anlamda sağla aynı tarihsellik içerisinden belirlenir. Bobbio'nun sağın olduğu her yerde, solun da olacağına dair evrenselcilik barındıran yargısı da bu iddiadan beslenir.[3] Bir anlamıyla sol, sonu olmayan; sürekli yenilenen ve nitelik değiştiren bir özgürlük/eşitlik arayışıyken; sağ bu değerleri yerleşik nizam içerisinden tanımlamasıyla veya arzu ettiği nizamın tesis edilmesinde araçsallaştırmasıyla dikkati çeker.

Muhafazakârlık, liberalizm, milliyetçilik, dindarlık, otoriterlik, militarizm, nativizm, sağ libertaryanizm, aşırı sağ gibi sıfatlar, sağcılığın kimi dönemlerde öne çıkabilen belirgin nitelikleri haline gelebiliyor. Ama bu niteliklerin kimilerine açık bir karşıtlıkla kendilerini tanımlayan sağcı gelenekler de var. Sözgelimi, faşist işgal görmüş bir ülkede, bu kavramın sağ için de ayırt edici bir tabu haline gelmesi mümkün. Ama yine aynı ülkede otoriter kimi eğilimler, sağcıların belirgin özelliği olabilir. Bizce farklı sağcılık biçimlerini ortaklaştırmaya aday nitelikler, kapitalist düzenden yana olmak; yine bu boyutu verili olarak kabul eden bir liberalizm savunusu, muhafazakârlık, milliyetçilik, dindarlık ve otoriterlik olarak öne çıkıyor. Belirli bir ülkede sağı tanımlarken, bu niteliklerin çelişkisiz ve tutarlı biçimde var olduğu bir ideal tip aramak, son derece zorlayıcı bir tecrübe. Sağın hegemonikliği bu çelişkili bir aradalıkta aranmalı. Tutarsız yan yanalıklar ve bilinçli olarak tanımsız bırakılan riskli alanlar, farklı sağcılıkların hegemonik olabildikleri bağlamlarda dikkati çeken özellikleri.

Yazının sonunda, yukarıda Bobbio'nun ortaya konulan tanım ve ölçütler ekseninde Türkiye sağına dair genel bir değerlendirmede bulunulacak. Bundan önce, Türkiye sağının kendi tarihselliğinin bakiyesiyle, Soğuk Savaş gündemini kaynaştırması üzerinden ortaya çıkan ve giderek belirginleşen niteliklerinin anlaşılmasına ağırlık verilecek. Ardından küresel kapitalizmin 1980'lerde içine girdiği yeni yoğunlaşma süreciyle, bahsedilen niteliklerin geçirdiği değişimlere, sağ içinde ortaya çıkan yeni uyumlanma biçimlerine bakılacak. Şimdiden, ele aldığımız bu dönemin, kapitalizmin sağın farklı bileşenleri tarafından otantikleştirilmesi, doğallaştırılması süreci olarak okunabileceği iddiasında bulunabiliriz.

Belirli bir rejimin nasıl kurulduğu da, sağ-sol kutuplaşmasının içeriğini belirlemede son derece önemli demiştik. Cumhuriyet'in otoriter-modernleşmeci bir anlayışla kurumsallaşması, sağ-sol kutuplaşmasının niteliğini ciddi ölçülerde belirledi. Sözgelimi, Osmanlı'dan Türkiye'ye geçiş, sembolik bir role indirgenen sınırlı bir meşruti monarşi eşliğinde olsaydı, ülke yönetiminde söz sahibi olan seçkinler, dini muhafazakâr bir içerikle tanımlayacak; yerel eşrafla muhafazakâr bir söylem



AKP'nin 2000'lerde Başbakanlık ve Cumhurbaşkanlığı makamlarını işgal edecek olan iki lideri: Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül. Erdoğan 'dobra' bir popülizme hitap ederken, Gül ılımlı, uzlaştırıcı bir profil çizmeye yönelmiştir. Politikanın içeriksizleştiği bir vasatta, böylesi 'meşrep' özellikleri, politik eğilimleri ikame eden bir işlev kazanabilmektedirler.

üzerinden bağlar kuracak; belki de kendilerini liberalizmi savunan kent çıkarlarıyla, ticari-tarımsal çıkarlar arasında taraf olmak zorunda hissedeceklerdi. Böylesi bir durumda, liberaller ve sosyalistler, yönetici erki ellerinde tutan monarşist-muhafazakâr seçkinlere karşı kendilerini tanımlamak durumunda kalacaklardı. Spekülasyona devam edersek; 1950'deki iktidar devrinin monarşist-muhafazakâr seçkinlerin yenilgisiyle; solcu ve liberallerin ittifakıyla başarılmış olabileceğini var saydığımızda, o durumda, bugün sağ ve sol dediğimiz cenahların çok farklı nitelikleri olabileceğini rahatlıkla kestirebiliriz. Böylece Bobbio'nun altını çizdiği özgürlük-otoriterlik karşıtlığındaki saflaşmalar, yine onun ortaya koyduğu sağ-sol tanımına daha yakın olabilirdi. Ama tarih, Avrupa'da bile sınırlı bir zaman ve mekânda gerçekleşen süreçlerin tıpatıp aynısı olarak değişmiyor...

Osmanlı'nın modern devlet kurumlarında hayat bulan Kemalistler, küçük burjuvazinin modern kesimine özgü niteliklere sahiplerdi. İktisadi çıkarlardan ve toplumsal sınıf ve tabakalardan görece özerk tutum belirleyebilen Kemalist yönetici seçkinler, medeniyet değiştirmeyi merkeze koyan kültürel bir projeye bağlılık gösteriyorlardı. Bu yönelimleri, Cumhuriyet dönemindeki siyasal mücadelelerin abartılı bir kültüralizm ve sembolizme sahip olmasının da başat nedenidir. Sağcılık ve solculuk kavramlarının, sadece iktisadi bir temele sahip bir düzenin yandaşlığı ve karşıtlığı üzerinden değil; büyük ölçüde bu kültürel gerilimlerin taraflarını tanımlamak için kullanılması da bununla ilintilidir.

Kemalist değişim projesinin iktisadi boyutu elbette vardı ama, bu da medeniyet değiştirme projesinin içerisinden tanımlanıyordu. Başka bir deyişle, "hem zengin hem gerici" yurttaşlara tahammül gösteremeyecek bir muasır medeniyet projesiydi söz konusu olan. Kemalistler, iktisadi anlamda yerleşik çıkarları sarsacak bir dü-

zen değişikliğine gitmedikleri gibi, ülkeden gönderilen azınlık mallarının Müslüman unsurun eline geçmesine verdikleri destek, iktisadi açıdan Kemalistleri Müslüman Türk sermayesiyle yakınlaştıran güçlü bir bağ oluşturdu. Bu sadece varlıklı toprak sahiplerini, sermaye sahiplerini kayıran bir ilişki değildi. Dinî azınlıkların ülke dışına çıkarılmaları, Türkiye'ye göç eden unsurların, küçük ve orta-boy toprak sahiplerine dönüşmelerine de katkıda bulundu ve genç Cumhuriyet'e genellikle ihmal edilen bir meşruiyet dayanağı daha sağladı. İşte bir kurgu olarak ortaya çıkan milliyetçiliğin sahici içerik kazandığı toplumsal zemin buydu.

Kürtlerle Kemalist rejimin, Cumhuriyet öncesi tarihsel bir dayanağı da olan mücadeleleri bir yana bırakılırsa, 1925-45 arasında Kemalist rejime ciddi toplumsal muhalefet oluştuğuna dair geriye dönük okumalar, bu nedenlerle inandırıcı olmaktan uzaktır. Bu Kemalist değerlerin yaygın kabul gördüğü anlamına gelmez. Ama iktisaden çok zorlayıcı süreçlerin yarattığı gerilimler, kültürel hoşnutsuzlukla yan yana geldiğinde, ulusal ağlar oluşturamayan, mahalli kalkışmalar, tepkisellikler meydana gelebiliyordu. 1930'larda Batı Anadolu'daki yaygın hoşnutsuzluk, dünya pazarlarına ciddi ölçüde bağımlı olmanın olumsuz sonuçlarıyla yakından ilişkiliydi ve her durumda dinî bir dile tercüme edilebildiği veya edilmek istendiği de iddia edilemez.

Kültürel hoşnutsuzluğun İslâmcı arayışları tetiklediği doğrudur. Ama Ernest Gellner'in kullandığı anlamıyla, kent İslâmı ve halk İslâmı'nı kaynaştırabilecek figürler ortada yoktu. Fazlasıyla kitabi ve "İstanbullu" kent İslâmcılığı, Osmanlı'nın son döneminde genel olarak meşruti monarşi yanlısı olduğu gibi; Cumhuriyet döneminde monarşist bir Osmanlıcılık hareketi üretmedi. Sağcılığın tanımlandığı her sözlükte, bu kategori altında gösterilen monarşizm, 'Türkiye Sağı'nın bir niteliği olarak ortaya çıkmadı. Osmanlı'ya dönük *retrospektif* yüceltimlerin, zamanla Osmanlı'yı Müslüman-Türk unsurunun hâkimiyeti prizmasından görerek, hanedanlığın yeniden ihyasını bir talep olarak önemsememeleri de bunun bir göstergesidir. Osmanlı geçmişi, hem Kemalizmden etkilenen; hem de onu fazlaca Batıcı bulan Türk milliyetçiliği için bir övünç kaynağına dönüştürüldüğünde, monarşiyi arkaik, gerici gören bakış açısı, bu milliyetçilerce de çoktan içselleştirilmişti.

Kent İslâmcılığından çok halk İslâmı'na hitap eden tarikat ve cemaatlerin, modern bir rejime muhalefet edecek modern araçlara sahip olması ise, ancak 30'ların sonu ve 40'ların başında kısmen mümkün olabildi. Said-i Nursi, tam da yukarıda anlatmaya çalıştığımız kent ve halk İslâmı arasındaki mesafeyi aşabilecek kavramlar üretebildiği için, Cumhuriyet rejiminin korkulu rüyası olabilecekti. Nursi'nin sırrı, müsbet ilimler yoluyla modern araçlara vakıf bir orta-katman aydın kuşağını cezbedebilmesinde, kendi mesajının alıcıları, talebeleri haline getirebilmesinde aranmalıdır. Ne modern ne geleneksel olmama; ikisi arasında gerilimli melezlikler yaratma, Kemalist otoriter modernleşme projesine sağın verdiği en belirgin yanıtı oluşturacaktır. Nursi'nin Kemalist eğitim kurumlarında şekillendirilmek istenen kuşaklara, asri zamanlarla uyumlu bir İslâmcılık aşılayabilmesi sadece İslâmcılığa özgü bir beceri değildir. Türk milliyetçiliği de benzer bir beceriyi 1940'lı yıllarda sergilemeye başlamış; '30'ların anti-İslâmcı, anti-Arap Türkçülüğünden, İslâmla kurduğu, araçsalcı doğası belirgin bağlar sayesinde kopmaya başlamıştır.

İslâmcılık, monarşist olmayan melez arayışlara doğru yol alırken, yine sağ içerisinde tanımlanan akımlardan faşizmin 1930 ve 40'lar Türkiyesi'nde taban bulamaması, öznellikten çok toplumun sosyo-ekonomik durumuyla ilintili nesnel koşullarda aranmalıdır. Öznellik derken,

Türkçülüğü faşizmle içeriklendirmeye hevesli kadroların varlığı kastediliyor. Nesnel durumsa, böylesi mesajların alıcısı olabilecek özelliklere sahip kentli unsurların sahnede olmamasıyla ilişkilidir. Ne öğrenciler, ne işçiler ne de kent yoksulları, faşizmin kentlerdeki kitle tabanını oluşturacak niceliğe sahip değillerdi.

1940'lar, Cumhuriyet'in eğitim kurumlarında şekillendirilmekle ('adam edilmekle') beraber, çoğunluğu taşra kökenli olduğu için buradan getirdikleri değerleri de muhafaza etmeye önem veren yeni kuşakların sahneye çıktığı bir dönüm noktasıydı. Bu kuşak, rejimin meşru gördüğü milliyetçilik ilkesinin içerisinden kendisini tanımlamaya çalışmakla beraber, 1930'ların Türkçülerinden farklı bir milliyetçilik anlayışına sahipti. Bu cenah için, 1930'ları Nihal Atsız'ın tavizsiz Türkçülüğü simgeliyorsa, 40'ların simge figürleri Osman Yüksel Serdengeçti gibi isimlerdi. Atsız'ın Arap ve İslâm düşmanlığının önemli bir bileşeni olduğu "Türkçülüğün" yerini, Serdengeçti'nin mucidi olduğu "Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman" sloganının özetlediği Müslüman Türk'ü öne çıkaran "miliyetçilik" almaya başlamıştı. Bu dönemde Türkçülük kavramı yerine, "milliyetçililik, millilik" gibi kavramlar, İslâma, Müslümanlığa yaptıkları müsbet göndermeler nedeniyle saha sık kullanılır olmuştu.

Atsız ve izleyicilerinin, Sabahattin Ali gibi sosyalistler karşısında Türkçü gençliği harekete geçirdikleri, 1944 Irkçılık-Turancılık Davası'na yol açan süreçte, asıl kamplaşma, bu kesim açısından, "Türkçüler ve komünistler" ayrımı üzerinden okunuyordu. Kendisini Türkçü olarak tanımlayan Başbakan Şükrü Saraçoğlu'ndan istenen, "ev"den olmayan "komünistlere" karşı tedbir almasıydı. Kendilerini solda tanımlayan yazar ve üniversite öğrencilerinin, Türkçüleri gözden düşürme stratejisini ise, onlara ırkçılık-turancılık ve maceracılık atfeden yaklaşım oluşturuyordu. Türkçüler, muarızlarını komünistler diyerek Kemalist devlet seçkinlerine şikâyet ederken; karşıtları onları, milliyetçiliğin Kemalizmce kabul görmeyen ırkçı-turancı aşırılıklarına sapmakla eleştiriyorlardı.

Bu dönemde sağcılık, Almanya ve İtalya örneklerinde hantal bir muhafazakârlıkla, eylemsizlikle ve renksiz-kokusuz-çıkarcı liberallikle özdeşleştirildiğinden, bu ülkelerden ilham alan Türkçü gençler açısından da cazip bir kavram olarak algılanmıyordu. Liberalizmin iktisadi çözümlerinin artık cazibesini yitirdiğine dair inanç, '30'ların Kemalist kadrolarınca da yaygın biçimde içselleştirilmişti. Özünde liberalizmin bireyciliğine ve sınıflı toplumu doğallaştıran içeriğine gösterilen tepkiselliğin, '30'larda liberalizmin iktisadi çözümlerinin miadını doldurduğu iddiası üzerinden dışa vurulması ilginçtir. Sadece antikomünizm değil, anti-liberalizm de Türkçü ve Kemalistleri benzeştiren ortak yönelimlerdi. Denilebilir ki, liberal(izm) alerjisi, bu dönemde şekillenmiş ve başka sosyolojik özelliklerle yan yana gelerek, Türkiye sağının da başat özelliklerinden birisi olmuştu.

Soğuk Savaş boyunca "Hürriyetçi, Hür Teşebbüs Yanlısı" gibi kavramların öne çıkarılmasına da vesile olan bu alerji, Özal'la beraber kısmen kırılabilse de, Türkiye sağı içerisinden, "amasız ve sıfatsız" liberalizm savunuculuğunun halen çok marjinal kaldığı bir gerçektir. Dolayısıyla, sağcılık kavramıyla ilgili en genel tanımlarda rastladığımız liberalizm alt başlığı, Türkiye sağının sıfatları arasında ağırlıklı veya açık bir yere sahip değildir.

Bu nedenle DP'nin iktidarına kadar olan dönemde sağcılık kavramı, hem yaygın biçimde kullanımda değildi; hem de kullanıldığı durumlarda popülerleşme imkânını taşımıyordu. En basitinden, ne Kemalist rejimin reformları nedeniyle iktisadi çıkarlarını yitirdiği için *status quo ante*'ye dönmeyi savunan ve Balkanlar'da

monarşist-mülkiyetçi niteliklere sahip hareketlere benzeyen oluşumlar söz konusuydu; ne de Kemalist düzenin yeni dönemde izlediği iktisat politikalarından canları yandığı için harekete geçen, dikkate değer kitlesellik ve örgütlülüğe sahip unsurlar. 1940'lı yıllar, ciddi iktisadi dönüşüm projesi olmayan Kemalist rejimin dünya sistemi karşısında yenilgiye uğramaya başladığı; özerkliğini yitirdiği yıllar olacaktı. Daha önceki dönemde çok ciddi sorun yaratmış görünmeyen eylemsizlik, İkinci Dünya Savaşı'yla beraber çok farklı toplum kesimlerini yeni arayışlara ve taleplere yönlendirdi. Kemalist rejim, bu taleplere yanıt verecek reformcu esnekliğe artık sahip olamadığı için, toplumsal özerkliğini hızla yitirdi ve DP'nin iktidara gelişini bizzat kendisi hızlandırmış oldu.

DP'nin kuruluş döneminde partiyi CHP'den daha solda görerek, CHP'ye sağcılık atfedenler arasında Adnan Menderes de vardı. Daha sonra Menderes de, Türk sağının en belirgin sıfatlarından birisi olan şiddetli antikomünist söylemi öne çıkararak, bu kısa flört devresini hafızasından sildi. Menderes'in çeşitli vesilelerle CHP'yi faşist koproratizme öykünmekle suçladığı da bilinmektedir. Menderes'in 1951'de Halkevleri'nin kapatılmasının tartışıldığı sıralarda, bunların "faşistvari telakki ve düşüncelerin mahsulü olduğunu" söylemesi bu yaklaşıma bir örnektir.[4]

Oysa Celal Bayar'ın böylesi sınıflandırmalardan kaçınarak DP'ye daha tamamlayıcı bir misyon biçmeye çalıştığı açıktır. Bayar, "DP, Atatürk inkılabını tamamlamak iddiasıyla ortaya atılmış tamamıyla ve millî bir teşekküldür" derken, tam da bu misyonun kabul edilebilir sınırlarını çizmeye gayret ediyordu.[5] Bayar'ın CHP'yle farklarını ilkelerden çok uygulama alanında gördüğü, göstermek istediği pek çok demeci vardır. Devletçilik konusunda verdiği aşağıdaki demeç, buna çarpıcı bir örnektir: "Mesele devletçilik prensibinde değil, o prensibin tatbikindedir. Bundan dolayı DP devletçiliğe taraftardır. Yapılan fabrikalardan devlet kapitalizmi menfaatlanırsa bugünkü neticeler doğar. Bir vatandaş fabrika yaptığı zaman devlet sermayesiyle ona rakip olmamak lazımdır."[6] Burada CHP ve DP arasında gösterilmek istenilen farkın hiç de az olmadığı açıktır. Devletin, üretimi, sanayileşmeyi toplumsal sınıf ve tabakalardan özerk biçimde belirlemesi baştan reddediliyordu. Devlet, açıkça girişimci vatandaşlara rakip olmayan, onları destekleyen yeni bir işlevsellikle net biçimde tanımlanmaktaydı.

Devletin kapitalistleşme sürecinde sivil aktörlerin, müteşebbislerin önlerini açma rolüne oturması fikri, DP'den bugüne merkez sağın en açık biçimde savunduğu ancak 1980'li yıllarda bütünüyle muktedir olabildiği ayırt edici vasıflarındandır. Bu da kapitalistleşmeyi devlet eliyle hızlandırırken, bu düzeni hem devletin olası aşırılıklarına; hem de toplumdan gelecek direnişlere karşı korumayı öne çıkaran sağcı bir tercihtir. Yukarıda anımsanacağı gibi, sağın temel vasıflarından birisinin, verili bir iktisadi düzenin ve bundan istifade edenlerin muhafazası olduğu vurgulanmıştı. Türkiye örneğinde sağ, hem kapitalistleşmeyi bir tür reformculukla derinleştirmek hem de bu sürecin savunuculuğunu üstlenmek gibi dinamik bir rol üstlenmek durumunda kalmıştı.

Özellikle merkez sağ, ülkeyi kapitalistleştirirken, bunun kavramlarını, sonuçlarını ve sorunlarını söylemine eklemleme çabalarından bilinçli olarak uzak durdu. 'Türk milleti'nin biricikliğine, kendine özgülüğüne ısrarlı biçimde vurgu yaparak; kapitalist ("Hür Dünya") dünyayla entegrasyonun sonuçlarıyla yüzleşmemeyi tercih etti. Siyasetin, 1920'lerle başlayan aşırı kültüralist doğası da, sağın bu sessizleştirme, yok sayma tercihini kolaylaştırdı. Bayar, "Türk toplumunda Batı anlamıyla sınıf yoktur... Atatürk bu temel gerçeği görmüş ve 1924 anayasasını bu

gerçeğin tefekkürü üstüne oturtmuştur" derken, ithal ideolojiler karşısında milliliği, bize özgücülüğü öne çıkaran Kemalist istisnacılık geleneğini aynen devralmıştır.[7] Dolayısıyla 'ithal' yapılarla, Hür Dünya'yla entegrasyon ve işbirliği sorun edilmezken, bu süreçlerin başka bağlamlarda ortaya çıkardığı aktör ve sorunlar gayrımilli ilan edilmekteydi.

Bu açıdan bakıldığında Menderes'in aşağıdaki sözleri oldukça ilginçtir: "...Milli veya müstakil adı ile vasıflandırılmak istenen siyaset... demokrasi alemiyle işbirliğinden uzaklaşmak demektir. Bu takdirde ise, memleketimizin kısa bir zaman içinde Demir Perde'nin ortasında kalması mukadderdir."[8] Burada demokrasi alemiyle işbirliği, Demir Perde'nin ağına düşmemek için kaçınılmaz bir zorunluluk olarak gösteriliyor. Hür Dünya'yla beraber hareket etmeyi, iktisadi, kültürel tercihlerden çok, devlet sisteminde saf tutma mecburiyeti olarak meşrulaştırma eğilimi, Menderes'te de belirgindir.

Oysa, "Cumhuriyet" Halk Partisi karşısında "Demokrat" Parti ismini tercih etmek dahi, Hür Dünya'nın kalbi ABD'ye duyulan, kültürel politik hayranlığın açık bir ifadesidir. DP'lilerin, "Küçük Amerika" olma hayalleri, ABD'de gördükleri, kutupsallığa dayalı sınıf siyaseti karşısında orta sınıfları; orta katmanları yücelten "makuliyete" duyulan ciddi hayranlığı da içeriyordu. Kıta Avrupası'nın sınıfları doğal gören antagonistik siyasetinin Türkiye'ye sirayet etmesindense, ABD'de sınıfları tali leştiren daha doğrusu statik görmeyi reddeden, "orta katman makuliyetinin" hegemonikleşmesi çok daha tercihe şayandı.

Şevket Süreyya Aydemir'in DP tabanını veya hedef kitlesini tanımlarken kullandığı ifadeler de yukarıda çizilen bağlam açısından anlamlıdır: "DP, şehirde ve köyde orta tabakaya dayanan, milli kalkınmayı... süratle bir orta sınıf yaratmak gayretinde toplayan bir parti olacaktı."[9] Bu anlamda DP'nin, Kemalistler ve onların milliyetçi rakiplerinde gözlenen, modern küçük burjuvaziye özgü antikomünizm eğiliminden çok daha farklı bir antikomünizmi temsil ettiğini vurgulamalıyız.[10] Bahsedilen antikomünizm, yükselen orta sınıfların 1950'lerde güçlerini siyasete yansıtma özgüvenini kazanmalarıyla nitelik değiştirmeye başladı. Kemal Karpat'ın, (Türkiye'de) "yükselen orta sınıflar, milliyetçiliği, sosyal akımlara karşı kendilerini korumak için kullandılar"[11] derken kastettiği kesimler bunlardı. İşte burada karşımıza orta sınıf mülkiyetçiliği kaygılarıyla antikomünist reaksiyonerlik vagonuna atlayan güçler çıkıyor.[12] Bu yönelim, DP'nin sağcılık kavramı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğinin bir başka göstergesidir.



DYP lideri Çiller ile ANAP lideri Yılmaz'ın posterleri birbirine karışmış. 1990'larda, iki parti de büyük sermayenin toplam çıkarını temsil yeteneğini yitirmişti.

Ne var ki, sağcılığı bu anlamda evrensel, benzeştirici bir kategori olarak kul-

lanma tercihimiz, Türkiye özgüllüğünü basitleştirme sonucunu doğurmamalı. Sözgelimi, demokrasi evrensel bir kavram oabilir ama onun özgül bağlamlara uyarlanabilirliğini, buralarda ortaya çıkan anlamlarını kavramak, açıklamak zorundayız. Bu nedenle, Türkiye sağının neyi kapsadığına dair bir çerçeve oluşturma zorunluluğundan kaçamayız.

Öncelikle sağda etkili ve kalıcı ideolojik geleneklerden ne kastedildiğinin de açıklanması gerekiyor.

"Millet"in değişmez özü veya asıl karakteri olarak İslâm veya Türklüğü gören ve buradan yola çıkarak kendilerinin Millet'in otantik temsilcileri olduklarını iddia eden milliyetçi ve İslâmcı akım ve hareketler, Türkiye sağını bütünsel olarak kapsayamıyorlar. Soğuk Savaş döneminde ortaya çıkan merkez sağ liderliğindeki "gevşek çıkarlar konfederasyonunu" anlamak için muhafazakâr modernleşme kavramından istifade etmek gerekiyor.[13] Bizim buradaki iddiamız merkez sağın gücünün, "tanıdık, bildik bir kültür ikliminde maddi değişimden istifade etmek" isteyen kitlelerde uyandırdığı ümitvarlık ve iyimserlikle yakından ilişkili olduğudur. Merkez sağın gücü, ne bütünüyle geleneksel ne de modern olmasından gelmektedir. Merkez sağ, tam da iki konum arasındaki salınımlı, muğlak duruşunun getirdiği melezliğiyle güçlüdür. Asıl tercihi, denetimli (muhafazakâr) bir modernleşme stratejisi olan merkez sağın, milliyetçiliği ve İslâmcılığı bu zaviyeden yeniden yorumlayarak kendi temsil tekeli içerisinde tutma ısrarı da, bahsedilen strateji açısından yaşamsal öneme sahip bir taktiktir.

Bu durum, Tanıl Bora'nın dikkat çektiği, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılığın üç ayrı siyasal ve ideolojik pozisyon olarak düşünülmesinin zorluğunun da nedenlerindendir.[14] Türk sağının rakip siyasal gelenekleri, Tanıl Bora'nın ifadesiyle bu üç 'hal'den birisine daha ağırlık verseler bile, diğer halleri de tanımlama anlamındaki sağ-içi rekabette yerlerini almak zorundadır. Dolayısıyla, ana gövdelerini muhafazakâr modernleşme, milliyetçilik ve İslâmcılık üzerine bina eden siyasal pozisyonlar, gelenekler Türk sağının ana arterleri olmakla beraber, her birinin bu üç hali kendince tanımlama çabası ve bu çabanın dönemsel dinamiklerce kısmi değişimlere uğratılabilmesi, Türk sağının dinamik doğasının anlaşılması için önemli bir veri oluşturuyor. Sağla ilgilenen araştırmacılar, sağ-içi rekabetten çok; sağ-sol rekabetinin sonuçlarına odaklandıkları için, bu dinamizmin sonuçlarını bütünüyle kavrayamıyorlar.

İslâmcı ve milliyetçi akıma mensup tarihçilerin vazgeçilmez tutkusu, Türkiye sağının başarısını "otantik temsil" niteliğiyle açıklamaktır. Buna göre, sağ güçler milletin kendisi, onun organik uzantılarıdır. DP'nin İsmet İnönü ve Celal Bayar arasındaki "danışıklı dövüş" neticesinde kurulan bir muvazaa partisi olduğunu savunarak, bu partiden kopanların kurduğu "Millet Partisi" tam da bu iddianın temsilcisi olmaya soyunmuştu. Partinin kendisine uygun bulduğu isim de otantik temsil iddiasının bayrağı gibidir. Ne var ki, "millet" bu partiden değil, DP ve onun devamı olan merkez sağ partilerden yana tercihte bulunmuştur. Batılı yaşamın kültürel kodlarına sahip Menderes'i veya Demirel'i, "millet"in içinden çıkmış, onun dilinden anlayan, "biz"den birisi olarak gösteren nedir? Toplumun Menderes'i kucaklarken, sözgelimi ona karşı, özenli giyim kuşamı, Batılı eğitimi gibi nedenlerle yabancı hissetmemesi nasıl açıklanabilir? Toplumu statik, homojen algılayan ve tutucu, milliyetçi, gerici gibi özcü kalıplarla açıklamaya çalışan yorumlar da bu noktada yetersiz kalmaktadır. Çünkü, "millet", kendisinin birebir uzantısı olduğunu savunan partiye değil, CHP'den kopanların kurduğu DP'ye teveccüh göstermiştir.

Sağın ideologlarının kültür, siyaset ve iktisat alanlarını birbirinden net biçimde

ayrıştırarak, çoğunlukla kültürü asıl belirleyici haline getirme arayışlarının son derece yetersiz bir bakış olmakla beraber ideolojik işlevinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu bakışa göre, siyasal ve iktisadi değişimler kültürel sürekliliği temsil eden aktörlerin bilinçli müdahalelerinin eseri olabilirler. Biz burada "birbirlerinden ayrı bloklar olarak kültür, siyaset ve iktisat alanları kurgusundan" ziyade, kültürü diğer alanlarla bir bütün olarak gören maddi kültür kavramından yanayız. Yukarıda merkez sağın gücünü, "tanıdık, bildik bir kültür ikliminde maddi değişimden istifade etmek" isteyen kitlelerde yarattığı etkide gördüğümüzü vurguladığımızda, bu bütünselci bakışın bir örneğini veriyoruz. Burada savunulan, maddi değişimlerle beraber kültürün sabit belirleyen kalacağı fikrinin ideolojik bir kurgudan ibaret olduğu ve asıl gücünün de açıklayıcılığından ziyade ikna ediciliğinden kaynaklandığıdır. Bu yaklaşım, kültürel kodların maddi değişim süreçlerinde etkili olamayacaklarını iddia etmiyor. Ama 1950'lerden bu yana merkez sağın yelkenlerini şişiren muhafazakâr modernlik anlayışına yakın kitlelerin, kültürel değişim konusunda sağın teorisyenleri kadar kaygılı olmadıkları da bir gerçektir. Toplum kesimleri değişimden sağ ideologlar kadar ürkmüş görünmemektedirler. Asıl belirleyici çizginin "kendisi kalmak" çabası değil, "değişimden azami istifade ederek kendisi kalmaya çabalamak olduğu," ve bunun mümkün olmadığı pek çok kritik durumda da toplum kesimlerinin büyük çoğunluğunun kendi "otantikliklerinden" taviz vermeyi göze alabildikleri görülmektedir.

MERKEZ SAĞ'IN DOKTRİNERLİK ALERJİSİ

Merkez sağ liderliğin, toplumla kurduğu karmaşık çıkar ilişkileri nedeniyle milliyetçilik, İslâmcılık veya liberalizm gibi bütünsel bir doktrini sahiplenmekten bilinçli olarak uzak durduğunun altını bir kez daha çizmeliyiz. Burada toplumla kurulan güçlü bağın sırrını da görebiliriz. İslâmcılık veya milliyetçilik, Türkiye sağının otantik temsil iddiası en güçlü ve en özcü iki akımını temsil ederken, merkez sağ gelenek, bu iki akımı da "millî irade" miti ekseninde bizzat kendisinin temsil ettiğini iddia ediyordu. DP'den bu yana merkez sağ liderlik, İslâmcı ve Milliyetçi cenahların kendilerinden bağımsız ve özerk bir temsil mekanizmasına kavuşmasını engellemeye ciddi önem vermekle beraber bu türden hasasiyetleri kendi söylemlerine eklemlemeye de özen gösterdi. Bunun karşısında İslâmcı ve milliyetçi akımlar da kendi doktrinerliklerini merkez sağa kabul ettirmeye giriştiler. Menderes, Demirel ve Özal'ın bu akımların söylem ve hatta kadrolarından istifadeye önem verirken, merkez sağın politik ve ideolojik özerkliğini korumaya da ciddi çaba sarf ettikleri görüldü.

Yukarıda da vurguladığımız gibi, Menderes ve Demirel'de mükemmel temsilcilerini bulan muhafazakâr modernleşme, milliyetçilik veya İslâmcılığa kıyasla, ciddi farklılıklara sahip toplumu, kalkınma kavramı etrafında oluşturulan "modern(ist) iyimserlik" üzerinden bir çıkar ortaklığına kavuşturmaya çok daha uygundu. Oysa diğer akımlar, farklılıkların yok sayıldığı bir türdeş millet veya İslâm anlayışıyla daha baştan değişmez "ötekilerini" yaratmaktaydılar. Bu anlamda merkez sağın söyleminden çok politikalarının, siyasal ulus kurgusuna diğer rakip sağ ideolojilere göre çok daha yatkın olduğu söylenebilir. Ama bir kez daha dikkat çekilmesi gereken husus, merkez sağın önünü açtığı süreçlerin siyasal ulus tasavvurunu güçlendirici etkileri olduğudur. Buna karşılık gelebilecek normatif dilden ısrarla uzak durmak, merkez sağın hegemonik konumu açısından yaşamsal gördüğü bir tercihtir.

Erol Güngör

KILIÇ BUĞRA KANAT

Erol Güngör, Türkiye'de milliyetçilik ve muhafazakârlık denildiğinde akla gelen isimlerin arasında ve birçokları içinde başında gelen bir isim. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* kitap dizisinin *Milliyetçilik, Muhafazakârlık* ve *İslâmcılık* sayılarında hakkında yazılanlar göz önüne alındığında Türkiye'de bu yüzyılda farklı kesimlerden insanları etkilemiş ve bu etkisi farklı şekillerde devam edebilen ender düşünce adamlarından biri. Halen, özellikle milliyetçi camiada ismi sıklıkla geçen, hakkında panel ve konferanslar, anısına toplantılar düzenlenen, kitaplar yazılan nadir isimlerden biri. Güngör'ün öğrencisi olmuş veya ölümünden sonra düşüncelerinin takipçiliğini üstlenmeye çalışmış birçok milliyetçi ve muhafazakâr akademisyen ve yazar için genç kaybedilen, bir türlü yeri doldurulamayan cesur ve vicdanlı bir fikir erbabı; onların ilham kaynağı ve rahlesinden geçilen bir hoca. Hakkında kaleme alınan yazılar ve yapılan konuşmaların birçoğu Erol Güngör'ün ya bir insan olarak kişiliğine veya bir aydın olarak Türk düşünce hayatına katkılarını değerlendiriyordu. Ancak Güngör'ü milliyetçi camiada hâlâ bu kadar önemli ve yeri doldurulamaz kılan unsurlardan bir diğeri, bu katkıların yanında, Güngör'ün ölümünün ardından kendisinin ortaya koyduğu düşüncelerinin birçoğunun yarım kalması ve inşa etmeye çalıştığı fikrî yapıda ciddi bir ilerleme kaydedilememesi olmuştur. Erol Güngör'den sonra temsilcisi olduğu kesimler onun cesaretinde ve derinliğinde bir aydın yetiştiremediği gibi Güngör'ün fikirlerinin de birçoğu eleştirel süzgeçten geçirilmek yerine çoğu müzeye kaldırılırcasına yalnız bırakılmıştır. Bu sebeple Güngör'ün sağlığında çoğu zaman kuvvetle hissettiği aydın yalnızlığını ölümünden sonra onun fikirleri aynı yoğunlukla yaşamaya devam etmiştir. Bu kısa yazıda Güngör'den sonra büyük bir oranda öksüz kalan proje ve fikirlere kısaca değineceğiz.

Güngör'den sonra milliyetçi ve muhafazakâr kesimde yeteri kadar üzerin-

Bahsedilen merkez sağ geleneğin ise DP ile şekillendiğini görüyoruz. DP'nin ideolojik olarak Kemalizmle önemli süreklilik gösteren seçkinleri, başlangıçta Kemalizm ve "gelenek" arasında sıkışmışlardı. Gelenek *adına* talep edilenler, rejimin sorgulanamaz rasyonelleri ile çelişebiliyordu. Zaten DP seçkinleri, "gelenek" adına bu talepleri taşıyanların otantik temsil iddialarına da hep kuşkuyla yaklaştılar. Bu sıkışmaya verilen yanıt, Bayar'ın mantığıyla, Atatürkçülüğün muasır medeniyet hedefinin İnönü'yle beraber akim kaldığı ve bitmemiş projenin ancak iktisadi kalkınma yoluyla tamamlanabileceği şeklindedir. Kısacası, apolitik bir ekonomizm hem Kemalist rejimin sınırlarını ihlal etmemenin, hem de "gelenek" adına konuşan otantik temsil iddiası sahiplerini atlayarak, kitlelerle dolaysız bağ kurmanın yolu olarak tercih edildi.

Merkez sağın katı doktrinerliğe şüpheyle yaklaşan çizgisi, yukarıda bahsedilen eklemlenmenin ideolojisinin neden libe-

de durulmayan hususların başında tercüme müessesesi ve özellikle sosyal bilimlerde yabancı yayınların takibi ve Türkçe okuyan okuyucuya takdimi geliyor. Güngör, birçoklarından önce bizzat uğraşarak ve çaba sarf ederek kendi seçtiği yabancı dilde yayınlanan eserleri Türk okuyucusuna sunmaya çalışmıştı. Bu kesimlerde birçok düşünür ve aydının kendi başına yapmak istemediği ve diğer birçoklarının da zaman kaybı olarak gördükleri bir konu olan çeviri işini, hissettiği aydın sorumluluğunun bir neticesi olarak üstlenmeyi kendine iş edindi. Ayrıca birçok eserinde de sürekli bir şekilde bu sorumluluğa değinerek, bir aydından beklenenin sorumluluk bilinciyle sahip olduğu kültürel birikimi halk tabakalarına yayması olduğunu vurguladı (Kurt, 2006: 262). Güngör'ün sosyal bilimlerin farklı disiplinlerine olan hâkimiyeti onun tercüme etmek istediği eserleri bir şekilde bilimsel süzgeçten geçirmesine katkıda bulunurken, Türkçe'ye olan hâkimiyeti yanında aralarında Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce'nin de bulunduğu birçok dili iyi şekilde bilmesi de bu eserleri Türkçe'ye kazandırmasını sağlamıştır. Müjdat Kayayerli'nin sunduğu Güngör'ün çeviri bibliyografyasında farklı sosyal bilim dallarından kitaplar



Erol Güngör, Türk-İslâm sentezci geleneğin kendi içerisinde dönüşümünü de sağlayabilecek önemli figürlerindendi. Genç yaşta ölümü, fikrî olarak kendi kulvarında sergiyebileceği potansiyelleri de bertaraf etti.

(Raymond Aron'un *Sınıf Mücadelesi*; Whitman Rostow'un *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*; John Nef'in *Sanayileşmenin Kültür Temelleri* gibi), felsefe (Kirkegaard'ın *Korku ve Titreyiş* gibi) eserleri ve hatta edebiyat hakkında makaleler (*Bugünkü Rus Edebiyatı* gibi) bulunuyor (Kayayerli, 1998)

ralizm olamadığını da büyük ölçüde açıklar. Sadece liberalizm değil, milliyetçilik de merkez sağı bütünüyle içerememiştir. Gerek DP, gerekse AP'de, parti-içi rekabetin taraflarını tanımlamak için kullanılagelen, "A Takımı, B Takımı", "mutedil, hışımlı" gibi sıfatlar, tam da parti içi gruplaşmaların ideolojik netliğe sahip olamamaları nedeniyle ortaya çıkabilecek müphemlikte isimlendirmelerdir. İdeolojik netliğe en yakın gurubun özellikle AP içerisindeki milliyetçiler oldukları aşikardır. Milliyetçi grubun, Batıcı-kozmopolit çevrelere, Anadoluluk, otantiklik üzerinden kurduğu karşıtlık, yer yer iktisadi çıkar çatışması diline başvursa da, esas bölünmenin kültürel tercihler üzerinden tanımlanmasına devam edilir. Bu anlamda denilebilir ki, Kemalizmin abartılı kültüralizmi, muarızlarının söyleminin çerçevesini de büyük ölçüde şekillendirmiştir.

Türkiye'de sağcılık kavramının özellikle basında ve üniversitelerde görünürlük kazanması, DP'nin karşısında kendisini

Güngör bu anlamda tercümeleri yaptığı dönemlerde yaşadığı tek başınalığı ölümünden sonra da uzun yıllar sürdürdü. Güngör'den sonra her ne kadar yabancı dillerden tercüme eserlerin sayıları ciddi bir artış göstermiş olsa da Türkçe okuyan okuyucuyu yabancı dillerde özellikle sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde ortaya çıkan yeni fikir ve teorilerle tanıştıran çevirmen-aydınların sayısı pek de artmadı. Bu tip tercümeleri farklı kılan husus çevirmen-aydın olarak adlandırdığımız kişilerin yabancı dilde yer alan farklı kültürel birikimlerden seçtiklerini kendi yerel dilinde okuyucusuna takdimidir. Bu tercümeler sıradan çeviriler gibi yabancı dilde yazılan bir eserin Türkçe'ye kazandırılması olarak kalmaz aynı zamanda entelektüel sermayesi olan bir bilimadamının da süzgecinden geçmiş ve üzerinde bir şekilde onun imzası da bulunan bir esere dönüşür. Bir örnek vermek gerekirse Erol Güngör'ün dilimize kazandırdığı ilk eser olan David Krech ve Richard Crutchfield'in kaleme aldığı *Sosyal Psikoloji* o dönemlerde Amerika ve İngiltere'de hızla gelişen sosyal psikoloji disiplinini Türkiye'deki okuyuculara tanıtmak maksadıyla çevrilmiştir. Dahası eser Güngör'ün çevirisinden başka Mümtaz Turhan'ın da takdim yazısıyla Türk okuyucuya sunulmuştur. Bir başka örnekte ise Güngör, Robert B. Downs'ın yayına hazırladığı *Dünyayı Değiştiren Kitaplar* adlı, aralarında Machiavelli'nin Prens'i, Marx'ın *Kapital*'i, Kopernik'in *Gök Kürenin Dönüşleri Üzerine*'si, Newton'un *Principia Mathamatica*'sı ve Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin de bulunduğu 10 kitabın özeti ve analizinden oluşan eseri çevirmiştir. Türk okuyucuya o dönemlerde çoğu'nun Türkçesi olmayan eserleri tanıtma amacı güden bu çeviri de Güngör'ün sorumlu bir aydın kimliğiyle giriştiği çalışmalardandır. Zira kitabın önsözünde de dünya tarihini etkilemiş eserlerin Türkçe'ye çevrilmemiş olmasını bir eksiklik olarak belirttikten sonra bu kitapları geniş kitlelere sunmanın gerekliliğine işaret eder (Güngör, 2005b). Güngör farklı dilleri bilmesi ve sahip olduğu entelektüel sermaye sebebiyle bir çevirmen aydın olarak bu gibi eserlerin çevrilmesi ile milliyetçi kesimlere hocalık yapmıştır. onun ölümünden sonra ise bu kesimde bu tip eserler ve aydınlar çok nadir rastlanan bir fenomen haline gelmiştir.

Güngör'ün ölümünden sonra onun birçoğunu tecrid edilmeyi dahi göze alarak ortaya attığı düşüncelerinin bazıları da geliştirilemeden bırakıldı. Ön-

konumlandırmaya çalışan CHP'nin ideolojik arayışlarıyla yakından ilişkiliydi. 27 Mayıs Anayasası'nın yarattığı ortamda ortaya çıkan gençlik ve sendikal hareketlerin serpilmesi ve özellikle Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) kurulması, hem CHP hem de DP-AP çizgisinde, bu yeni serpilen kesimlere karşı söylem üretme baskısını ortaya çıkardı. Ne var ki, sağcılık ifadesini sahiplenmek, özellikle DP-AP çizgisinin kendi tercihi değildi. Karşıtlarının olumsuz bir içerikle ortaya koydukları bu sıfatın benimsenmesi uzun zaman aldığı gibi, tek başına bütünsel bir açıklayıcılığa hiçbir zaman sahip olamadı. Yine de, bu terimin popüler kullanımda ciddi yaygınlık kazanması için, Ecevit liderliğindeki CHP ve Demirel liderliğindeki AP'nin kitlelere mal olan sağ-sol kutuplaşmasını beklemek gerekecekti. Ancak bu dönemde "sağcıyım" demek, bir tür sahiplenme ve özgüven boyutu içerebildi.

1965 öncesinde Demirel'in, AP'nin ideolojisini tanımlamakta sağ-sol kutuplaş-

celikle Güngör'ün sahip olduğu entelektüel birikime ve cesarete sahip bir aydının ortaya çıkmasının zorluğu ve bunun yanında, milliyetçi camiada Güngör'e karşı duyulan saygı ve hürmet duygusunun onun fikirlerini eleştirme ve değerlendirme girişimlerine üstün gelmesi, Güngör'ün fikirlerinden yeterince yararlanılmasını engelledi. Bu yüzden Güngör'ün ortaya koyduğu teori ve düşüncelerin birçoğu ölümünden sonra statik bir hal aldı ve üzerinden on yıllar geçmesine ve mevcut sosyal ve uluslararası şartların birçoğunun ciddi bir şekilde değişmesine rağmen yeterince güncellenemedi. Güngör'ün sosyal değişim, millî kültür ve milliyetçilik hakkında kaleme aldığı eserlerin birçoğu Soğuk Savaş'ın hâkim olduğu iki kutuplu bir dünyada ve anladığımız şekliyle küreselleşmenin yeni filizlenmeye başladığı bir dönemde, bir nebze de o dönemin sosyal gereklilikleri ve problemlerini dikkate alan sorumlu bir aydın tarafından hazırlanmıştı. Bu düşünceler her ne kadar dile getirildiği zaman ve hatta ilerisi itibariyle milliyetçilik ve sosyal değişim konularında önemli gözlemler ve analizler içeriyor olsa da değişen toplumsal, siyasal ve global konjonktür itibariyle yer yer bazı yeniden değerlendirmeleri gerekli kılıyordu. Dahası bir aydın ve düşünüre saygının onun fikirlerini kayıtsız ve şartsız kabullenmek olmadığı ve tam tersine o fikirlerle doğrudan diyaloğa girerek yer yer eleştirel olabilmenin Erol Güngör'ün fikrî mirasının gelişimi açısından oldukça ehemmiyetli olacağı da kısmen unutuldu. Bu sebeple Erol Güngör, birkaç istisna dışında hitap ettiği kesim tarafından düşünce ve fikirleri yer yer eleştirilecek, yer yer kabul edilecek, yer yer de daha farklı fikirler için bir sıçrama tahtası olarak kullabilecek bir düşünür olmak yerine sadece hürmet ve minnet ile anılması gereken bir hoca olarak ele alındı.

Erol Güngör'ün bu anlamda sahipsiz kalan fikirlerinin başında dışa açılma ve yabancı kültürler ile etkileşim hakkında öne sürdüğü düşünceler geliyor. Güngör, yaşadığı dönemde "çağdaş bir Türk millî kültürü kurmanın gereği ve bunun yolları" üzerinde duruyordu. Dolayısıyla küreselleşme ve Batılılaşma sorunsalına Güngör'ün yaklaşımı, pasif bir savunma durumundan ziyade aktif bir şekilde güçlü ve dirençli bir millî kültür oluşturmaktı. Hızla küreselleşen dünyada Türk millî kültürünü ve kimliğini korumanın nasıl başarılabileceği tartışmasına Güngör'ün önerdiği çözüm sonraki yıllarda unutulup, klasik

masını elverişli bulmadığı ve AP'yi bize özgü şartların ürünü olarak görme anlamındaki merkez sağ eğilimi sahiplendiği görülecekti. 1965 seçimleri öncesinde kendilerini nasıl tanımladıklarına dair soruya verdiği yanıt da bunun göstergesidir: AP'nin yerini "siyasî yelpaze içinde mütalaa etmek doğru olmaz"(dı), çünkü AP, "Türkiye'nin şart ve icaplarına uygun bir politikadan yanaydı."[15] Demirel'in 1990'larda geriye dönük bir değerlendirmesinde, 1965'e kadar Türkiye'de sağ-sol ayrımı değil, "CHP ve ona karşı olanlar" ayrımının olduğunu, CHP'nin aynı yıl ortanın solunda durduklarını ilan etmesiyle birlikte, kendilerinin de sağda olduklarını ilan ettiklerini anımsatır.[16]

1991 yılında yapılan bir söyleşide kendisini nasıl tanımladığı sorusuna Demirel'in verdiği yanıt da ilginçtir: "Biz Türkiye'nin bölünmez bütünlüğünü savunan, milliyetçi, muhafazakâr, çağdaş, kalkınmacı, refahçı, yenilikçi bir görünümü kendimize yakıştırırız."[17] Burada ilginç

milliyetçi ve muhafazakâr yollar izlendi. Özellikle Türkiye'nin neoliberal ekonomiyle tanıştığı ve dünyaya açıldığı yıllar olarak kabul edilen 1980'ler sırasında millî kültürü korumanın en önemli yolu olarak dışa kapanma ve yabancı kültürler ile ilişkilerin asgari derecede tutulması yolu benimsendi. Batılılaşma ve modernleşme karşıtı muhafazakâr yayınların yanında 'Batı'nın teknolojisini alıp kültüründen uzak durmak tarzında mekanik bazı formülasyonlara başvuruldu. Oysaki Güngör bundan yıllar önce Batılılaşma konusunda öne sürülen bu tip yaklaşımlara şöyle cevap veriyordu: "Bugün yapılacak iş Batı medeniyeti için en uygun sansürün veya kontrol mekanizmasının ne olduğunu aramak yerine –ki böyle bir şey zaten mümkün değildir– Türkiye'de sağlam bir millî kültür kurmanın yollarını araştırmaktır. Batı ile –veya herhangi bir yabancı ülke ile– bu derece yakın ve kesif bir münasebete giriştikten sonra, oradan istenilen şeylerle birlikte istenmeyenlerin de gelmesi kadar tabii bir şey olamaz. Üstelik nelerin iyi, nelerin kötü olduğunu kararlaştırmaya kalkmak, ister istemez antidemokratik ve gayri ilmi yolların denenmesini gerektirir. Önemli olan yerli kültürün bunlarla kolayca yer değiştirecek şekilde zayıf kalmasını önlemektir" (Güngör, 2003: 46). Bu gibi Güngör'ün özellikle başka medeniyetler ile ilişkileri artırıp onlara mündemiç olma fikri ve Türk millî kültürünün gelişmesi için önerdiği diğer girişimlerin içi onun ölümünden sonra yeterince doldurulamadı. Güngör'ün yıllar öncesinde ortaya koyduğu ve Batı ile olan ilişkimizi daha geniş olarak inceleyen yaklaşımı aslında bugün neredeyse tamamen unutuldu. Güngör bir yandan bu ilişkileri bir medeniyet yarışına dönüştürmenin ne kadar hatalı olduğunu ifade ederken bir yandan da bu etkileşimin millî kültür için ne gibi katkılarda bulunabileceğini işaret ediyordu. Yine onun ifadesiyle "Millî kültürün gelişmesinde Batı ile olan münasebetlerin kısılmasına değil genişlemesine ihtiyaç vardır... Kültürler alışverişle zenginleşir, izole kalan kültürler kısırlaşır. Batı kültürü ile temaslar bize büyük fayda sağlayabilir" (Güngör, 2005a, 155-156). Artık küreselleşmenin bir kaçınılmazlık olduğu anlaşılıp özellikle Avrupa Birliği gibi tartışmalar daha sık yaşandıkça mevcut formülasyonların çoğunun modası geçmiş olduğu ve milliyetçi camianın fikir bazında bu gibi meseleleri tartışırken kullandığı kelimelerin ve fikir yapısının mevcut siyasî sistemde yetersiz kaldığı

olan, Menderes, Özal ve bugün de Recep Tayyip Erdoğan'ın aynı tanıma rahatlıkla imza atabileceği gerçeğidir. Sözgelimi, Recep Tayyip Erdoğan'ın aşağıdaki sözleri, bugün merkez sağa talip olan AKP'nin, muhafazakâr modernleşmeye, DP-AP geleneğini anımsatır bir tarzda sahip çıktığının bir göstergesi olarak alınabilir: "Toplumun küçümsenemeyecek bir kesimi, geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektedir."[18] Unutulmaması gereken nokta, Soğuk Savaş boyunca, milliyetçilik, Demirelcilik, Millî Görüşçülük, Türkeşçilik, Erbakancılık, İslâmcılık, Türkçülük gibi pek çok terimin yaygın biçimde dolaşımda olduğu ve sağcılıkla eş anlamlı olarak kullanılabildiği gibi, onu eleştirmek, yadsımak için de sahiplenilebildiğidir.

Özellikle Millî Görüş çizgisinin, "millî" ifadesinden de anlaşılabileceği gibi, sağ ve sol ideolojileri aynı anda gayrı-millî ve



Türk-İslâm sentezi. Aydınlar Ocağı'nın önemli girişimleriyle ete-kemiğe büründürüldü. Edebiyattan tarihe, iktisattan sosyolojiye Türk-İslâm sentezci fikriyatın tedavüle sokulmasında öne çıkan milliyetçi-muhafazakâr entelijansiya bir anlamda cumhuriyetçi-muhafazakâr elitten icazet talep ediyordu.

daha açık ortaya çıkıyor. Her ne kadar son yıllarda özellikle Türk Ocakları çevresinde bu konuda ciddi çalışmalar yapılıyor olsa da (Bkz. Erol Güngör anısına Selçuk Üniversitesi ve Türk Ocakları'nın ortak düzenlediği "Millî Kültürler ve Küreselleşme Konferansı," Selçuk Üniversitesi, Konya 1997) henüz bu tartışma Güngör'ün istediği ve arzu ettiği ve dahası zamanın gelişmelerine uygun bir şekilde gelişemedi. Ve dahası son yıllarda Türkiye'de en sık yaşanan tartışma olan Avrupa Birliği ile ilişkiler ve Avrupa Birliği ve diğer bölgesel oluşumlarda Türkiye'nin bulunması gereken konum ile birlikte yükselen kimlik tartışmalarında daha yaratıcı çözüm önerileri getirilemedi. Bugün hâlâ Güngör'ün başarısız olacağını seneler önce iddia ettiği ve şimdiye kadar oldukça da başarısız kalmış formülasyonlardan bahsediliyorsa bu Gün-

gayrı-dinî ilan etmesi ve ithal ideolojiler olarak yadsınması da altı çizilmesi gereken bir noktadır. Millî Görüş'ün bir dönem sosyal adaletçi kavramlarla İslâmcılık arasında bağlar kurmaya çalışması; Erbakan'ın Demirel ve daha sonra Özal gibi liderleri de, "renksiz kokusuz sağcılar veya liberaller" diyerek eleştirmesi de, bu cenahın merkez sağla aralarında ciddi bir fark görme eğilimini güçlendirdi. Yine Millî Görüş, MHP'de temsil edilen milliyetçilerden daha açık ve yoğun biçimde, merkez sağın büyük kent ve uluslararası iktisadî çıkarların savunuculuğunu yaptığı eleştirisini gündeme taşıdı. Aynı çizginin, daha çok kent yoksulları arasında kök salma uğraşındaki RP'de de sahiplenilmesiyle, solun gerilediği bir ortamda sosyal adaletçi taleplerin gündeme getirilmesi ve "yozlaşmış" merkez sağ partilerden açıkça mesafe alınması da, seçim başarılarında etkili olmuştur. Böylece Millî Görüş'ün sağ ve Sol'dan farklı millî kadrolara, millî görüşe sahip olduğu iddiası, merkez sağ ve solun

gör'ün yeterince anlaşılamaması ile birlikte birçok milliyetçi ve muhafazakâr yazarın kolaycılığa kaçmaya çalışması ile açıklanabilir.

Bütün bunların yanında küreselleşmenin daha da hız verdiği demokrasi ve insan hakları gibi değerlerin dünyadaki dağılımı ve bunlar hakkında milliyetçilerin alması gereken tutum konusunda da Güngör'ün önerdiği düşünceleri ölümünden sonra yeterince tartışılamadı. Bunların başında demokrasi kavramı, milliyetçilik ve demokrasi ilişkisi hakkında Güngör'ün öne sürdüğü fikirler geliyor. Güngör'e göre demokrasi ve fikir ve vicdan özgürlüğü milliyetçilik düşüncesinin olmazsa olmaz şartlarından birini oluşturur. *Dünden-Bugüne* adlı makaleler toplamında Güngör bu düşüncesini şu sözlerle ifade eder: "Milliyetçiliği bütün teferruatıyla nizamlara bağlanmış yekpare bir sistem haline getirmek onun temel prensiplerine aykırı olacaktır. Milliyetçilik halka dayanan bir hareket olduğu için millî iradeye azamî serbestlik tanımak, yani demokratik olmak zorundadır. Fikir hürriyetine imkân vermeyen bir milliyetçilik düşünülemez" (Güngör, 2005a, 141). Dolayısıyla Güngör, fikir ve vicdan serbestisini milliyetçilik için, bugün birçok muhafazakâr milliyetçi çevrenin sandığı gibi bir tehdit değil aksine millî iradenin tecelli edebilmesi için bir önkoşul saymaktadır. Zeynep Çağlayan'ın ifadesiyle Güngör, otoriter eğilimler gösteren, halkın hür iradesini dışlayan, homojenleştirici, yasakçı bir milliyetçilik anlayışını reddeder. Çünkü böyle bir yaklaşım milliyetçiliğin özüne aykırıdır (Çağlayan, 2006: 302). Her ne kadar Tanıl Bora'nın (2006) da ifade ettiği gibi 12 Eylül hakkındaki fikirleri klasik muhafazakâr çizgide olsa da demokrasi ve milliyetçilik ilişkisi üzerine ifade ettikleri daha sonra irdelenebilecek unsurlar arasında yer alıyordu. Güngör bu ilişkinin niteliği ve Türkiye gibi demokratikleşme sancıları yaşayan ülkelerde bu iki olgunun etkileşimi hakkında yeteri kadar derin değerlendirmelerde bulunmamış dahi olsa bu meselenin onun ölümünden sonra tamamen rafa kaldırılması büyük bir kayıp olmuştur. Güngör'ün kendi bulunduğu cenahta oldukça cesaretle ifade ettiği bu fikirleri ve savunduğu değerleri savunabilecek kadar cesur ve onun kadar entelektüel ve siyasî sermayesi bulunan aydınlar yetiştirememesi milliyetçi ve muhafazakâr camianın Erol Güngör'e duyduğu özlemin temel sebeplerinden biridir. Çoğu tabu haline

tarihlerinin en yoğun krizinde olduğu bir dönemde, bu harekete ciddi destek sağlamıştır. Yine AKP'nin, merkez sağ ve sol'un en ağır yenilgiyi yaşadığı 2002 seçiminde iktidara gelmesi de aynı tükeniş sürecinden istifade etmeye devam edildiğinin göstergesidir.

12 Eylül 1980'den sonra Özal'ın Soğuk Savaş'ın dört eğilimini birleştirme iddiasıyla, özellikle daha önce merkez sola yakın duran kentli çevreleri ANAP'a çekme başarısı, bu partinin Yeni Sağ ideolojiden yana olan açık tercihinin yadsınması olarak görülmemelidir. Tam tersine söz konusu olan, yeni seçmen kitlelerini, orta-sınıfları öne çıkaran bu Yeni Sağ söyleme eklemleme başarısıdır. Aslında ANAP hiçbir zaman, merkez soldan unsurların da içinde yer alabildiği dört eğilimli bir parti olmadı. Yapılan, sol geleneklerden gelen, daha sonra medya ve iş dünyasında saygın yer edinenlere parti vitrininde yer açılmasından ibaretti. Özal'ın, merkez solun ideolojik prestijini bitirmek anla-

gelen düşünceleri sarsacak entelektüel birikim ve yeni öneriler sunabilecek yaratıcı düşünce Erol Güngör'den sonra yerini büyük ölçüde statükoya ve savunma merkezli bir düşünce sistemine bırakmıştır.

Erol Güngör'ün fikir ve projelerinin bu denli yarıda kalmasına sebep olan cesaret ve entelektüel birikim eksikliği ise, onların milliyetçi ve muhafazakâr gençler arasında yayılmasını önleyen de Güngör'ü genelde ikincil kaynaklar vasıtasıyla öğrenmeleri ve genelde yerleşmiş kanılarına bir nevi entelektüel destek aradıklarında dönüp Güngör'den onlar için gerekli olan parçaları almalarıdır. Slavoj Zizek yaptığı film analizleri ve ortaya attığı film teorileri hakkında konuşurken bazı filmleri aslında hiç izlemediğini ve filmler hakkında okuduğu yazılar sonrasında film hakkında teoriler ortaya attığını itiraf eder. Zizek ortaya attığı teoriler ve yazdığı yazılar sonrasında da dönüp hiçbir zaman filmi izleme gereği duymadığını zira filmi izlediği anda aslında ortaya koyduğu teorilerin ve yaptığı analizlerin bir kısmının filmle yakından uzaktan ilgisi olmadığını öğreneceğini ve dahası aklındaki teorinin de çökebileceğini ifade eder. Onun için filmle ilgili okudukları ve dinledikleri bazı fikirler ortaya koymasına yetmektedir. Türkiye'de özellikle milliyetçi ve muhafazakâr kesimde genç okuyucunun Erol Güngör'le kurmuş olduğu ilişki de aslında bu ikinci kaynak ve duyumlara aşırı güveni andırır. Güngör'ün cesaretle ortaya koyduğu ve çoğu zaman onun sıradan milliyetçi ve muhafazakâr düşünce içinde tecridine yol açan fikirleri çoğu zaman ihmal edilip tozlu kitap sayfalarında saklı kalmakta ve Erol Güngör ismi günümüzün statüko kokan fikirleri için dayanak olarak anılmaktadır. Her şeyden önce bilinmesi ve hatırlanması gereken Erol Güngör'ün bir düşünür ve düşünülüp tartışılması ve değerlendirilmesini istediği fikirler ortaya koyan bir entelektüel olduğudur. Yaşadığı zaman itibariyle ortaya koyduğu düşünceler eğer sonraki nesiller tarafından yeterince güncellenip yorumlanmazsa bundan sonraki yıllar için müzelik birer anı ve anektod olarak kalacaktır. Bugün Güngör'ün anısına düzenlenen konferansların içeriğinin onunla ilgili birkaç hatıranın anlatılacağı bir yıldönümü toplantısına dönüşmemesi isteniyorsa bir bilim adamına yaraşır şekilde fikirlerinin tartışılması ve Erol Güngör'ün düşüncelerinin yeniden irdelenmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir. ❐

mında uzun yıllardır savunageldiği bir misyonu vardı. Onun, "24 Ocak kararlarıyla Marksistleri mağlup ettik. Yıllar yılı 24 Ocak kararlarına alternatif aradılar. Hâlâ arıyorlar. Bulamayacaklardır." sözleri tam da bu ideolojik mücadelede, küresel kapitalizmin önünü açan Yeni Sağ'ın araçlarından bilinçli olarak istifade ettiğinin göstergesidir.[19]

Özal'ın, sağcılık kavramının Soğuk Savaş'a özgü olumsuz imisından uzak durmak için zaman zaman Modern Sağ gibi ifadeler kullandığı; ama neo-liberal, liberal veya Yeni Sağ türünden kavramları çekici bulmadığı vurgulanmalıdır. Özal'ın bu konuda tutarlı bir çizgisi olmamakla beraber, en fazla başvurduğu tanımlama biçimi aşağıdaki demecinde gözlenebilir: "Partimiz Milliyetçi-Muhafazakârdır. Liberalizm bir ekonomik sistemdir. Bizde de öyle bir grup yoktur."[20] Aslında 1987 senesinde partisinin milliyetçi muhafazakâr kimliğini daha net vurgulayabilen Özal'ın bu rahatlığa, 1983'te, yani merkez

sağı, Yeni Sağ değerler ekseninde yeniden inşaya giriştiği süreçte sahip olması güçtü. Özal'ın yukarıdaki alıntıdaki tahrifatı, yani liberalizmi bir iktisadi sisteme indirgeme eğilimi, daha önce vurguladığımız gibi, Türkiye sağında son derece yaygın bir eğilimdir.

Yeni Sağ'ın siyasal liberalizmi olumsuzlayan bakiyesi de, Özal'ın bu vurguyu daha rahatça yapabilmesi imkânını doğurmuştur. Özal'ın ve ANAP önde gelenlerinin, ABD Yeni Sağcılarının liberalizme dair kuşkucu tavırlarını aynen sahiplenmeleri ve Türkiye'de sıklıkla bunlara göndermede bulunmaları da ilginçtir. Sözgelimi Yusuf Bozkurt Özal'ın, "Biz açıkça muhafazakâr bir partiyiz. Liberal değiliz. Bu kelimeyi yanlış kullanıyorlar. Liberalizm dışarıda her çeşit ahlâki şeye açıklık demektir. Biz muhafazakârız. Millî, ahlâki değerlere bağlıyız," sözleri, tam da ABD'deki muadillerinin kullandığı dildir.[21] Zaten Özal'ın burada kullandığı "dışarıda" ifadesiyle gönderme yaptığı ülke de ABD'dir.

Buna rağmen ANAP'ta bir "liberal kanatın" varlığı basında sürekli olarak gündeme geliyordu. Hatta ANAP'taki parti içi mücadelenin taraflarının milliyetçi, muhafazakâr ve liberal kavramlarıyla tanımlanması, sıklıkla rastlanan bir durumdu. Aslında liberal denilen kesim, bu siyasal pozisyonlarına dair bir doktrin veya program ortaya koymuş değildi. Bunlar için en uygun ifade "Batıcı Kanat" olsa gerektir. Liberal kavramının 80'li yıllarda kazandığı kısmi itibar, bu kesimin zaman zaman bu ifadeyi kendileri için kullanmalarını getirmişse de, bu kullanımın daha çok basın ve üniversite kaynaklı olduğu da açıktır. Unutulmaması gereken, sadece ANAP'taki rakiplerinin değil; MHP ve RP'de ortaya çıkan siyasal geleneklerin de bu gurup için liberal tanımlamasını olumsuzlayıcı bir içerikle kullanmaya devam etmeleridir. Özal'ın parti içinde ağırlığa sahip milliyetçi, muhafazakâr kanatlar karşısında "liberal" kanadı himaye etmesi ve sözgelimi, kabinelerinde daha fazla ağırlık vermesi de merkez sağın "gevşek koalisyonlar kotarma" tarihini iyi kavradığını gösterir. Bu kayırma, kimileyin kendisinin de söylediği, "liberal veya muhafazakâr yanının ağır basmasıyla" ilişkili bir kimlik tercihi değildir.[22] Özal, AP tarihine göndermede bulunarak, Batıcı veya milliyetçi kanatların birisinin tasfiyesinin çok ciddi sonuçlar doğurduğunu her fırsatta anımsatır.[23]

ANAP'ın Mesut Yılmaz'lı yılları, Özal'ın yukarıdaki uyarılarına rağmen, "Muhafazakâr Kanat"ın tasfiye edilmesi ve kentli yerleşik çıkar çevrelerine (Batıcı Kanat?) daha fazla ağırlık verilmesi sonucunu getirdi. Merkez sağ, Soğuk Savaş'a özgü muhafazakâr modernleşme anlayışı ekseninde oluşturduğu, "Çevre'yi Merkez'e" eklemleme vaadi etrafındaki indandırıcılığını yitirdi. Aynı hatanın Çiller'li DYP tarafından da tekrarlandığı görülecekti. Çiller'in devlet içerisindeki, her türlü demokratik değişime dirençli milliyetçi kesime ciddi destek vermesiyle, DYP statükocu, hantal bir parti görünüme büründü.

SAĞ'IN ONTOLOJİK KRİZ KARŞISINDAKİ ÇARESİZLİĞİ VE AKP'NİN MERKEZ SAĞ'I FETHETME HAMLESİ

Sadece Türkiye'nin iç gelişmelerine indirgenemeyecek, küresel süreçlerle de yakından ilişkili bir dizi nedenden dolayı, merkez sağ ve merkez sol, modernist iyimserliğin altın çağı olan '60'lı, '70'li yıllardaki inandırıcılıklarını yitirmekteydiler. Yine küresel süreçlerle eşanlı olarak dinselliğin ve (siyasal) İslâmcılığın yükselmesi ve 1980'lerin sonundan, '90'ların sonuna kadar kendi içerisinde yoğun bir hegemonik pozisyon üretme mücadelesine girişebilmesi de, bahsedilen modernist iyimserliğin iflasıyla yakından ilişkilidir. Bu dönemde Soğuk Savaş döneminde şekillenen merkez sağın, özellikle kentli



Bülent Arınç ve Recep Tayyip Erdoğan. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kuruluş sürecindeki lider adaylarından ikisi. İkisi de Millî Görüş tecrübesinden geliyordu. İkisi de "hitabet karizmasına" ve bir "dobralık" imgesine sahipti. Neticede Tayyip Erdoğan'ın 'toplam' karizması, sistemin güç odaklarıyla uyuşabilirliği ve dayandığı örgütsel ağın etkinliği ağır bastı.

topluluklar açısından bir tutunum ideolojisi yaratamaması; yani ontolojik imkânlarının son derece sınırlı olmasının altı çizilmelidir. Refah toplumlarına özgü kurallı bir kapitalizmi hiç deneyimlememiş Türkiye toplumunun anarşizan kapitalizme savrulma sürecinin, tarihinin en yoğun iç-dış göç ve iç savaş koşullarında gerçekleşmesinin derinleştirdiği bir varoluş krizinden bahsediyoruz.

Bu durum, AKP'nin İslâmi muhafazakârlığının omurgası haline getirerek merkez sağı yeniden tanımlama hamlesine girişmesi için gerekli koşulları doğurmuştur. Küreselleşme sürecinin kimlikleri göreceleştirme etkileri karşısında tutunum sunabilme ve özellikle kitlesel korku üretim mekanizmaları aracılığıyla pompalanan ölüm ve bitimlilik gibi ontolojik alanla ilintili gerçeklerle giderek daha yoğun yüzleşme zorunluluğuyla baş edebilecek anlam haritaları sağlamak bakımından dinselliğin, merkez sağ ve milliyetçi gelenekler karşısındaki avantajları açıktır.[74]

AKP'nin, İslâmi muhafazakâr bir içerikle tanımlayarak merkez sağı yeniden şekillendirme hamlesi, Soğuk Savaş dönemi ve sonrasında; merkez sağın ve milliyetçi geleneğin, ideolojik nedenlerle asla başvuramayacakları bir girişimdi. Burada Türkiye'ye özgü, nadiren rastlanan bir durum ortaya çıkıyor: Kemalist modernleşme, Türkiye'de merkez sağ ve milliyetçi geleneklerde de son derece belirleyici olmuştur. Merkez sağ liderlere baktığımızda bunların Batıcı, laik seçkinlerden çok farklı figürler olmadığını görüyoruz. Özal'la beraber merkez sağ liderlerde Müslüman kimlik daha da belirgin hale geldi. Yine de Özal, daha önce vurgulandığı gibi, partisi içinde Batıcı-laik (kimilerine göre liberal) ve milliyetçi, muhafazakâr kanatlar arasında hep denge siyaseti izledi ve kritik anlarda sayıca azınlıkta olan Batıcı-laik kesimi destekledi. Bu anlamda merkez sağ geleneği çok fazla bozmamış oldu. Türkiye'de sıradışı görünen, Kemalistlerin zaman zaman yoğun siyasal

rekabete tutuştukları merkez sağdaki siyasal rakiplerini bile bu denli belirlemiş olmalarıdır.

Bu anlamda, dini muhafazakâr içerikle tanımlamayı ve popülerleştirmeyi başarmış sağ projelerin toplumlarında daha fazla kökleşebildikleri bir "Küresel Durum" yaşandığının altını çizmeliyiz. AKP'nin kendisini post-İslâmcı bir parti olarak görmesi ve ideolojisini muhafazakâr demokrat olarak biçimlendirme çabası, İslâmcılığı muhafazakâr bir içerikle tanımlama tercihleriyle çelişen bir yönelim değildir. Bu anlamda AKP, sağ cenahtaki diğer geleneklerden çok daha muhafazakâr bir partidir. Yine tam da bu nedenle, öncüllerinden çok daha güçlü bir merkez sağ parti olma potansiyeline sahiptir. Çünkü, sağın en temel iddası olanı "sessiz muhafazakâr/Müslüman kitlenin" otantik temsili iddiasında ciddi bir ikna başarısı elde etmiş görünmektedir.

AKP'lilerin, RP geleneğinin hem sağı hem solu reddeden Millî Görüşçü çizgisinden farklı olarak, merkez sağı daha açıkça sahiplendikleri bir gerçektir. AKP'ye Avrupa Parlamentosu'nda hem liberal hem de sosyal demokrat gruplara katılma çağrısı yapıldığı halde; merkez sağ gruba katılma kararını vermeleri tesadüfi değildir. Yine AKP, RP'nin iktisadi söyleminde rastlanan ve oldukça eklektik görünen kalkınmacı, Üçüncü Dünyacı tınılara sahip vurguları tamamen terk etmiştir. Bu anlamda, DP'den bu yana merkez sağın; dünyanın egemen siyasî ve iktisadi yapılarının yanında konumlanarak, Türkiye'yi bunlara entegre etme tercihi, AKP tarafından aynen devralınmış; hatta bu tercihlerin 'sessiz muhafazakâr/Müslüman kitlelerin'de tercihi haline getirilmesi imkânında belirginleşen hegemonik bir avantaj da elde edilmiştir.

AKP'nin bahsedilen avantajları karşısında merkez sağ, milliyetçi gelenek ve merkez solun ciddi bir yokoluş endişesine sürüklenmeleriyle, aralarındaki ideolojik farklılıkların kimi meselelerde hızla eridiği, bir benzeşme sürecine girmeleri de anlamlıdır. Denilebilir ki, bu gelenekler hızla reaksiyonerlik vagonuna atlayarak benzeşirken; bu benzeşme sürecine en fazla direnç gösteren alan, din konusundaki tavırlarında belirginleşmektedir. Sahiden de sağın "sol"la rekabetinde, sağın hallerinden 'sol'un halleri olmaya veya onlarla kaynaşmaya en dirençli hal, din olarak öne çıkıyor. "Muhafazakâr cumhuriyetçilik," "ulusalcılık/milliyetçilik," bu halleşmenin kavramsal düzlemde ortaya çıkan yansımaları olabilirken, din üzerinden böylesi bir yakınlaşmanın ortaya çıkması, son derece güç görünüyor.

Eski Aydınlar Ocağı başkanlarından Prof. Süleyman Yalçın'ın, "Sol da İslâm temelinde bizimle birleşirse sağ-sol diye bir şey kalmaz," derken dikkati çektiği durum budur aslında.[25] Kemalizmin abartılı bir kültüralizm olması, siyasal rekabetin en hassas, değişmez bölünmesinin din üzerinden tanımlanmasını getirdi. Böylece bir Kemalist, solu tanımlayan pek çok değerden uzaklaşırken, dinin denetim altında tutulmasıyla eş anlamlı gördüğü otoriter laiklik anlayışından uzaklaşmayı, kimliğinin bütünüyle reddiyesi olarak görebiliyor. Bu da Soğuk Savaş boyunca Kemalistler ve siyasal rakipleri arasındaki farkların, görmek veya göstermek istedikleri kadar çok olmadığını; en yakıcı farkın dinin ve laikliğin yorunlamlanmasında ortaya çıktığını gösteriyor.

SONUÇ

Bobbio'dan devralınan ve bizim kimi eklemelerde bulunduğumuz sağcılıkla ilgili tanımlar ekseninde Türkiye sağına baktığımızda, hangi genel değerlendirmelerde bulunulabilir? Türkiye'de Soğuk Savaş, özellikle merkez sağ açısından, "Hürriyetçi Kamp"ın siyasî ve iktisadi tezlerinin içselleştirilmesi ve yerlileştirilerek kitlesellik kazandırılması anlamında bir dün-

yakınlaşma/Batılılaşma/benzeşme tecrübesi yarattı. Fakat Soğuk Savaş'ın abartılı siyasal kutuplaşması ekseninde, iktisadi tezler ikinci planda kaldılar. Kapitalist bir düzenden yana olmak, bununla örtüşen insan doğası anlayışı, bireycilik, tüketimin kışkırtılması gibi boyutlar, reel sosyalizmin yenilgiye uğratılması ve sağcılar tarafından bir bakıma mecburen katlanılmış refah devletinin tasfiye edilmesi sürecinde öne çıkabildi. Türkiye sağı, küresel kapitalizmin kurum ve değerlerini, neoliberalizmi, Batı'yla eşanlı olarak sahiplendi ve popülerleştirme yoluna gitti.

Özellikle merkez sağ, dünyanın siyasal ve iktisadi egemenleriyle beraber hareket etme tercihini, bu dönemde de açıkça sahiplendi. 1970'lerde Üçüncü Dünyacı tınılara veya üçüncü yolcu iddialara sahip görünen sağın kimi bileşenleri de bu bakiyelerinden, yukarıda bahsedilen ideolojik hegemonyanın tesiriyle hızla uzaklaştılar. Artık, "ne kapitalist, ne sosyalist üçüncü yol" şiarına dayanan tezlerin savunulmasına şahit olunmuyordu. Radikal İslâmcılığın 1985-1997 arasındaki kısa baharı da, kalıcı ve inandırıcı olabilecek ideolojik söylemler üreterek farklılaşmayı başaramadı.

Giriş bölümünde, sağın hem ilahi-dinsel, hem de doğallaştırıcı/otantikleştirici kimi tezlerle, aslında belirli bir tarihselliğin ürünü olan bir nizam anlayışını mutlaklaştırmasıyla, soldan farklılaştığını iddia etmiştik. Merkez sağın Kemalizmden fazlaca etkilenmiş pratiği içerisinde, kapitalizmin ilahi/dinsel kavramlar üzerinden meşrulaştırılmasında fazla yol alamadığını da savunmuştuk. Özal'dan Erdoğan'a ise, ilahi-dinsel ve doğal meşrulaştırım biçimleri arasında ciddi bir kaynaşma yaratıldığını; her iki alanın da yoğun biçimde ve özdeşlik kurularak devreye sokulduğunu görüyoruz. Başka bir ifadeyle, İslâm'ın muhafazakâr bir içerikle yeniden tanımlanarak, kapitalizmi doğallaştırıcı, otantikleştirici bir işlev kazandığını görüyoruz. AKP'nin yeniden tanımlamaya giriştiği merkez sağ, ontolojik kriz karşısındaki çaresizliğini din üzerinden aşmaya girişiyor ve bu süreç AKP'ye şimdilik ciddi bir toplumsallaşma avantajı sağlamış görünüyor.

Bu noktada AKP'nin İslâmı yeniden içeriklendirme çabaları ve küresel kapitalizmin derinleşmesiyle, kimi uygarlıkçı veya kültürcü "alternatif" projelerin cazibe kazanması arasında da benzerlikler olduğu iddia edilebilir. Arif Dirlik, Doğu Asya toplumlarında Konfüçyanizmin yeniden değer kazanması ve yorumlanmasına bu açıdan bakmayı öneriyor: "Belki de yeni kültürel durumun en dramatik örneği, son on yılda Doğu Asya toplumlarında Konfüçyanizmin kapitalist değerlerle uyumlu olarak yeniden yorumlanmasıdır. Bu, Konfüçyanizmin tarihsel olarak kapitalizme engel olduğuna dair uzun süren inancın tersine çevrilmesiydi."[26] Özal'dan bugüne merkez sağ, küresel kapitalizmin toplumda kök salmış İslâmî değerler üzerinden otantikleştirilmesi/doğallaştırılması sürecine hız vermiş görünüyor. Bunun dünyada egemen "nizam"ın toplumsallaşması hedefi taşıdığı ve bu nizama içkin eşitsizliklerin ve sınırlı, indirgemeci özgürlük anlayışının, merkez sağ tarafından aynen sahiplenildiği bir "küresel durum"un söz konusu olduğu açıktır. Bunlara karşıtlık üzerinden kendisini kurgulayan bir sol anlayış da en azından rakibi kadar yerel ve yine en azından rakibi kadar "küre-yereldir..."

Son olarak tekrar vurgulanması gereken bir nokta var: Sağcılık kavramı, Türkiye'de açıklayıcılığa sahip olmayan, ithal bir kavram değildir. Kavramın ortaya çıkışı, sahiplenilme biçimleri; bunlarda zamanla ortaya çıkan değişimlere dikkatle bakılması; hem Avrupa-merkezciliği evrensellik olarak gören; hem de biz bize benzeriz diyerek benzerlik ölçütünü reddeden tahriflerden bağımsızlaşmayı getirebilecektir. Avrupa'da da, sağın çok fark-

lı bağlamlarda, modern ve geleneksel arasında son derece melez kaynaşmalar ürettiği unutulmamalıdır. Bunun Türkiye'de de bu şekilde gerçekleştiğini düşünmek, benzerliği kabul etmek anlamına gelir. Ama tam da sürecin "nasıl" gerçekleştiğine dair inandırıcı yanıtlar üretme çabası, Türkiye özgülüğünün kavranması için elzemdir. Bu yazıda da yapılmak istenenen budur. ☐

DİPNOTLAR

1 Norberto Bobbio, *Sol ve Sağ, Bir Politik Ayrımın Anlamı*, Ankara, Dost Yayınları, (Çeviren, Zuhal Yılmaz), 1999, s. 124.

2 *A.g.y.*

3 *A.g.e.*, özellikle "İkili Hâlâ Yaşıyor" başlıklı bölüm, s. 74-82.

4 Tanıl Bora, "Adnan Menderes", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cilt 7, Liberalizm*, (ed.) Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 482-507; 486. 1945 yılında Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu görüşmeleri sırasında Menderes'in kanun taslağını, "Bunlar nasyonel sosyalist rejimin İskan, Toprak Kanunu olan Erbhof kanunundan aynen iktibas olunmuş düşünce ve hükümlerdir..." diyerek eleştirmesi bunlara bir başka örnektir. *A.g.y.*

5 Özer Şahingiray *Celal Bayar'ın Seçim Konuşmalarındaki Söylev ve Demeçleri; 1946-1950-1954*, Ankara, İş Bankası Yayınları, s. 61.

6 *A.g.e.*, s. 15.

7 Celal Bayar, *Başvekilim Adnan Menderes*, (Derleyen: İsmet Bozdağ), İstanbul, Baha Matbaası, s. 12.

8 Cem Eroğul, *Demokrat Parti, Tarihi ve İdeolojisi*, Ankara Ü. S.B.F Yayınları, s. 102.

9 Şevket Süreyya Aydemir, *Menderes'in Dramı? 1889-1960*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1969, s. 222.

10 Bahsettiğimiz küçük burjuvazi kaynaklı antikomünizm, mülk sahiplerinin (sözgelimi İstanbul'da yoğunlaşan çıkarların) sürüklediği bir antikomünizmden çok, 'seküler milliyetçi' Kemalistlerin ve milliyetçiliklerinin önemli bir itici gücünü 'Fatih-Harbiye' karşıtlığına oturtan veya böyle dışa vuran yeni kuşağın taşıyıcılıklarını yaptıkları antikomünizmdi. Peyami Safa'nın Fatih semtini 'biz'le özdeşleştirirken, Harbiye'yi, 'bize rağmen' varolan kozmopolit, gayrı-millî unsurların semti olarak işlediği popüler romanı, *Fatih-Harbiye*, bahsedilen kültür uçurumunu yansıtması açısından uygun bir metafor olabilir.

11 Kemal Karpat, *Turkey's Politics*, Princeton University Press, 1959, s. 253.

12 DP kurucularından Samet Ağaoğlu'nun, İnönü'nün 1945 sonrasında neden bazı ciddi reformlar yapmak zorunda kaldığına dair, isabetlilik payı olan görüşlerinin en son cümlesi, Ağaoğlu'nun en önemli figürlerinden olduğu DP elitinin antikomünizmlerine dair de ipuçları barındırmaktadır: " (İnönü) böyle yapmadığı takdirde açıkça görüyordu ki bu temizliğe halk girişebilir, bu ise yalnız Tek Parti yöneticilerini değil, *bütün asker-sivil bürokrasiyi toptan yıkarak yerine bir sınıf hâkimiyetinin gelip oturmasına yol açabilirdi.*" Samet Ağaoğlu., *Demokrat Parti'nin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri: Bir Soru*, Baha Matbaası, 1972, s. 47.

13 Muhafazakâr modernleşme kavramının Türkiye sağı içindeki önemini anlamak için son derece yararlı bir makale için bkz. Tanel Demirel, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık*, (ed.) Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 218-238.

14 Tanıl Bora, *Türk Sağı'nın Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, Birikim Yayınları, 1998. Bora, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılığı üç ayrı siyasal ve ideolojik pozisyonlar olmaktan ziyade "haller" olarak anlamayı öneriyor. *A.g.e.*, s. 7-8.

15 Aktaran Tanel Demirel, *Adalet Partisi, İdeoloji ve Politika*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 338.

16 *A.g.y.*

17 Hıdır Göktaş ve Ruşen Çakır, *Vatan, Millet, Pragmatizm-Türk Sağında İdeoloji ve Politika, Röportaj* (İstanbul: Metis, 1991), s. 15.

18 Recep Tayyip Erdoğan'ın "Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu"ndaki açılış konuşması, 10-11 Ocak 2004, AK Parti Siyasî ve Hukuki İşler Başkanlığı'nca Yayımlanmıştır. (Tarihsiz), 7-17; s. 12.

19 Turgut Özal, *Tercüman*, 4 Ekim 1983.

20 Turgut Özal, *Tercüman*, 25 Ocak 1987.

21 Aktaran Ayhan Songar, *Tercüman*, 27 Aralık 1987.

22 Özal'ın Muzır Neşriyat Yasası'nın hazırlanmasında muhafazakâr milletvekillerine arka çıkması üzerine, gazeteci Mehmet Barlas'ın kendisine sorduğu, "Bu yasa liberal tavırlarınızla çelişmiyor mu?" sorusuna verdiği, "Orada bizim muhafazakârlık yanımız ağır bastı gali-

ba... Toplumda rey olarak hitap ettiğimiz muhafazakâr kitleler etkili oldu. Amerika'da da bu tür çelişkiler yok mu?" yanıtını verecekti. Mehmet Barlas, *Turgut Özal'ın Anıları*, İstanbul, Sabah Yayınları, 1994, s. 94.

23 Sözgelimi, 1968'de AP'nin milliyetçileri tasfiye etmesi, Özal'a göre büyük bir hataydı: "Dengeyi koruyacağız... Eski AP'nin 1968'de düştüğü hatayı tekrarlarsak, ANAP'ın sağı, milliyetçileri tasfiye ettiği intibaını uyandırırsak parti parçalanır." Aktaran Taha Akyol, *Tercüman*, 17 Nisan 1985.

24 Ayrıca, merkez sağın "renksiz kokusuz"; "dünyevi/materyalist" gaileler çamuruna günden güne daha çok gömülen kadrolarının bu ontolojik arayış içindekilere fazlasıyla uzak görünmeye başladığı da eklenmelidir. Sözgelimi, Demirel'i bir zamanlar İslâm adına destekleyenler, 1980 sonrasında onun kişiliğinde muhafazakâr bir tını yakalamayı başaramadılar. Demirel onlara giderek daha "nursuz" görünmeye başladı.

25 Süleyman Yalçın, "Türkiye'nin Harp gibi bir buhrana ihtiyacı var..." Hıdır Göktaş ve Ruşen Çakır (Röportaj), *Vatan, Millet, Pragmatizm-Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, (İstanbul: Metis, 1991), 95-104; s. 103.

26 Arif Dirlik., *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Coloradro, Westview Press, 1997, s. 92.

Türk Sağı ve Ekonomi Fikri

FERİDUN YILMAZ

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyıl modernitenin tesisini işaret eden, hem entelektüel hem de kurumsal terimlerin çifte dönüşümüne şahit olmuştur (Wagner, 2001). Bir yandan sosyal bilimler felsefenin bağrından çıkıp özerkleşmişler, öte yandan toplumsal hayat köklü kurumsal değişimlere uğramıştır. Wagner'in de belirttiği gibi (2001: 3) modernite ile sosyal bilimler arasındaki ilişki zımni bir gerilimi hep bünyesinde taşımıştır. Modernite bir yandan sosyal bilimlerin toplumsal dünyanın özdüşünümsel bilgisi olarak ortaya çıkması ve varolması için bir 'koşul' oluştururken, öte yandan tarihsel sosyal bir formasyon olarak modernitenin kavramlaştırılması ve analizi için de bir 'görev ve hedef' oluşturmaktadır. İlk anlamıyla modernite felsefi ve epistemolojik bir koşulu oluştururken, ikinci anlamıyla tarihsel ve ampirik durumlara atıf yapmaktadır.

Wagner'in bahsettiği bu gerilimi kendi bünyesinden en fazla uzaklaştırmaya çalışan sosyal bilim iktisat olmuştur. Bunda iktisadın kendine inceleme nesnesi olarak sanayi kapitalizminin doğumuyla ortaya çıkmış olan ekonomi alanını seçmiş olmasının önemlice payı vardır. Çünkü ekonomi fikrinin ister özelde modern politik düşüncenin isterse de daha genel anlamda sosyal teorinin belirleyicilerinden birisi haline gelmesi büyük ölçüde bir politik ve sosyal düzen olarak kapitalizmin tarih sahnesine çıkmasıyla ilgilidir. Kapitalizmle birlikte, ama en görünür bir biçimde sanayi kapitalizmi ile birlikte ekonomi alanı toplumsal yapı içersinde özerk işleyişe sahip bir alan olarak belirmiştir. Hegel'in 'sivil toplum' olarak adlandırdığı bu alan, Arendt'in (1994: 47-58) belirttiği gibi Antik Yunan'daki 'hane' (*oikia*) içi ilişkiler alanının kamusal alana (*Polis*'e) çıkışlarının bir sonucudur ve bu yönüyle özel ve kamusal eylem arasındaki farkı ortadan kaldıran toplumsal alanın gelişimini ifade eder. Politika antik anlamında yalnızca *Polis*'te gerçekleştirilen bir eylem iken, modern anlamında toplumsal yapı içerisinde maddi ilişkilerin, gündelik işlerin yerine getirilmesine yani giderek toplumun bir işlevine dönüşmüştür.

Politika kavramının en belirgin biçimde sanayi kapitalizminin ortaya çıkışı ile belirginleşen bu anlam kayması ya da kazandığı modern anlam, ilginç bir biçimde ilk modern sosyal bilimi oluşturan iktisat bilimine de isim olmuştur. Politik ekonomi olarak adlandırılan bu disiplinle birlikte antik dünyada hanenin özel alanına ait olan bütün ilişki biçimleri, ekonomik etkinlikler olarak kamu alanının sorunları, kolektif sorunlar olarak algılanmaya başlamıştır.

İktisat bilimi politik iktisat kavramındaki politik kavramını 19. yüzyılın son çeyreğinde marjinalist devrimle birlikte terk ederken ve *economics*'e dönüşürken bu anlamda radikal bir kopuş gerçekleştirmiş değildir aslında. Adlandırmadaki bu değişim sadece iktisatçıların daha bilimsel, daha nötr ve daha mekanik bir bilim oluşturma arzularına hizmet etmiştir. Politika kavramı iktisat bilimi içerisinde devletin ekonomi alanına müdahale biçimlerine ilişkin başlangıçtaki anlamını korumuştur.

Marx da politik ekonomi kavramının klasik iktisatçılardaki karşılığını eleştirmeye giriştiğinde, bir çeşit eleştirel sosyal te-



Türkiye'de sağı temsil eden üç hareketin temsilcileri MC döneminde. Demirel'in merkez sağ ekonomi politikalarına karşı, MSP zaman zaman daha sosyal adaletçi vurguları öne çıkarsa, MHP korporatist bir iktisat algısına kitabi olarak yer verse de "ortaklar" arasında koalisyonu bozacak iktisadi bir tartışmaya rastlanmaz. Bu bir anlamda sağ geleneğin birbirinin politikalarına nasıl tâbi kaldığının da göstergesidir.

orinin ya da sosyolojinin kapılarını ararken, kavramı klasik politik iktisatçılardan radikal bir kopuşla kullanmış değildir. Onda da politika toplumsalın bir işlevi anlamına sahiptir. Fakat Marx'ı kendi döneminin klasik politik iktisatçılarından ve sonranın neoklasik iktisatçılarından ayıran şey "sivil toplumun anatomisinin ekonomi politikte aranması gerektiğini savunarak ekonomi politiğin sosyal teori üzerindeki önemine" dikkat çekmiş olmasıdır (Callinicos, 2004: 18). Marx'la birlikte politik iktisat mevcut düzenin politik teşhisi çabasına girerek onu eleştirmeye başlamıştı. Her ne kadar Antik anlamıyla politik kavramının anlamını yitirdiği bir vasatta kullanıyor olsa da Marx, politik iktisadı kapitalist işleyişi bütün toplumsal yapının belirleyicisi olma anlamında politik bir analize tâbi tutmaktaydı. Bu, mevcut işleyişin 20. yüzyılda kendi işleyişini de aşacak eleştirel analizine imkân tanımaktaydı. Ekonomi fikri toplumsal yapının varoluş tarzına ilişkin bir algılamaya dönüşmekteydi. Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, politik düşünce ile etkileşimini bütünüyle terk eden ortodoks iktisattan farklı olarak, bu etkileşimi sürdüren heterodoks iktisat yaklaşımlarına hep ilham olmayı sürdürmüştür. Wagner'in bahsettiği anlamda gerilim ekonominin bir iktisadi-politik düzen olarak yani kapitalist bir düzen olarak algılandığı, daha çok ilhamını Marx'tan alan, heterodoks iktisat düşüncesinde varlığını korumuşsa da, ortodoks iktisatta böyle bir gerilimden söz etmek mümkün değildir. Türk sağının ekonomi algısı söz konusu olduğunda eksik olanın bu gerilim olduğu söylenebilir. Türk sağı ekonomi fikrini bir iktisadi-politik düzen olarak kapitalizm üzerinden algılamayıp, onu kendine has kuralları çerçevesinde işleyen ve bu yüzden diğer teknolojik unsurlar gibi aktarılabilir bir araç olarak algılamıştır.

TÜRK SAĞI VE EKONOMİ

Türk sağı ile kastedilenin özelde milliyetçi muhafazakârlık olduğunu belirterek işe başlamak gerekiyor. İslâmcılık, Tanıl Bora'nın (2007) kullanışlı mecazıyla ifade

etmek gerekirse Türk sağının "hal"lerinden birisi olmasını sağlayan yönlere sahipse de, onun sağ ile ilişkisi daha iyi ifadesini Yasin Aktay'ın (2004) "bakiye" mecazında bulmaktadır. Hem politik faaliyet ve hem de politik düşüncede dile gelme bakımından milliyetçilik ve muhafazakârlık Türkiye'nin politik düzeninde daha meşru zemini oluşturduğundan, İslâmcılık meşruiyet problemini sıklıkla bu söylemler vasıtasıyla gidermeye çalışmıştır. Bu yüzden kendi düşünsel doğrultusunun selameti aleyhine Türk sağına eklenmiş olan bir yönü vardır.

Milliyetçilik ile muhafazakârlığın da birbirlerinden ayrıştığı söylenebilir ama İslâmcılık karşısındaki konumlanmaları ve mesafeleri itibariyle, üstelik çok partili demokratik hayattaki genelde ortak temsilleri ile düşünüldüğünde birlikte tek bir kavram altında ele alınabilirler. Bu iki kavramın Batı'da ayrılaşmaya başlaması ise 19. yüzyıla geri gider (Bora, 2007: 62).

Türkiye'nin Batı düşüncesi ile temasında görünüşte en fazla vurgulanan ama esasında en az karşılık bulan alan iktisat düşüncesi olmuştur. İktisadi alan ya da zihniyet aktarımı çoğu zaman bir teknik aletin aktarımı gibi araçsal formda gerçekleştirilen bir şey olarak algılanmıştır. Şerif Mardin'in (1990: 45) belirttiği gibi "Osmanlı İmparatorluğu'nun inkiraza gittiğinin farkına varılmasıyla bu inkirazın iktisadi sebeplere dayandığı şuuru aynı zamanda ortaya çıkmıştır... Ancak bu şuur beraberinde getirdiği teklifler bakımından biraz da düşündürücüdür, zira, bahis konusu tasarılar eski sosyal ve iktisadi sistemin 'saf' şeklinde yeniden yürürlüğe konması isteğinden ileri gitmemektedir."

Türkiye'de iktisat düşüncesi ülke, kapitalizmi iç dinamiklerinden üretemediğinden toplumsal dünyanın özdüşünümsel bilgisi anlamında bir 'koşul' olarak ortaya çıkmadığı gibi, bu yapının anlaşılması, analizi ve eleştirisi yönünde bir 'görev ve hedef'de oluşturmamıştır.

Bu yazıda 20. yüzyılın ikinci yarısının milliyetçi muhafazakâr politik düşüncesinde ekonomi fikrinin belirleyiciliğinin izi sürülmeye çalışılacaktır. Bu dönemde de bir politik belirleyen olarak iktisadi şuurun çok belirleyici olduğunu söylemek zordur. Batı'nın politik hâkimiyetinin giderek yayılışına karşı üretilen politik çare ya da savunulan politik projelerin belirleyicileri arasında ekonominin belirleyiciliğinden söz etmek hayli zordur. Bu durum Türkiye'deki politik düşüncenin hem sağ hem de sol varyantı için geçerlidir. Türkiye'de sol, Batı'dan tevarüs ettiği Marksist politik iktisat eleştirisini, iktisadi zihniyeti ve gerçekliği çoğu zaman ıskalayarak salt bir pratik politik projeye tercüme etmiştir. Bu yüzden Marksist düşüncenin ilhamıyla Batı düşüncesinde yeşeren, bireyin kapitalist dünyadaki yitimini vurgulayan, çok daha geniş çerçevedeki kapitalizm eleştirisi Türk politik solunda oldukça gecikerek yankılanabilmiştir.

Türk sağında bir zihniyet olarak ekonominin belirleyiciliği çok daha tali düzeyde kalmıştır. Bunda İkinci Dünya Savaşı sonrası Türk sağının düşünsel performansında çok belirleyici olmuş antikomünizmin payını öncelikle belirtmek gerekiyor. Marksizmin ekonominin belirleyiciliğine yaptığı vurgu, sağı entelektüel düzeyde bir yandan tonları değişen bir liberal tarza, öte yandan da ekonomi dışı belirleyicilere vurgu yapmaya yöneltmiştir. Bu yüzden Türk sağı hâkim Batılı kapitalist düzenin dünya ölçeğindeki politik vaziyet alışlarına daha yakın bir seyirle konumunu belirlemeyi tercih etmiş ve çoğu zaman devletin bu konjonktüre adaptasyonunu, bazen mesafe koyarak da olsa, onaylayıcı bir tutumu benimsemiştir.

KORPORATİZMİN İZİNDE: ZİYAEDDİN FAHRİ FINDIKOĞLU

Türk sağında bu alanda ilk akla gelen isimlerin başında Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gelmektedir. Fındıkoğlu 1930'lu yılların sonlarından 1970'li yılların başlarına

kadar İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde sosyoloji profesörü olarak görev almış ve çok geniş bir entelektüel yelpaze içerisinde yayınlar yapmış, Türk sağının sosyoloji ve iktisat sosyolojisi alanlarındaki en önemli isimlerinden birisidir.

Z. F. Fındıkoğlu 1930'lu yıllar başlarında Strasbourg'ta Ziya Gökalp üzerine doktora yapmıştır. Çok geniş bir yelpazeye yayılan sonraki çalışmalarında Ziya Gökalp etkisi açıktır.[1] Gökalp'teki korporatist yaklaşımın biraz daha kendi konjonktürüne uyumlu halini Fındıkoğlu'nun çalışmalarında bulmak mümkündür. Taha Parla'nın (1989: 36) belirttiği gibi "Gökalp'in yaptığı, kapitalist Batı uygarlığının bilimsel ve teknolojik boyutunu, onun, analitik ve felsefi bir toplum modeli olan, liberal rasyonelinden ayrıştırmak olmuştur. Gökalp birine hayranlık duymuş, diğerini ise eleştirmiştir. Bu bakımdan, kapitalizmi liberalizmden ayırmak ve kapitalist uygarlık için solidarist (dayanışmacı) faşist ya da proto-faşist biçimler alabilen yeni bir rasyonel oluşturmak isteyen birçok Avrupalı düşünürün yanında yer almıştır." Gökalp İkinci Meşrutiyet yıllarında gündeme gelen ve bir çeşit neomerkantilist iktisat politikası savunan "millî iktisat" yaklaşımını benimsemişti. "Millî iktisat" yaklaşımı ile birlikte Türkiye'deki iktisadi düşünce o döneme kadar gelen liberal İngiliz iktisadından uzaklaşarak, öncülüğünü Friedrich List ve John Rae'nin yaptığı müdahaleci bir iktisadi politikaya yönelmiştir (Toprak, 1995: 145). Gökalp'in de savunduğu bu yaklaşıma göre Türklerin iktisadi ideali ülkede devletin de dahil olduğu karma bir iktisadi modelle sanayinin kurulmasıydı (Parla, 1989: 107).

Fındıkoğlu da Tanzimat'tan 1940'lı yıllara kadar Türkiye'deki iktisadi zihniyetin, düşüncenin ve iktisat eğitiminin evrimini incelediği kitabında (Fındıkoğlu, 1946) bu evrimi liberalizmden millî iktisada doğru, ülke gerçeklerine uymayan basit bir taklitten "hazmedilmiş bir iktisat telakkisine" doğru yol alış olarak ele almaktadır. Fındıkoğlu'na göre (1946: 41-45) Tanzimat devrinde, ilki devrin egemen yaklaşımını ifade eden, iki iktisat ideolojisinden söz edilebilir. İlki ülkenin iktisadi ve teknik geriliğinin aşılması yolunun liberal iktisadi uygulamalarda olduğunu düşünen "ziraat"çılar ve ikincisi ülkenin sanayileşme ihtiyacını vurgulayan "sınaat"çılar. Sınaatçılar içerisinde döneme has bir biçimde liberal olanlar varsa da Akyiğitoğlu Musa gibi List'in "millî iktisat"ından etkilenen "usulü himaye"ciler de mevcuttur. Akyiğitoğlu Musa'nın yaklaşımı İkinci Meşrutiyet'te bile görülemeyecek olan bir olgunluğa sahiptir. Çünkü List ve Cauves gibi millî iktisat yaklaşımı sahibi Avrupalı iktisatçıların görüşlerini pasif bir surette aktarmak yerine memleket realitesi ile karşılaştırarak bunlardan istifade yolunu seçmektedir (Fındıkoğlu, 1946: 46).

İkinci Meşrutiyet devri ise özellikle Birinci Dünya Savaşı'na denk düşen ikinci safhasında iktisat politikasında "bereketli bir uyanıklık vücude" getirmiştir (Fındıkoğlu, 1946: 56). "Türk iktisadiyatçıları bu sıralardadır ki Fransızların "Basireti içtimaiye-Prévoyance sosiale", Almanların "İçtimai Siyaset-Sozialpolitik" ismini verdikleri yeni bir iktisadi bilgi şubesi ile alakadar olmağa başlıyorlar... Artık yalnız Tanzimat devrinin korkak liberalizminden, yahut bir iki Ermeni vatandaşın her bahaya liberalizm ve ziraatçılık tavsiyelerinden değil, aynı zamanda ikinci meşrutiyetin ilk senelerinde "Ulumü iktisadiye ve içtimaiye mecmuası"nı neşreden mütefekkirlerin pek kat'i liberal iktisat telakkilerinden uzaktayız. Bekçi-Devlet fikrinin Baba-Devlet haline istihalesi, bu sıralarda, Türkiye'de de vukubulmakta ve bu istihale tesirlerini hemen iktisat tedrisatı üzerinde göstermektedir." (Fındıkoğlu, 1946: 57-58). Cumhuriyetle birlikte bu Baba-Devlet yaklaşımı çok daha belirgin hale gelecek ve iktisadi zihniyet müdahalecilik yönünde olgunlaşarak evrilecektir.[2]

Fındıkoğlu'nun iktisadi düzene yaklaşımı tıpkı Gökalp'te olduğu gibi temelde gelişmiş kapitalist bir ekonomiye ulaşmanın arayışına dayanır ki bu algının Türk sağının, Nurettin Topçu hariç, ekonomi algısının ya da zihniyetinin temelini oluşturduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Yalnızca eklenmesi gereken şey Türk sağının bunu bilinçli bir kapitalistleşme arzusu ile değil egemen güç karşısında geri kalmış durumdaki devletin bu durumdan kurtuluşunun çarelerinden biri olarak devreye sokmaya çalışmakta olduğudur. Yani Türk sağının iktisadi düzene ilişkin metinlerinde komünizm karşıtlığının yanına kapitalizmin de kötü bir düzen olduğu ifadesinin eklendiği görülmektedir. Ama bu tarz değinmelerin tutarlı bir antikapitalizm yerine popüler algıya hitaben dile gelmiş olan, kapitalist iktisadi ilişkilerin doğasına itirazdan ziyade bu yabancı kavramın yalnızca kendisine yönelik bir karşıtlık şeklinde tezahür ettiğini belirtmek gerekmektedir.

Fındıkoğlu'nun sonraki dönemlerinde ekonomi ile ilgili daha pratiğe yönelik ve daha doğrudan entelektüel çabası kooperatifçilik siyaseti özelinde olmuştur. Kooperatifçiliğe vurgusu onun millî iktisattan etkilenmesi ile tutarlılık göstermekle beraber, düşüncesinin kendi döneminin Batı düşüncesi ile "memleket realitesi" arasında verimli bir ilişki kurma ve ülkeye has çözüm ve düşünce üretme çabasının da yansımasını oluşturmaktadır.

Kooperatifçilik fikri 19. yüzyılda kapitalizmin hızla dönüştürdüğü toplumsal yapı karşısında liberal ve kolektivist akımlara karşı bir ara çözüm, bir sentez bulma çabası olarak ortaya çıkmıştır. Bu sayede ekonomi kolektivist yaklaşımlarda olduğu gibi bütünüyle devlet mülkiyetine bırakılmazken, liberal bir düzende sermayenin belirli ellerde birikmesi sonucu küçük sermayeli üretici ya da tüketicilerin ezilmesinin de önüne geçilme imkânı yakalanabilecektir. Bu sentez, sanayi kapitalizmi ile birlikte toplumların karşı karşıya kaldıkları "içtimai mesele"nin çözümü için de gereklidir. "İçtimai mesele" muhafazakâr düşüncenin 19. yüzyıl boyunca sanayi kapitalizminin toplumda meydana getirdiği dönüşümün tahripkar yönünü ifade için kullanılan ve bunu sorun edinen bir kavramdır (Kansu, 2004: 120). Fındıkoğlu'na göre (1953: 30) "Kooperatifçilik hareketi, içtimai meseleye bir hal tarzı bulma davranışı olarak coğrafi bir saha üzerinde bir noktada başlayıp yürütülecek bir hareket diye göz önüne alınırsa dikkat çekici bir istikamet karşısında kalırız... Hülasa XIX. cu asır Avrupası, yer yer düşündürücü dördüncü sınıf hareketlerine şahit olurken yine yer yer, liberalizm ve sosyalizm cereyanları arasında barıştırıcı rolünü oynamak isteyen çeşitli kooperatif hareketlerine de sahne teşkil ediyor." Fındıkoğlu'nun kapitalizmin toplumsal yapıda meydana getirdiği düzen sorununu dikkate alması onu 20. yüzyılın ikinci yarısının Türk sağından kısmen ayırır. Türk sağının sonraki dönemde içtimai meseleye bakışını büyük ölçüde antikomünizm refleksi belirleyecektir. Bu da sağın kapitalizm teşhisini zorlaştıracaktır. Fındıkoğlu'nun pür liberal temeldeki bir kapitalizmin maşeri vicdanda doğurduğu sorunlara yönelik endişesi, onu Türk sağının geleneksel sosyalizm karşıtlığından nispeten uzak durmaya itmişti. Eleştirse de sosyalizm ve Marx'a ilişkin çalışmalarında bunun çokça işaretlerine rastlanır (Fındıkoğlu, 1962: 1965).[3]

Fındıkoğlu için kooperatifçiliğin iki önemli katkısından söz edebiliriz. Bunlardan ilki sermaye birikimini gerçekleştirememiş bir ekonominin bireylerinin iktisadi faaliyete dahil olmaları ve bu sayede iktisadi dünyanın girişimcilerine dönüşerek bir zihniyet değişimi yaşama imkânı yakalamalarıdır. Bu vurgu tarihi hayli gerilere giden Türkiye'deki kooperatifçilik tecrübesinin de temel beklentisini oluşturmaktadır. İkincisi de kapitalizmin çözdüğü toplumsal bağların yeniden tesisine yapması muhtemel katkılardır.[4] Koopera-

tiçilik siyasetine vurgusu ile Fındıkoğlu'nun daha ılımlı bir korporatizme doğru yol aldığı söylenebilir.

Fındıkoğlu'nun kooperatif siyasetine olan angajmanı Türkiye'de kooperatifçiliğin tarihini anlattığı bölümde (1953: 30-43) çok daha belirgin bir biçimde açığa çıkmaktadır. Türkiye'de Mithat Paşa ile başlayan kooperatifçilik faaliyetlerinin, dünyadaki kooperatifçilik tecrübesine de bir katkı niteliğinde olduğunu düşünmektedir. Ama Mithat Paşa'nın boğdurulma ile biten hazin sonu devrin kooperatifçiliği için de neredeyse geçerli olmuştur ona göre.

Türkiye'nin iktisadi gelişmesi için izlemesi gereken, liberal yol ya da sosyalist yol değildir. Devletin hem hukuken düzenleyici hem de bizzat faal olduğu bir üçüncü yol, kooperatist yol en iyi çözümü üretecektir. Kooperatist yönelime partiler üstü "millî bir problem olarak zemin" hazırlandığında bu hem gelişmenin hem de ülkedeki bölgeler arası belirgin gelir farklılıklarının da çözümünü sunacaktır (Fındıkoğlu, 1953: 503). Fındıkoğlu'nun Batı'daki kooperatifçi yaklaşımlardan asıl yakın durduğu ise Alman geleneğinin *Homo Economicus*'a karşı *Homo Cooperaticus*'a dayanan *Cooperativweg*'idir (kooperatifçilik yolu) (Fındıkoğlu, 1953: 507). Fındıkoğlu Alman düşüncesindeki cemaatçi vurguya dayanarak, içtimai meselenin de çözümü peşindedir aslında.

Fındıkoğlu'ndaki kooperatifçilik düşüncesinin iki dünya savaşı arası dönemin Kıta Avrupa'sındaki nasyonal sosyalist tecrübeden ve onun korporatizminden hayli izler taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Bu izlere Fındıkoğlu'nun işçi-işveren ilişkileri ve sendikal faaliyetlerde işverene bağlı bir uygulamaya yakın durmasında da rastlanır (Kansu, 2004: 130). İlginç olan, İkinci Dünya Savaşı ertesinde kooperatifçilik uygulaması hâkim iktisadi yaklaşımlarda büyük ölçüde teorik cazibesini yitirmiş olmasına rağmen Fındıkoğlu'nun gündeminden pek düşmemiştir.



Sağ siyasal düşüncede iktisat genellikle sadece sayıların diline tahvil edilebilir bir araç olarak yer alır. Yapılan işlerin rakamsal büyüklüğü, sosyal sonuçlarından daha fazla öne çıkar. Rakamlar gelişmenin bir göstergesidir.

KENDİ KURALLARI İLE İŞLEYEN BİR TEKNOLOJİ OLARAK EKONOMİ: MÜMTAZ TURHAN VE EROL GÜNGÖR

Sağda genel hatlarıyla Gökalp çizgisinin devamcılarından olan Mümtaz Turhan'da ise ekonomi fikrinin çok daha belirgin bir biçimde anlam kaybına uğradığı görülmektedir. Turhan Türkiye'nin Batılılaşma tecrübesini henüz layıkıyla başarılamamış bir proje olarak yorumlamaktadır. Bu projenin niçin başarılamamış olduğunu hem teorik olarak *Kültür Değişmeleri* (1972) kitabında hem de Türkiye özelinde *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* (1980) isimli meşhur kitabında tartışmaktadır. Ona göre Batı medeniyetinin esas unsurlarını ve kıymetlerini teşhis edememiş olmak, Batılılaşma tecrübemizin en büyük noksanını oluşturmaktadır. Bu esas unsurlar bilim, bilimin pratik hayata uygulaması olan teknik ve bunlara ilave olarak da insan haklarını teminat altına alan hukuk ve özgürlüktür (Turhan, 1980: 47). Mümtaz

Turhan Türkiye'deki hem milliyetçi muhafazakâr ve hem de İslâmcı düşüncenin uzun yıllar temel aldığı Batı'nın bilim ve tekniğinin alınması yoluyla Batılılaşma projesine bağlıdır. Bu yolda başarılı olduğuna inanılan Japonya'nın yanına Turhan Rusya ve Amerika'yı da ilave etmektedir (Turhan, 1980: 65). Gerçi şu kaydı da düşmek gerekmektedir. Turhan, Türkiye'nin Batılılaşmasında bilim ve tekniğin alınması gerektiğini söyleyenlerin bilim ile asıl olarak fen bilimlerini kastettiğini, oysa onu bir bütün halinde ve bilim zihniyeti ile birlikte almak gerektiğini vurgulayarak kısmen farklılaşır (Turhan, 1980: 53). Ama Turhan'ın zihniyet kavramı ile anladığı şeyin de oldukça araçsal ve dolayısıyla aktarılabilir bir şey olduğu açıktır. Üstelik yazılarında bu henüz aktarılamamış olan zihniyetin, fen bilimleri dışındaki sosyal bilimlerin ve bunlara ilişkin merkezlerin aktarılması ile ülkeye getirilebileceği iması da sezilmektedir. Bu yüzden ilgili gelenekteki bilim ve tekniği alma eğilimine köklü bir yenilik getirdiğini söylemek ya da ondan köklü bir düşünsel kopuşun olduğundan söz etmek mümkün değildir. Bunu özellikle Turhan'ın Japonya övgülerinden çıkarmak mümkündür. Turhan, Türk sağının tipikleşmiş eğilimine uyarak, geleneklerini koruyarak kalkınan Japonya örneğine sıkça başvurur.

Mümtaz Turhan milliyetçi muhafazakâr cephenin daha az muhafazakâr ve daha çok milliyetçi döneminin temsil düzeyi en yüksek entelektüellerinden birisidir.[5] *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* (1965) kitabı Atatürk inkılaplarının "zararlı ve yanlış tefsirlerine" (1965: 39) karşı, yani 1960 sonrası Kemalizmin sol bir akım olarak algılanmasına karşı yazılmış bir kitaptır (Yılmaz, 2004: 198). Turhan, Kemalizmin de bütün iyi niyetine rağmen asli Batılılaşmayı sağlayamayışının nedenlerinin üzerinde durmakta, Kemalizmin halkın geleneksel değerlerine karşı kullanılmasına da itiraz ederek, resmî siyasetin 1980'li yıllar sonrası egemen söylemi haline gelecek olan ifadelerle bezeli bir Kemalizm tarifi oluşturmaktadır. Kitap, başlığında iktisadi çağrışım yapan kalkınma ifadesi taşısa bile, Turhan'ın daha tipik kültüralist iddialarını içerir.

Mümtaz Turhan aynı zamanda bir projecidir. Batılılaşma yolunda Batı'nın bilim ve tekniğinin alınmasını önermekle kalmaz, ülkenin gelişmesi yönünde özellikle köylere ilişkin projeleri ile tanınır. Üstelik onun bu projeleri Türk sağının altmışlı ve yetmişli yıllar boyunca sola karşı sıkça başvuru odağı olacaktır (Yılmaz, 2003a: 561). Fakat bütün projeciliğine rağmen Turhan'ın Batılılaşma yolunda belirgin bir iktisadi algısının olduğunu söylemek zordur. Bilime atfettiği yansız, tarih dışı pozitivist anlamı, onun sıkça zihniyetlere atıf yapsa bile Batılılaşmayı araçsal bir formda algılamasına yol açmıştır. Dolayısıyla Batı'ya erişmenin ve onu aşmanın yolu da ülkede yetiştirilecek olan neredeyse her derde deva uzmanlara bırakılmalıdır. İktisadi düzen de bu anlamda uzmanların varlığı yolu ile zaten halledilebilir bir şeydir. Uzmanlığa ve uzmanlık bilgisine bu bağlılık Turhan'ı Batı'nın iktisadi düzeni olan kapitalizmi bir ekonomi politik işleyiş olarak algılama noksanlığına götürmüştür. Bu yüzden Turhan'da iktisadi gelişimin politik yansımalarına rastlamak pek mümkün değildir. Ama yine de onun uzmanlık bilgisine atıfla ve projeciliğinin bir uzantısı olarak Türkiye'nin kalkınmasında köyün yerini sorguladığı çalışması (Turhan, 1980), Turhan'ın iktisadi işleyişe yönelik politik algısı konusunda ipuçları vermektedir.

Turhan (1980: 104) Türkiye'nin kalkınması için "umumi bir içtimai plana" ihtiyaç duyulduğunu vurgular. Yani kalkınma tek başına iktisadi, sınai ya da zirai bir kalkınma olmamalıdır. Bu kalkınmada köyün önemli bir yeri ve rolü olduğunu vurgular. Ama bu rolün ifası için birinci sınıf bilim ve teknik adamlarının yetiştirilip yaklaşık kırkar köylük coğrafyaların orta yerlerine kültür, teknik ve sanayi merkez-

leri kurmak gerekmektedir. Bunun yanında köyün manevi kalkınmasının da gerçekleştirilebilmesi için ilahiyat liselerinin açılması gerekir (Turhan, 1980: 126, 131). Turhan köyden hareket eden ve manevi kalkınmayı da ihmal etmeyen bu planlı hamlenin Türkiye'yi Batı dünyasının sanayileşirken karşılaştığı sosyal huzursuzluklardan kurtaracağını düşünmektedir.

Mevcut iktisadi işleyişe politik bir anlam atfetmek yerine aktarılması mümkün teknik düzenlemeler şeklinde baktığından Turhan'ın köy vurgusunun genel bir iktisadi rejim tercihine dayandığını söylemek de zordur. Çünkü ona göre "memleketin kalkınması bakımından... mühim olan şu veya bu iktisadi rejim değildir, bizzat kalkınmanın kendisidir. Bu da ancak bir memleketin insan gücünü en verimli bir şekilde kullanılmak üzere yetiştirilmiş olmasıyla mümkündür. Bu şart yerine getirildiği takdirde hangi iktisadi rejim veya içtimai bünye içinde bulunulursa bulunsun bir memleket kalkınabilir" (Turhan, 1965: 109). Ama iktisadi rejimden kastı da son derece araçsaldır. Yani bir ülkenin iktisadi rejimi onun politiğinden bağımsız algılanmaktadır. Bunun Turhan düşüncesindeki istisnası sosyalizmdir. Turhan devletin altyapı yatırımlarını yaptığı ve gerisini de özel kesime bıraktığı bir modeli tercih ederken, sosyalizme karşı olma gerekçesini onun yalnızca bir iktisadi rejim olmayıp aynı zamanda bir idare rejimi ve dünya görüşü olduğunu düşünmesidir (Turhan, 1965: 110). Bu yaklaşımı Turhan'ın baştan beri vurgulanan ve aslında Türk sağının da tipik algısını oluşturan, politik olandan bağımsız bir teknik olarak ekonomi algısını göstermektedir. Turhan için bir politik düzen olarak kapitalizmden bahsetmemiz bu yüzden imkânsızlaşmaktadır. Çünkü iktisadi işleyişin kapitalist biçimi diye bir teşhisi olmadığından, bu yapı onun için politik olandan ve ideolojik olandan bağımsız teknik bir işleyişi ifade etmektedir. Ona ideoloji giydiren sosyalizmdir.

1960'lı yılların hem dünyadaki diğer gelişmekte olan ülkelerindeki ve hem de Türkiye'deki yaygın algıya paralel olarak Turhan iktisadi kalkınmada planın önemine fazlasıyla inanmaktadır. Bu plan sözü edilen yıllarda yeni kurulan Devlet Planlama Teşkilatınca gerçekleştirilecek ve gereken altyapı yatırımlarını devlet üstlenecektir. Ülkenin genel sanayileşme çabası ise devletin rehberliğindeki özel teşebbüs tarafından gerçekleştirilecektir. Döneme hayli has bu yaklaşıma Turhan'ın kattığı iki unsurdan söz edilebilir. Bunlardan birisi, farklı tonlarda bazen solun da vurguladığı, köye atfedilen aşırı önem ve ikincisi Türk sağının ikibinli yılların yükselen Anadolu sermayesini savunurken bile kullanmaya devam edeceği kalkınmanın manevi boyutunun ihmal edilmemesi vurgusudur. Bu vurgu Turhan gibi daha uzmanlık düşkünü yazarlardan, 1980'li yılların giderek liberalleşen sağ yazar ve politikacılarına kadar sıkça karşılaşılan ve sürekliliği itibariyle Türk sağının politik projesinin en kalıcı ifadelerinden birisidir.

Turhan'ın plancılığında Fındıkoğlu benzeri bir güçlü korporatizmin izlerini bulmak çok kolay değildir. Ama uzmanlar eliyle toplumun şekillendirilebileceğine ilişkin iyimser inancı Türk sağındaki tipik naif bilimciliğin yansımalarından birisidir. Türk sağı bu yönüyle ilginç bir performans sergilemiştir her zaman. Bir yandan vurgusu tarihe gibi görünür, ama bu vurgu hep tarih dışı bir tonda yapılır. Ülkenin iktisadiyatına ilişkin algıda da bu çok belirgindir. Ülkenin niçin kapitalistleşemediği sorusu asla net bir biçimde sorulmaz. Oysa döneme has bir biçimde bazen kalkınma bazen serbestleşme yoluyla örtük olarak ulaşılmaya çalışılan hedeftir. Örtük olarak ulaşılmaya çalışılır çünkü kapitalizm ifadesi de her nasılsa komünizm ile birlikte mahkûm edilmiştir. Üstelik bu mahkûmiyet, kapitalizmin bireyler üzerindeki tahripkar sonuçları ile ilgili herhangi bir tartışma içermeksizin

sadece kavramsal olarak gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden kapitalizm ifadesi ne bir sorgulama kavramı ne de hedef kavram olarak Türk sağının kavramsal dağarcığına pek nüfuz edememiştir. Bu da sağın ekonomi algısının tıpkı tekniğe atfettikleri gibi araçsal bir form bulmasına yol açmıştır.

Turhan'ın ardılı olarak sağda üzerinde durulmayı hak eden bir başka isim de Erol Güngör'dür. Erol Güngör Batı düşüncesi ile ve özellikle onun sosyolojik düşüncesi ile temas vasatı açısından değerlendirildiğinde Türk sağının yetiştirdiği en önemli isimlerin başında gelir. Fakat bu temasın büyük ölçüde Soğuk Savaş'ın sosyalizm karşıtı sosyolojik söylemiyle sınırlı kalması onun aynı zamanda en büyük zaafını oluşturmuştur. Güngör'ün bir başka belirleyici özelliği düşüncesinin kökenlendiği milliyetçi çizgi içerisinde İslâm'ı ve onun kendi milliyetçiliği ile ilişkisini en fazla düşünme çabası göstermiş isimlerden birisi olmasıdır. Bu çaba kendisini yer yer sözcülüğünü de yaptığı milliyetçi politik akım karşısında yalnızlaştırmıştır. Fakat bu çabasında Türkiye'de onun ölümünden sonra daha da serpilecek olan İslâmcılık düşüncesi ile ciddi bir mesafeyi hep korumayı da ihmal etmemiştir.[6] İslâmcılık düşüncesi ile ilişkisinin sınırlılığı da Güngör'ün sosyalizm karşıtı geleneksel sağ refleks içine hapsolmasının sebepleri arasında sayılabilir.

Erol Güngör, Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan geleneğini devam ettiren ve ilgili geleneği daha demokratik ve daha İslâma yakın bir zemine doğru taşıyan ve bu yüzden milliyetçiliğinin daha muhafazakâr ve modernleşmeci bir tona büründüğü bir isimdir (Yılmaz, 2003b; Sözen, 2004). Özgüveni yüksek bir muhafazakâr olarak ülkenin modernleşmesinin kaçınılmazlığına inanmaktaydı ve bu açıdan açık bir angajmanı yoksa da daha liberal bir tutumunun olduğu söylenebilir. Bu yönüyle Türk sağında korporatist damarın liberalleşme yolunda giderek etkisinin azalmasının önemli köşe taşlarından birisini oluşturmaktadır.

Türk sağında ve aslında uzun süre Türk düşüncesinin tamamında Batılılaşma söz konusu olduğunda tartışmanın esaslı mecrasını oluşturan kültür-medeniyet ayrımı temelindeki tartışma Erol Güngör'ü de meşgul etmiştir. Güngör (2003: 13), Ziya Gökalp'in formüle ettiği bu tartışmada Gökalp'in özgün formülasyonunu eksikleri dolayısıyla eleştirse de, temelde Batılılaşmayı ya da onun asıl tercih ettiği terimle söylemek gerekirse modernleşmeyi ilgili ayrım üzerinden tartışır. Kültür millete has olan inanç, norm ve davranış özelliklerini yani millî hayatın yarattığı değerleri ifade ederken, medeniyet ise daha çok hayatın maddi koşullarınca belirlenen modernleşme ve onun taşıyıcısı olan teknolojiden oluşmaktadır. Kültür ve medeniyet arasındaki etkileşimde Türk sağının geleneksel olarak savunduğu Batı'nın yalnızca bilim ve tekniğini alma iddiasının, sosyolojik olarak hatalı olsa da, göründüğü kadar naif olmadığını söyler (Güngör, 2003: 26). Çünkü nihayetinde bunu dile getirenler Batı'dan gelen medeniyetin kültür içerisinde özümlemesini hedeflemekteydiler.

Erol Güngör açık bir biçimde medeniyetin ve onun taşıyıcısı teknolojinin Türk kültürünün bir parçası haline dönüştürülmesini önermektedir. Bu yönüyle Çiğdem'in (2001: 54) tavsif ettiği Alman reaksiyoner muhafazakârlarını andırır bir tarafı vardır. Fakat Güngör'ün farkı onun modernizminin reaksiyoner olmamasındadır. Modernizmin temelini oluşturan rasyonalizme bağlılığının yanı sıra teknolojinin ve iktisadi düzenin yani maddi hayatın bir millî kültür bünyesinde olumlu sonuçlar doğurabilecek şekilde içselleştirilebileceğini düşünmektedir.[7] Bu yüzden Türkiye'nin modernizmi sağlam bir millî kültür kurarak göğüslemeye çalışması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre sorun Batı'dan neyin alınıp neyin alınmaması gerektiği değildir. Çünkü bu soru sorana neyin doğru olduğunu belirleme hakkı



Necmettin Erbakan, siyasal İslâmın uzun süreli muhalefet yıllarında merkez sağa yerleşmiş iktisadi mantığa tâbi kalmıştır. Kimi zaman sihirli bir değnek gibi öne çıkardığı "ağır sanayi hamlesi" sloganı, sadece temeli atılmış "projeler" yarattı. Bu projelerin tamamlanması için gerekli sermaye birikiminin olmaması bir yana, dönemin teknolojik değişimlerine nasıl adapte edileceği belli olmayan lakin cüsseleriyle öne çıkan yatırımlar oldukları aşikârdı.

verdiği için özünde anti-demokratik ve bilim dışı olduğu gibi, vakit kaybından başka bir şey de değildir (Güngör, 2003: 46). Çünkü modernizm ve modern teknoloji kaçınılmaz bir biçimde egemenlik alanını yaymaktadır. Bu yüzden asıl olan Türk kültürünün bunu içselleştirme gücünü gösterip göstermeyeceğinde düğümlenmektedir. Bunun sonuçlarını görmenin yolu da ilgili teknolojinin aktarılmasından geçmektedir.

Türk sağının ısrarcı kültüralizmi Güngör'de de çok belirgindir ve Taşkın'ın (2007: 193) haklı olarak belirttiği gibi Güngör milliyetçi muhafazakâr çizginin "'önce ekonomi' değil, 'önce kültür'" diyenleri safında yer alır.[8] Bu yüzden ekonomi algısı söz konusu olduğunda Türk sağının daha önceki figürlerinde var olan araçsallık onda da mevcuttur. Rostow'dan *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri* (1999) kitabını çevirmiş olan Güngör, iktisadi olanın belirleyiciliğine hiç yakın durmadığı gibi, iktisadi olanı aktarılabilir bir araçsal form olarak görme eğilimindedir.[9] Üstelik bu aktarımın muhtemel sonuçlarının, örneğin teknolojinin aktarımına ve sonuçlarına gösterdiği ilgi denli bir ilgiyi de hak etmedikleri görünmektedir. Bu yüzden Güngör Türkiye'de modernleşme yanlıları ve karşıtları şeklindeki geleneksel ayrışmanın pratik hayattaki karşılığına bakıldığında ironik bir durumun ortaya çıktığını düşünmektedir. Çünkü Türkiye'de muhafazakârlar bu geleneksel karşıtlıkta kendilerine atfedilenin aksine, Türkiye'nin modernleşmesinin ve sanayileşmesinin pratik hayattaki tartışmasız öncüleri olmuşlardır ve ona göre bunda da şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü modernleşmeye ideolojik bir perspektiften bakmak yerine basit ve yalın bir noktadan, yani gerçekçilik noktasından bakmaktadırlar, bu yüzden de pratik ve pragmatik atılımlar bu kadrolardan gelmektedir (Güngör, 2003: 42-43). Güngör'ün bu gözlemi yerindedir ama aynı zamanda Güngör'ün düşüncesine de egemen olan standart muhafazakâr algıyı da göstermektedir. Bu muhafazakâr algı modernleşme serüveninin iktisadi kalkınma ve teknoloji transferi şeklindeki tatbikatının

hep yanında olmuştur; muhafazakârların itirazı modernleşmenin yalnızca harflerin değiştirilmesi, kılık kıyafet değişimi gibi görünür kültürel kodları değiştirme çabası olarak kendilerine sunulmuş olmasınadır. Bu yönüyle muhafazakârlar örtük olarak kendi kültürel kodlarına güven beyanında bulunmaktadırlar. Bu güven yalnızca modernleşmenin dönüştürücülüğüne karşı değil, aynı zamanda bizzat bünyeye nüfuz eden kapitalizmin dönüştürücülüğüne karşı da bir güven olarak tezahür eder. Ama tarihsel tecrübe bu güveni haklı çıkaracak sonuçlar sunmayacaktır. Süleyman Seyfi Öğün'ün (1997) Peyami Safa bağlamında dikkat çektiği "muhafazakâr yanılgı" gelip kendisini dayatacak ve tüketim kültürü bütün bir muhafazakâr tabakayı hızla etkisi altına alacaktır.

Erol Güngör milliyetçi muhafazakâr düşüncenin hayli vasat üstü bir ismi olarak modernleşmenin aktarımının zihniyetten bağımsız salt teknik bir aktarım olarak gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığının bilincindedir. Ama buna rağmen ilişkinin bu şekilde kurulmasının kaçınılmazlığına inanmaktadır.[10] Onunki açık bir "muhafazakâr yanılgı" değilse bile, 1980'li yıllar sonrası Özal dönemi söylemine egemen olan muhafazakâr tona açık bir yaklaşımının olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Özal dönemi Türkiyesi'nin kapitalistleşme tecrübesi karşısında muhafazakârlar, ortaya çıkan liberal kapitalist tecrübenin ve onun dönüştürücülüğünün karşısında standart bir muhafazakâr tepki ile eleştirisine girişmek yerine, mevcut dönüşümün kendi kültürel kodlarına meşrulaştırıcı tarzda tercümesine girişmişlerdir. Mevcut durum bir özgürlükler düzeni olarak selamlanırken, liberallik de devletin baskısından özgürlük anlamıyla başlayıp, söylemlerinin yer yer en geniş felsefi anlamıyla da parçalarından birisi haline gelmiştir. Belki burada Taşkın'ın ikinci bir spekülasyonunu yardıma çağırmak gerekmektedir: "...Güngör eğer erken yaşta vefat etmeseydi, Özal dönemi ve sonrasında Taha Akyol'un liberalizme yaklaşan duruşunu sergileyebilirdi" (Taşkın, 2007: 177).

Bu liberal duruş tam da Carl Schmitt'in vurguladığı gibi politiği olmayan bir iktisadiyat tasavvuru sunar müntesiplerine. Kapitalizm ifadesi yerine piyasa ve ona müdahale biçimleri şeklindeki iktisat politikaları üzerinden ekonomi algılanır ve tartışılır. Bu son derece nötr ve de-politik ekonomi algısı 1980'li yıllar sonrası Türkiyesi'nin ekonomi kavramını öne çıkarış biçimine çok uygun düşmektedir. Taha Akyol'da iyice belirginleşecek olan bu tavrın Erol Güngör'de de emareleri mevcuttur. Güngör (2005: 127-28) *İslâmın Bugünkü Meseleleri* kitabında sosyalizmin Sovyetler ile flört anlamında politik riskleri yüzünden kabul edilemeyeceğini, yoksa bireyciliğe karşı toplumsal dayanışmayı öne çıkaran yönünün önemli olduğunu, kapitalizmin ise sosyal adalet ilkesine ters düştüğü için zaten en baştan reddedildiğini söyler. Liberal iktisat politikalarının Müslümanlar arasında genel kabul görmesini ise onaylayıcı bir tutum takınır.

Güngör, sosyolojik düşünce donanımı itibariyle döneminin Türk sağının tartışmasız en titiz düşünce adamlarından birisi olmasına rağmen, bir iktisadi-politik düzen olarak kapitalizmi ve onun politik düşünceyi belirleme biçimlerini kendi düşünce gündemine hiç almamıştır. Ekonomi onun için tıpkı teknoloji için düşündüğü gibi araçsal olarak aktarılabilir bir alet olmuştur. Bu yüzden açık bir angajmanı olmamasına rağmen daha liberal bir yöneliminin olduğu söylenebilir.

BİR ZİHNİYET MESELESİ OLARAK EKONOMİ: SABRİ F. ÜLGENER

Türk sağının meslekten iktisatçı ismi Sabri F. Ülgener, asıl entelektüel performansını iktisat biliminin formel sınırları dışına çıkan çalışmaları ile göstermiştir. Milliyetçi muhafazakâr entelektüellerin münhasıran ekonomiyi hesaba katarak düşünme ça-

bası içerisinde olmadıklarına daha önce de değinildi. Ülgener ise temel sorgusunu Türkiye'nin neden kapitalistleşemediği sorusu ile başlattığından, doğrudan kapitalist iktisadi davranışın bu ülke insanlarındaki karşılığını aramıştır. Bu davranışın bu kültürde niçin gelişmediğini ya da bu gelişmenin niçin geciktiğini sorgulamıştır. Sağ entelektüellerin Batılılaşma sorunu etrafında neyin alınıp neyin alınmaması gerektiği, kültür ile medeniyet ayrımı vurgusu, komünizmin yanında kapitalizmi de eleştirmeleri ve politik düzen tercihlerinin ifşası gibi klasik temaları ile Ülgener'in düşüncesi hemen hiç kesişmemiştir. Çünkü Ülgener için kapitalizm ve onun temelindeki bireyci rasyonel iktisadi davranış toplumsal tarihin varılmış en ileri safhasını oluşturmaktadır. Ülgener'deki bu birey tasavvuru Weber'in püriten kapitalisti ile büyük ölçüde özdeştir. Bu yüzden onun düşüncesinde kapitalist bireyin bütünüyle üretken bir birey olduğunu ve bu üretken bireylerin bir organizasyonu olarak gelişmiş toplumun vücuda geldiğini belirtmek gerekiyor. Bu yüzden Ülgener'de temelli bir kapitalist birey eleştirisine rastlamak mümkün değildir.

Milliyetçi muhafazakâr entelektüeller ile Ülgener düşüncesinin ortak temaları da mevcuttur. Bunların başında ülkenin bir şekilde kalkınmış bir ekonomi etrafında örgütlenmiş gelişmiş bir ülke olması gelir. Bu gelişmenin nasıl gerçekleştirileceği konusunda, projeleri farklılaşsa da diğer entelektüeller gibi Ülgener de işin önemlice boyutunun teknik bir iş ve bu yüzden de politikten bağımsız bir iş olarak algıladığı iktisat siyaseti vasıtasıyla gerçekleştirileceğini düşünmektedir. Bu iktisat siyasetinin ne olacağı sorusu ise dünyadaki egemen konjonktürün Türkiye'ye yansıma biçimlerince fazlasıyla etkilenir. Bu yüzden politik doğası itibariyle analizi hep liberal kalmasına rağmen, ülkenin kalkınma yolundaki ekonomisinin belirli bir evresinin planlı iktisadi kalkınma ile geçilmesi gerektiğini savunur. Onun dönemi gelişmekte olan ülkelerin planlı kalkınma modeline sarıldıkları bir dönemdir ve bu planlı kalkınmanın devlet mülkiyetine doğru gidecek bir iktisadi rejim arzusu ile hiçbir ilişkisi de yoktur. Topçu yine istisna tutulursa Ülgener milliyetçi muhafazakâr düşüncenin 1980'li yıllara doğru giderek liberalleşecek olan ekonomi kavrayışını erken sayılabilecek bir evreden itibaren benimseyecektir. Ülgener'in düşüncesinin Türk sağı ile bir başka ortak yönü komünizm karşıtlığıdır. Sağın diğer düşünürlerindeki gibi açık bir politik angajman olarak belirmez bu Ülgener'de. Aksine onunki daha titiz ve entelektüel düzeyde bir tepkidir. Türk solunun düşünsel vasatına ilişkin yazdığı polemik dozajı çokça belirginleşen yazılarında Marksizmin kendisini de sorguladığı görülür.

Doğrudan Marksizmi ve Türkiye'deki Marksist entelektüelleri ele alan bu yazıların ötesinde Ülgener asıl çalışmalarını verdiği alanda, zihniyet analizlerinde Türk sağının sol karşısında daha tutarlı bir düşünsel zemin bulmasında çok önemli bir adımın sahibidir. Türkiye'nin kapitalistleşememe problemini salt iktisadi bir altyapı problemi olarak ele alma yerine sorunun zihniyet değişimine ilişkin aksaklıklarda yattığını göstermek üzere zihniyet araştırmalarına yönelmiştir. Max Weber'in Protestan ahlâkından kalkarak kapitalizmin ruhuna doğru yürüttüğü analizi, Weber'in İslâm analizini eleştirip genişleterek, son dönem Osmanlı toplumsal yapısına uyarlamıştır.

Weberyen bir çizgide kapitalizmi bir rasyonelleşme hamlesi olarak yorumlayan Ülgener (1991a), Osmanlı'nın çözülme devrinde bunun neden ortaya çıkamadığının izlerini sürmektedir. Kapitalizmin tanımlayıcı unsuru kazanç hırsıyla hareket eden girişimci değil, bunu rasyonel bir formda örgütleyip kâra dönüştüren ilişkiler ağıdır. Ülgener bu rasyonel zihniyetin İslâm'ın otantik versiyonunda mevcut olduğunu, ama 15. ve 16. yüzyıldan itibaren dinin Osmanlı toplumsal yapısın-

daki şekillenişinin bu otantik versiyondan büyük ölçüde farklılaştığını dile getirmektedir. Bu dönem toprağın ve esnaflığın hâkim olduğu bir zihniyeti üretmiş, bu da ticari kapitalizm evresine sıçramayı engellemiştir (Ülgener, 1991a, 22). Rasyonel üretken birey yerine sadece gününü yaşayan tüketimci bir zihniyet egemen hale gelmiştir. Kapitalizme varılamaması büyük ölçüde dönüşümü yüzyıllar alan bu zihniyete bağlanmaktadır. Haliyle rasyonel bireyin ortaya çıkışı bugünden yarına, kestirme reformlarla gerçekleşecek bir şey de değildir. Cumhuriyet projesine sadakatinden şüphe duyulamayacak olan Ülgener, örtük olarak projenin kısa sürede sonuç vermesinin imkânsızlığını dile getirmiş olmaktadır. Yine de toplumun otantik İslâmi kökeninde rasyonel birey zihniyetinin varlığını düşündüğünden Ülgener Türkiye'nin iktisadi zihniyet dönüşümünün uzun sürecek olsa da gerçekleşeceği yönünde pek bir ümitsizliğe sahip değildir (Ülgener, 1983: 59).

Türk sağının diğer entelektüelleri gibi Ülgener de dünya konjonktürünün egemen iktisat siyasetlerine yakın durmuştur. Bu yüzden döneminin Keynesyen düşünceden meşruiyetini alan iktisat politikalarını ve planlama fikrini desteklemiştir. *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme* (1991b) isimli meşhur ders kitabı, ilgili dönemin Keynesyen düşüncesinin Türkçe'ye en gelişkin aktarımlarından birisidir. Ama Erol Güngör için yaptığımız spekülasyonu Ülgener için çok daha iddialı bir şekilde tekrarlamak mümkündür. 1980'li yıllar ve sonrasına ömrü vefa etseydi Türk sağının egemen dünya konjonktürü paralelindeki liberalleşmesi onda da görülürdü.

TÜRK SAĞINDA ÖNCESİZ VE SONRASIZ BİR ANTİ-KAPİTALİZM: NURETTİN TOPÇU

Milliyetçi muhafazakâr düşüncenin bir iktisadi-politik düzen olarak kapitalizmi teşhiste ve ısrarla onun doğuracağı problemleri düşünmede öne çıkan ve aynı zamanda bu kulvarda ilgili camiada en yalnız isim şüphesiz Nurettin Topçu'dur. Nurettin Topçu milliyetçi muhafazakâr düşüncenin söylem portföyünün sınırlarını, bu geleneğin hiç alışkın olmadığı ve bu yüzden de pek kabullenemediği sınırlara doğru genişleten bir isimdir. Bu yüzden de Türk sağının pratik politik söylemi onun düşüncesinden neredeyse hiçbir kavram devşirmemiştir. Türk sağının geleneksel olarak yaslandığı Gökalpçi düşünce çizgisine temelden itiraz etmenin yanı sıra, hem sağ hem de İslâmcı düşünceyi uzun süre oyalamış olan Batı'nın tekniğini alıp kültürünü almama yönündeki düşünceyi de ciddiye almayıp bütünüyle reddeder. Batı'nın teknik ve kültürünün ya da onun ifadeleri ile ilim zihniyeti ile ahlâk görüşünün aynı kökten geldiğini dile getirir (Topçu, 2004a). Fakat bu vurgusu görünüşte benzerlik taşısa da Erol Güngör'ün benzer ifadelerinden temelli bir şekilde ayrılmaktadır. Çünkü Topçu sorunun özünde yalnızca bilimi almak olmadığını, aksine bu bilimi araçsal olarak aktarılabilir bir şey olarak algılamamızın, onu içselleştiremeyişimizin temel gerekçesi olduğunu söyler. Dahası Türk sağındaki standart vurgu olan Batı'nın ahlâk ve kültürünün kötü ve bize yabancı olduğuna ilişkin yargıya da itiraz eder. Ona göre Batı ahlâkı, sanayi kapitalizminin biçimlendirdiği görünüşteki tüketim kültüründen ibaret değildir. Onun özü kökeninde aşk fikri barındıran Hristiyanlıktır (Topçu, 2004b, 31).

Nurettin Topçu'nun düşüncesi Türk sağında ilk kez Batı düşüncesi ile daha sahih bir ilişki kurulması gerektiğine ilişkin bir teklifi bünyesinde barındırmaktadır. Topçu Batı'nın hem ilminden hem de ahlâkından faydalanmayı teklif etmektedir. Bu yüzden daha ontolojik düzeydeki yazıları milliyetçi muhafazakâr muhayyileyi hayli zorlayacak argümantasyonlar içermektedir. Fakat aynı düşünce tecrübesi, pratik politik hayata ve bir kısım kurum-

lara yönelik fiili projelere dönüştüğünde Türk sağının dünyadaki genel eğilimler paralelinde süregelmiş pratik ve pragmatik tutum alışının da hayli uzağına, daha doğru deyişle dünyadaki genel politik eğilime uzak düştüğü için Türk sağına da uzak düşecektir.

Fransız sezgiciliğinden etkilenen ve hep daha felsefi düşünme eğiliminde olan Topçu, bir yandan da Türk sağının pratik toplumsal hayata ilişkin projecilik geleneğini kendi tarzında sürdürür. Türk sağının bu eğilimi bir biçimde geride kalınmış olunan kültür karşısında çare üretme arzusu, en düşünür isimlerin dahi hemen kurumların ıslahına yönelik projeler üretmeye başlamasına yol açmaktadır. Nurettin Topçu da bunun istisnalarından değildir. İlköğretim, lise ve üniversitenin kurum olarak nasıl olması gerektiği üzerine çokça düşünmüş, öneriler geliştirmiş (Topçu, 2006) basının ve neşriyatın niteliği üzerine kafa yormuştur. Topçu'nun toplumsal düzene ilişkin düşüncesinin temelli farklılığının en açık bir biçimde ortaya çıktığı alanlardan birisi onun iktisadi düzene ilişkin düşünceleri ve bir kısım pratik önerileridir. Onun iktisadi düzene ilişkin önerileri kendi döneminin milliyetçi muhafazakâr düşünce çizgisi ile olan mesafesini de belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır.

Türk sağında Gökalpçi korporatizmin Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan ve Erol Güngör üzerinden dünyadaki genel politik eğilimler paralelinde giderek ılımlaşarak, daha liberal bir politik ve iktisadi çizgiye doğru evrilişi karşısında Nurettin Topçu keskin bir reddiyeyi temsil eder. Onunki Öğün'ün (1992: 109) yerinde tespitiyle "romantik felsefi temelli" bir reddiyedir. Türk düşüncesinde hem sağ hem de solun modernleşme hamlelerinin başladığı ilk dönemlerden itibaren ısrarlı savunuculuğunu yaptığı sanayileşme yolu ile kalkınma fikrine şiddetle itiraz eder. "Nurettin Topçu'ya orijinal bir ideolog yapan etken de, Gandi'de dile gelen en-



Tansu Çiller, "Haydi Türkiyem ileri!" diyor. Çiller, ANAP ve Özal'ın ekonomist bir söylemle kurduğu hegemonya düzleminde Doğru Yol Partisi'nin vitrinine "ekonomi profesörü" kimliğiyle çıkmıştı. Sonraları, ekonomi bilgisine ilişkin kuşkular ortaya atılacaktı.

düstrileşme ve teknoloji karşıtı tutumun, sınırlı sayıdaki örneklerinden birini ortaya koymasıdır" (Öğün, 1992: 108).

Topçu mevcut iktisadi düzeni oluşturan kapitalizmi Türk sağında en belirgin bir biçimde reddeden tek isim gibi durmaktadır. Bu yazıda da bir kısmına atıf yapılan milliyetçi muhafazakâr entelektüellerde neredeyse geleneksellleşmiş bir şekilde yabancı bir düzeni ifade ettiği için komünizmin yanında kapitalizme de karşı çıktıkları vurgusu görülür. Ama bu karşı çıkış modern kapitalizm hakkında herhangi bir köklü düşünme çabası içermediğinden, peşinden mülkiyet haklarının kutsallığı ve serbest iktisadi düzenin daha meşru olduğu vurgusuna döner. Bu entelektüellerin yaygın tavrı bir politik düzen olarak reddedildiği ölçüde komünizmin yanına kapitalizmi eklemekten ibarettir. Bu yaklaşım mevcut iktisadi düzenin işleyişini bir politik gömlek giydirilmeksizin yansız olarak işleyen kendi yansız kuralları olan bir mekanizma gibi algılamaktadır. Nu-

rettin Topçu'nun kapitalizm teşhisi ve ona itirazı ise çok daha köktenci bir itirazdır. İtirazı, serbesti karşısında basitçe devletin müdahalesini savunmaktan ibaret değildir. Onun itirazı işi, mülkiyeti, sermayeyi, sanayiyi, tarımı ve devleti tanımlama biçiminde açığa çıkar ve bu tanımlar standart kapitalist terminolojiye temelden muhaliftir. Kavramsal düzeydeki köktenci itirazlarına rağmen, doğrudan iktisadi tasarılar üreten satırlarında özellikle Fındıkoğlu'nda belirginleşen kooperatif tecrübesine dayalı bir korporatizme yaklaştığından söz edilebilir.

Topçu Türk sağındaki genel yaklaşıma uyarak özel mülkiyeti savunur. Ama onun mülkiyet tanımı, Türk sağındaki kapitalist mülkiyet biçimini meşrulaştıran yaygın mülkiyet algısından farklı olarak bütünüyle anti-kapitalist bir tanıma dayanır. Topçu'ya (1999a, 98) göre "Mülk muhteremdir ve şahsen korunmalıdır." Ama muhterem olan mülkiyet "hareketlerimizin sahasını sınırlandıran ihtiyaçların çemberinden dışarıya" çıkmaması gereken şahsi mülkiyettir. "Bu sınırların dışına taşabilen mülkiyet, hem bizim hem de başkalarının şahsiyetini esir edici, mahkûm edici mülkiyettir. Büyük mülkiyet denen bu mülkiyetin iktidarı devlet tarafından kullanılmadığı takdirde cemiyet hayatında en muzır ve tehlikeli bir kuvvet olur. Cemiyette fertleri birbirine düşman yapar ve içtimai muvazeneyi şiddetle bozar" (Topçu, 1999a, 98). Topçu mülkiyetin serbestliğini bireysel ihtiyaçları karşılama miktarı ile sınırlandırmakta ve geri kalanının topluma ait olması gerektiğini savunmaktadır. Bunun bir uzantısı olarak mirasın da küçük sanayi devrindeki miras olarak sadece hak olduğunu, büyük sanayinin birikimi içerisinde edinilmiş mülkiyetin miras olarak devrinin de topluma ait bir sorun olduğunu dile getirmektedir.

Topçu'nun mülkiyet ve miras ilişkisine yönelik düşüncelerinden onun yalnızca bireysel mülkiyet yerine toplumsal mülkiyetin geçerli olduğu bir iktisadi düzen peşinde olduğu yargısı çıkarılmamalıdır. Topçu büyük sanayi marifetiyle gerçekleştirilen birikimin kendisine karşıdır. Bu yönüyle yalnızca sağ değil ama aynı zamanda Türkiye'deki sol düşünce içerisinde bile oldukça özgün bir yaklaşımı dillendirmektedir. Topçu bir iktisadi politik rejim olarak kapitalizmi "bir büyük musibet" ve "devrimizin afeti" (2004a, 146) olarak nitelerken yalnızca onu sınıflar arasında bir ayrım yarattığı için yadsımaz. Ona göre modern kapitalizm "büyük sermayenin leş gibi varlığından gelen" (Topçu, 2004a, 128) bir esirlik yarattığı gibi, aynı zamanda insanlığı büyük sanayinin ürünü olan makineye de esir etmektedir. Makineye, onun ürettiği fabrika düzenine Topçu (2004b, 177) ondan kaçmanın bütünüyle mümkün olmadığını bile bile şiddetle itiraz eder. Kaçınmak mümkün değilse bile fabrika düzeninin ve makinenin yani büyük sanayinin zararlarının bilinmesi gerektiğini vurgular. Ona göre "insanın ruh aleminde değerli ne varsa fabrika birer birer katletmektedir" (Topçu, 2004b, 176). Topçu'nun makinalaşmaya milliyetçi muhafazakâr düşünce içerisinden yükselen yegane itirazcı ses olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle de makine ve onun uygarlığı aleyhine, kitle üretimi ve kitle tüketimi aleyhine yazdığı yazıların konjonktürü, 1950'li ve 60'lı yılların Türkiyesi'nin düşünce ortamı düşünülürse, düşüncesi çok daha özgün bir itiraz olarak sivrilir. Dönemin hâkim yaklaşımı hem solda hem de sağda hızla sermaye birikiminin büyük sanayi kurulumu ile gerçekleştirilmesi yönündeydi ve bu sanayileşmenin öncüsünün kamu mu yoksa özel teşebbüs mü olacağı yönünde cılız bir tartışma dışında herhangi bir muhalefet yoktu.

Fakat kapitalizme yönelik itirazları doğrudan onun temel kavramlarına yönelik itirazlar olarak kaldıkları sürece oldukça tutarlıdır ve aslında büyük ölçüde prekapitalistik çağrışımlarla yüklüdür. İtirazlarını kapitalizmin teknik işleyişinin do-

ğuracağı muhtemel açmazlara doğru genişlettiğinde ise düşüncesi temelindeki radikalliğini ve onun verdiği tutarlılığı yitirir. Kapitalizmin kendi iç çelişkileri ile üretim fazlası vererek daimi işsizlik üretmek gibi bir doğası olduğu ve bunun doğuracağı sorunlar yüzünden yıkılacağına ilişkin ifadeleri (Topçu, 1999a, 184), Marksist literatürden devşirilen düşüncelerin Keynesyen eksik talep analizi ile harmanlanmasını ifade etmektedir ki, bu durum Topçu'nun kapitalizme ilişkin asıl köktenci eleştiri odağının bu tarz analizlerde dağılması şeklinde anlaşılabilir.

Topçu sanayileşmeye şiddetle karşı iken, toprağa dayalı küçük tarımsal üretim temelinde bir iktisadi düzenin önemini sürekli vurgular. "Memleketimizin esaslı geçimi; büyük sanayi heveslileri ne kadar gayret gösterirlerse göstersinler, her halde topraktandır. Ruh ve ahlâk değerlerimizi canlı tutacak olan anamız tabiata, üstündeki insanı dost yaşatan güneş altında çalışma, yarınki Türkiye'nin de temel geçimini teşkil edecektir" (Topçu, 1999a, 107). Küçük tarımsal üretimde kullanılan emeğe yaptığı vurgu, emeğin kapitalizm öncesi metalaşmamış haline yaptığı vurgudur. Üretimi de kendi ihtiyacının ötesinde bir birikime ve "ihtiyaç çemberinin dışına" taşacak bir mülkiyete yol açmayacak bir faaliyete indirgemektedir. Bu yönüyle kapitalist mübadeleye de bütünüyle karşıdır. Çünkü o mübadele, trampa usulü ile büyük sermayenin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Küçük sanayinin ve ağırlıklı olarak tarımsal üretimin egemen olduğu bir düzende emek yine emekle mübadeleye konu olurken, büyük sanayi döneminde bu ilişki kopmuştur. Büyük sermaye bireysel emeğin üretmediği, mübadelenin ürettiği yabancı bir canavar halinde ortaya çıkmıştır (Topçu, 1999a, 181). Topçu'nun vurgusu klasik emek değer teorisine atıfla yola çıkıp, büyük sermayeyi açıklarken ondan bütünüyle kopmaktadır. Bu eklektik durum yukarıda da değinildiği gibi kapitalist işleyişin teknik izahına girişildiğinde hep karşımıza çıkmaktadır. Analizinin tutarlılığı kavramların doğalarına ilişkin düşünmeye başladığında belirginleşmektedir. Emeği alın terinin Hakk'a şahitliği ile açıkladığında, sermaye birikimine itirazı da daha köklü bir düşünce temeline oturmaktadır mesela.

Türkiye'de dönemi için oldukça özgün olan bu kapitalizm karşıtlığı ütopik sosyalistleri andırsa da, devlete yüklediği 'manevi' anlam ile onlardan da ayrılır. Topçu (1999b, 148-50) liberalizme ve serbest iktisadi düzene muhalif olduğu gibi onun döneminin kapandığını da düşünmektedir. Bu serbest düzenin köylü nüfusu bu denli fazla olan Türkiye'nin derdine asla çare olamayacağını düşünmektedir. Bunun yerine kendisinin önerdiği düzen "millî bir iktisat sistemidir". Fakat onun "millî iktisadı" İttihat ve Terakki'nin son yılları ile popülerleşen ve Cumhuriyet'in 1930'lu yıllar devletçiliğine de ilham veren sanayileşme ve sermaye birikimini devlet eliyle gerçekleştirme amacındaki "millî iktisat" değildir. Onun tasvir ettiği düzende iş ve iktisadi eylem her şeyden önce ahlâki bir eylemdir. Bu yüzden onun millî iktisadı "ruhçu bir iktisattır" ve insanın bedeni ile ruhunun bütünlüğünün peşinde koşmaktadır.

Millî iktisadın en önemli uygulayıcısı da "millî devlettir". "Milli devlet, milletin yüzyıllara gömülü iradesini dış tesirlerden koruyarak yaşatan devlettir. O, kur'a ve kumar usulüyle kurulmaz" (Topçu, 2004a, 116). Topçu'ya göre büyük sermayenin önderliğindeki modern kapitalizmin esaretinden ve onun uluslararası düzende tesis ettiği egemenlik ilişkilerinden insanlığı kurtaracak yegane güç bu "millî devlettir" (Topçu, 2004b, 147). Demokratik düzeni de büyük sermayenin çıkarlarına hizmet eden bir rejim olarak görmekte ve ona da karşı çıkmaktadır.

Topçu liberal ekonomi karşısında devletin bütünüyle değilse de önemli bir rol oynadığı devletçi bir iktisadi düzeni sa-

vunmaktadır. Bu düzende kooperatifçiliğin bünyemize en uygun yöntem olduğu kanaatindedir (Topçu, 1999b, 150). Kooperatifçilik uygulaması ile Fındıkoğlu'na yaklaşmakta ise de loncaların yeniden canlandırılacağı bir Anadolu sosyalizmi arayışı ile ondan ayrılır. Topçu (1999b, 151) "ruhçu sosyalist bir sistemin" peşindedir. Sosyalizmi bazen "İslâm sosyalizmi" bazen "milliyetçi ve ruhçu sosyalizm" bazen de "Anadolu sosyalizmi" şeklinde kullanan Topçu Türk sağının kendi döneminde ve sonrasında da pek yanaşmadığı bir şeyi deneyerek ısrarla sosyalizm kavramını düşüncesinin merkezine taşımaya çalışmıştır. Ama yapmaya çalıştığı şeyin maddi üretim temelindeki sosyalizmden farklılığını hep vurgulayarak kavramı meşrulaştırmaya çalışmıştır. Onun bir iktisadi rejim olarak peşinde olduğu düzen maddi temelde üretim ve tüketimi amaçlayan liberal ya da devletçi iktisat düzeni değildir. Hem maddi hem de ruhi değeri hesaba katan bir devletçi iktisadi düzendir.

ARAÇSAL EKONOMİ ALGISININ DOĞAL MECRASINA KAVUŞMASI: 1980'Lİ YILLAR LİBERALİZMİ

Buraya kadar sayılan isimlerin yalnızca ikisi, Erol Güngör ve Sabri F. Ülgener, 1980'li yıllara ulaşmış isimlerdir ve onlar da hemen 1980'li yılların başlarında vefat etmişlerdir. Bu yüzden yine bu ikisi çok daha belirgin bir biçimde 1980'li yılların milliyetçi muhafazakâr entelektüellerinde ortaya çıkacak muhtemel dönüşümün izlerini barındırsalar da, ilgili dönemin temsil edici isimleri arasında sayılamazlar. Fakat 1980'li yıllar ve sonrası Türkiye'nin milliyetçi muhafazakâr entelektüellerinin ilgili dönemi karakterize edecek tarzda temsil gücü yüksek bir profil çıkaramadıklarını da eklemek gerekir. Öne çıkan isimler ya gazeteciliğin yüklediği popülerlik eşliğinde ya da bir takım pratik politik işlevleri ile öne çıkmaktadırlar. 1980 öncesinin sayılan isimleri gibi belirli bir düşünsel tutumun tutarlı güzergahlarını ilgili dönemde bulmak oldukça güçtür.

1980'li yıllar ve sonrasının Türkiyesi Turgut Özal'ın öncülüğünde hızla dünya kapitalizmine eklemlenme yoluna giderken bunun düşünsel dünyadaki meşrulaştırıcıları da peşinden sökün etmiştir. Milliyetçi muhafazakâr kesimler bu dönemde iki önemli akımla bir biçimde tanışmış ve hemhal olmuşlardır. Bunlardan ilki o dönemde politik ve düşünsel gücü hızla gelişen İslâmcılık ve ikincisi de dünya ölçeğinde kurduğu egemenliğini Türkiye sınırlarına doğru da genişleten liberalizmdir. Her iki yaklaşım da milliyetçi muhafazakâr kesimler üzerinde önemli bir belirleyicilik kazanmıştır. İslâmcılık ile milliyetçi muhafazakâr kesimlerin ilişkisi düşünsel bir verim ortaya koymak bir yana, her iki akımın da ilkinin devlet ve ikincisinin ise toplum nezdinde meşruiyet arayışları esnasında birbirlerinden çoğu zaman pragmatik bir şekilde yararlanmaları dışında pek bir sonuç üretmemiştir.

Milliyetçi muhafazakâr kesimlerin iktisadi düzen tasarımlarını asıl etkileyen şey dünya ölçeğinde yayılan iktisadi liberalizm olmuştur. Bu durum daha önce doğrudan isimler özelinde yürütülen tartışmada dile getirilen vurguyla paralellik arz eder. Milliyetçi muhafazakâr eğilimlerin ekonomi algıları ya da buna bağlı olarak geliştirdikleri iktisadi düzen tasarımları egemen dünya konjonktürünün etkisine fazlasıyla açıktır ve ondaki değişimlere bağlı olarak, ardıl bırakmaksızın hızlı dönüşümler geçirebilmektedir. 1980'li yılların sonlarına kadar milliyetçi partiler programlarında korporatist ifadeleri korumaya devam etmiş olsalar da, bunların sloganik yanları da dahil pek yüksek sesle artık dillendirilmedikleri aşikârdır. Nitekim bu vurguların giderek azalıp hür teşebbüs ve özel mülkiyet vurgularının devreye girmesi, neoliberal bir havanın metinlere sinmeye başlaması 1990'lı yıl-



CHP'nin devletçi kapitalizmini serbest piyasa kapitalizmine açma girişimi DP'nin "karşı devrimci" niteliklerinden birisi olarak sayılır. 21. yüzyılda ise iktisadi kriz koşullarını çözmek üzere göreve getirilecek Kemal Derviş, DSP'nin de ortağı olduğu hükümette krizi karşılayacak, sosyal demokrasinin sonraki yıllarda lideri olması beklenecekti.

lar ortalarında gerçekleşecektir (Bora ve Can, 2004b, 204). Milliyetçi muhafazakâr kesimin 1980 sonrası belirli bir süre hem düşünsel merkezi hem de siyaset üzerinde en etkili kurumunu oluşturacak olan Aydınlar Ocağı da özel teşebbüs ve mülkiyet serbestisi konusunda ısrarcı olacaktır (Bora ve Can, 2004a, 150).

1980 sonrası iktisadi liberalleşme milliyetçi muhafazakâr kesimlerce tahmin edilenden daha kolay kabullenilmiştir. Çünkü nihayetinde Türk sağının daha entelektüel isimlerinde bile ekonomi kendi kuralları dahilinde işleyen bir mekanizma olarak algılanmaktaydı ki bu da politik olandan bağımsız tipik bir liberal iktisat algısı anlamına gelmekteydi. Üstelik iktisadi liberalizm ne de olsa eski düşman komünizmin de karşı kutbunda yer almaktaydı.

Yukarıda bahsedilen süreçte milliyetçi muhafazakâr kesimde doğrudan entelektüel karakteri ile değil ama daha çok, örgütçü-akademisyen, akademisyen-politikacı ve gazeteci kimliği ile temayüz eden bir kısım isimler öne çıkmışlardır. Bunlar arasında Sabahattin Zaim, Nevzat Yalçıntaş ve Taha Akyol sayılabilir. İster Sabahattin Zaim gibi ulusal ve uluslararası birçok kurumun oluşmasında ve pratiğinde etkisi olsun, ister Nevzat Yalçıntaş gibi akademisyenlikten pratik politik faaliyete geçiş yapmış olsun, isterse de Taha Akyol gibi doktriner bir milliyetçilikten liberal milliyetçiliğe geçen gazeteci şeklinde olsun, dönemin belirleyici unsurlarının ortak karakteri dünya düzeninin bir iktisadi düzen olarak Türkiye'ye yansıma pratiklerini olumluyor oluşlarıdır. Bunu kendi meşreplerine göre düşünsel olarak da meşrulaştırmışlardır. Sabahattin Zaim'de bu durum çağdaş kapitalizmin mülkiyet, servet, birikim, emek, fiyat gibi kavramlarının İslâmî terminolojiye tercümesi şeklinde görülmektedir. Bu tercüme esasında iktisadi davranışın ve dolayısıyla kapitalist işleyişin kültürel kodlar vasıtasıyla meşrulaştırımını getirmektedir. Taha Akyol ise Ülgener'de daha düşünürce ve temelli bir şekilde dile gelen, rasyonel iktisadi bireye doğru evrilen toplumsal yapının ısrarcı bir tasvirini ve savunusunu

yapmaktadır. Taha Akyol yalnızca bu 'sosyolojik gerçeğin' kaçınılmazlığını vurgulamaz, aynı zamanda milliyetçiliğin de artık eski tarzından kurtularak düşünsel düzeyde hızla değişmesi gerektiğini dile getirir (Akyol, 2003: 749).[11]

MİLLİYETÇİ MUHAFAZAKÂR POLİTİK SÖYLEM İLE İKTİSADİ DÜŞÜNCENİN ETKİLEŞİMİ

Türk sağının politik ideolojisi ile iktisadi algısının etkileşimi kolay "gözlenebilir" bir alan sunmamaktadır bize. Çünkü Türk sağında bir düşünce olarak iktisadi olanın algılanma biçimine has daha önce üzerinde durulan problemler, bu düşüncenin ilgili kesimin politik ideolojisinin şekillenmesindeki rolü söz konusu olduğunda daha naif sonuçlar üretmektedir. Bu etkileşimi açıklığa kavuşturma konusunda bir diğer problem de Türk sağının "düşünürleri" söz konusu olduğunda çok belirginleşmeyen ayrımın politik pratik ve politik söylem söz konusu olduğunda açıkça ortaya çıkıyor oluşudur. Bu ayrım Demokrat Parti çizgisi ile başlayan ve Adalet Partisi üzerinden ANAP'a ve sonra da AKP'ye evrilen çizgi ile MHP çizgisi arasındaki ayrımdır. Bu iki çizginin ilkine hâkim olan muhafazakâr liberal ton ile ikinci çizgiye hâkim olan milliyetçi devletçi ton arasında iktisadi algı söz konusu olduğunda belirgin fark hep varlığını korumuştur. İlk çizgi iktisadiyatı pratiğe ilişkin uygulanabilir bir alan olarak kavramaktadır ve bunu da kendi politik pratiğine hep yansıtmıştır. Konjonktür içinde iktisadi algıları değişim geçirirken, iktisadi alanla irtibatlarını daha 'düşüncesiz' ve daha 'ideolojisiz' bir şekilde ve bu yüzden daha liberal bir tonda kurmayı başarmışlardır. Ekonomi algısı son derece araçsal ama bir o kadar da pratiklerinin içinde yer almıştır. İkinci çizgi ise ekonomi algısını yine araçsal ama çok sığ ve salt söylemsel de olsa "düşünceli" ve "ideolojili" bir algı olarak dillendirmiştir. O da konjonktüre göre değişim göstermiş ama ilk çizgiye göre çok daha gecikerek bunu yapmıştır.

İlk çizginin Türk sağındaki düşünsel kökleri Osmanlı'nın son döneminin Prens Sabahattin'de somutlaşan "cılız" liberal eğilimlerine kadar geri götürülebilir (Köker, 2004: 284-85). Fakat bu çizginin 1960'lı ve 70'li yılları iktisadi kalkınmacılık fikri etrafında bir politik düşünüşe ve pratiğe denk düşer. Demokrat Parti çizgisi resmî söylemin halkçılık ideolojisini popülist biçimde yeniden yorumlayarak iktisadi yükü taşıyan ve ondan daha fazla pay alma peşinde koşan geleneksel toplum katmanlarının sözcülüğünü üstlenecektir (İnsel, 2003: 772-73). Bu popülist yeniden bölüşüm vaadi patronaj ilişkilerinin eşliğinde, bir yandan bu çizginin seçim kazanmasına ve diğer yandan da geleneksel katmanların ekonomi hayatına daha hızlı katılım yoluyla düzene eklemlenmelerine yol açacaktır. 1970'li yılların sonlarına kadar olan bu evre, iktisadi kalkınma kavramı etrafında şekillenen bir söylem üretecektir. Kalkınma kavramının uluslararası konjonktürde de meşruiyetinin yüksek olduğu bu dönemde, Kıta Avrupası refah devleti söylemi yerine, sermayenin hangi ellerde birikeceğinin devlet eliyle kanalize edildiği hızlı kalkınma ideolojisi egemendir. Üstelik kalkınma söylemi bu çizginin serbestiyet yanlısı iktisadi yaklaşımına da çok ters değildir. Nihayetinde amaç sermayenin özel kesimde birikmesidir. 1970'li yılların sonlarına doğru uluslararası düzeyde refah devletinin ve peşinden "ulusal kalkınma" ideolojisinin "yönetilemezlik" duvarına dayanması sonucunda Türk siyasal hayatında DP çizgisi kendi bünyesinden kendi geleneğini yenileme/yeniden üretme yeteneğini sürdürmüş ve dünya konjonktürüne paralel liberal bir söylemi sahiplenmiş olan ANAP'ı ortaya çıkarmıştır. ANAP ile birlikte sağ, liberal iktisat politikalarını öne çıkarırken, sağın ekonomiye ilişkin araçsal algısı da meşru formuna kavuşmuştur.

Ekonomi, politika alanından ayrı ele alınması gereken, kendi kanunlarına göre işleyen bir yapı olarak algılanır hale gelmiştir. Daha önce de değinildiği gibi burada söz konusu olan ekonomiye ilişkin önemli bir algı değişimi ya da dönüşümü değildir, yalnızca araçsal bir yapı olarak ekonomi algısı bu liberal siyaset düşüncesi ile birlikte daha tutarlı bir forma bürünmüştür. 1990'lı yılların iktisadi açıdan "kayıp" yıllar olarak nitelendirilmesi de, koalisyonların ekonominin bağımsız işleyişine müdahaleler ile ilişkilendirilmesiyle, bu araçsal algının korunmaya devam etmesi anlamına gelmektedir. 2002 ile başlayan AKP döneminde ise ekonomiye ilişkin algıda herhangi bir köklü dönüşümden yine söz etmek mümkün değildir. Bu dönem bir yandan, iktisadi olanın refah devletine benzer bir kısım modern araçlara müracaatla ama içeriği daha muhafazakâr bir moralle doldurularak devletin bir miktar müdahale alanını genişletmesine tanıklık etmiş, öte yandan da DP geleneğinin de periferisinde kalmış, muhafazakârlığı daha belirleyici katmanların Türk kapitalizminin birikim sürecine ivme kazandırmak üzere oyuna dahil edildikleri bir sonuca yol açmıştır.

Politik pratik ve politik söylemin ikinci çizgisi daha ideolojik olarak milliyetçiliği sahiplenen ve temsilini MHP'de bulan çizgidir. Yukarıda da belirtildiği gibi MHP'nin ekonomiye ilişkin algısı son derece araçsaldır ama söylemi ideoloji yüklüdür. İktisadi kalkınmacılığın dünya ölçeğinde revaçta olduğu yıllarda MHP daha korporatist bir kalkınmacılığın savunuculuğunu yapmıştır. Üstelik kalkınmacı temaların ve kurumların sol tarafından sahiplenilmesi milliyetçilerin bu temaları açıkça ve vurgulu dillendirebilmelerini engellemiştir (İnsel, 2003: 774). Buna rağmen milliyetçi politik söylem millî devletin belirleyiciliğinde gerçekleştirilecek olan kalkınma fikrini 1980'li yıllara kadar sürdürmüştür. Milliyetçi politik pratiğin ekonomiye ilişkin söylemi 1980'li yıllar sonrası iyice belirsizleşmiştir. Dünya ölçeğinde yayılan liberalleşmenin Türk ekonomisini de hızla etkisi altına almasının "reel politiği" karşısında korporatist tonun dillendirilmesinin pek bir zemini kalmamıştır. Bu durum 1990'lı yıllarda daha da belirginleşecektir. Bora ve Can'ın da (2004: 198) belirttiği gibi "Himayeci-korporatist yaklaşım, MHP'nin kendisini 'çare' olarak gösteren reel politik söyleminin bir malzemesi olarak ikincilleşmiştir. Dar gelirlilerin hayatının zorlaşması, geçim sıkıntısı, sosyal güvenlik krizi gibi izlekler, ülkücü basında ve iç ideolojik üretimde fazla yer kaplamaz." 1990'lı yılların sonlarındaki iktidar tecrübesinde MHP popülist-klientalist kaygılarla KİT'lerin özelleştirilmesine direnmek dışında (Bora ve Can, 2004b, 200), ekonomi alanında pek bir söylem üretemeyecektir. Açıkça bir iktisadi liberalizm savunusuna asla varmasa da, özel mülkiyet, ihracatın kolaylaştırılması, burjuvazinin desteklenmesi gibi liberal temalar zayıf da olsa söylemlerinde yer tutmaya başlayacaktır. MHP örneğinde ilginç olan şey, dünya ölçeğindeki genel liberalleşme eğilimlerini oldukça gecikerek söylemlerine dahil etmiş olmalarıdır. Milliyetçi bir söylemin bu konudaki tutukluğu kendi içerisinde tutarlı görülebilirse de, MHP'deki tutukluk, düşünsel ya da söylemsel bir direnmeden çok bir kararsızlık halinin sonucu gibi görünmektedir.

Sağın entelektüellerinin pratik politik söylemin seyri ile ilişkisi ise çoğu zaman bu söylemin meşrulaştırımı yönünde gelişmiştir. Bu yazıda bahsi geçen isimler açısından bu meşrulaştırım, araçsal ekonomi algısının kapitalizm teşhisini imkânsızlaştırmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Pratik politik söylemin ilk çizgisi dünya konjonktürü paralelinde liberal bir kapitalizme doğru evrilirken, Nurettin Topçu'nunki hariç, bahsi geçen bu isimlerden herhangi bir tepki çekmemiştir. İkinci çizgi MHP'nin ise kendi politik söyleminde bile ekonomi çok tali kaldığın-

dan kendi dar çizgisinin romantik ifadeleri dışında ekonomiye ilişkin yaklaşımları entelektüel bir karşılık bulmamıştır.

Bu yazıda bahsi geçmeyen İbrahim Kafesoğlu, Ahmet Kabaklı ve Mehmet Kaplan gibi Türk sağının kültür bilimleri ve edebiyat kökenli entelektüelleri ile sağın pratik politik söyleminin ilk çizgisi arasında Yüksel Taşkın'ın ifade ettiği (2007: 11) bir gerilim varolmuştur. Fakat bu grubun kültüralist analizleri kapitalizmin toplumsal hayatta derinleşmesi ile ortaya çıkan sorunları eleştirel sosyolojik analizlerden kaçırmıştır (Taşkın, 2007: 11). Bu da sağın politik söylem ve pratiğinin ilk çizgisinin köklü dönüşümlere yol açan etkilerinin meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir.

SONUÇ NİYETİNE

Türkiye'de 20. yüzyılın ikinci yarısındaki milliyetçi muhafazakâr düşünce ekonomiyi kendi söylem portföylerine asli ve üzerine düşünülmeyi hak eden bir kavram olarak pek dahil etmemiştir. Bu onları, iktisadi politik bir yapı olarak kapitalizmi, onun iç dönüşümlerini, toplumsal hayatı dönüştürücü gücünü ve en nihayet politik düşünceye sirayetini düşünmekten alıkoymuştur.

Kapitalizmin açıkça kavram olarak değil ama kendi tekniği dahilinde işleyen bir iktisadi düzen olarak algılanması ve olumlanması Türk sağının ekonomi algısının tipik karakteristiklerindendir. Bu algı milliyetçi muhafazakâr düşüncenin ekonomiyi dünyadaki konjonktür paralelinde veri kabul etmek dışında hemen hiç sorgulamamasına yol açmıştır. Kapitalist düzenin bir iktisadi politik yapı olarak algılanmamasında ilgili dönemin milliyetçi muhafazakârlığının geleneksel komünizm karşıtlığının payının oldukça yüksek olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Dünyadaki egemen düşünce ve pratiğin milliyetçi muhafazakâr yaklaşımların eğilimini belirlemesi durumu tarihsel olarak seyre bakıldığında rahatça görülmektedir. 1930'lu yılların Kıta Avrupa'sındaki egemen korporatist düşünce Türkiye'deki milliyetçi muhafazakâr muhayyileyi 1960'lı yıllara kadar etkilemeyi sürdürmüştür. Bu etkinin Türk düşüncesi içerisindeki kökleri 20. yüzyıl başlarında egemen olan "millî iktisat" kavramına kadar geri gitmektedir. Bu dönemin güçlü korporatist eğilimlerini 1950'li yılların görece liberal uygulamaları pek etkilememiştir. 1960'lı yıllar ile birlikte Keynesyen düşüncenin açık etkisi ve teorik meşrulaştırımı ile planlama yılları yine dünyadaki eğilim değişikliğinin paralelinde Türkiye'de de yankısını bulmuştur. Planlı kalkınma kavramı devlete önemlice bir rol verdiği için kolayca milliyetçi muhafazakâr düşüncede karşılığını bulmuştur. Üstelik yer yer bu karşılık planlı kalkınmanın özündeki politik olarak liberal rasyonaliteyi aşarak önceki dönemin korporatist eğilimleri ile de buluşmuştur. 1980'li yıllar başına kadar planlı kalkınma yaklaşımı milliyetçi muhafazakâr düşüncenin ve pratik politikasının temel umdelerini temin etmiştir. Dünyada biraz daha erken başlayıp Türkiye'ye etkisi 1980'li yılların başı ile ulaşan iktisadi liberalleşme süreci milliyetçi muhafazakâr düşünce ve pratiğinde beklenebileceği kadar bir travma doğurmamıştır. İlginç bir biçimde, Normal şartlar altında milliyetçi muhafazakâr düşüncenin değerlerle örülü dünyasının ortaya çıkan iktisadi liberalizmin sonuçlarını fark edip hemen tepki vermesi gerekirken Türkiye'de böyle olmamıştır. Aksine hem düşünsel düzeyde hem de pratik politik hayatta, ki bu ikincisi yine ilginç bir biçimde aslında ilkinden beklenebilecek bir tavırla liberalizm karşıtı söylemini biraz daha uzunca bir süre 1990'lı yıllara kadar koruyacaktır. iktisadi liberalizm milliyetçi muhafazakâr söylemde hızla yer bulabilmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasına yol açan şey, Türk sağının ekonomi algısının naifliğidir aslında. Korporatizm, ki en içsel bağı onunla kurabilmiştir ve planlama ne kadar teknik usule ilişkin bir şeyse, iktisadın bir serbesti

düzeni olarak faaliyeti de aynı derecede tekniğe ilişkin bir şey olarak algılandı. Üstelik liberal iktisadi kavrayışla birlikte politiğin doğası anlamında düşünülürse bu yaklaşım önceki tutarsızlığından da kurtulmuş oldu. Çünkü liberal tutum özünde politiğin doğasının sonlanması olmanın yanı sıra pratik bir uygulama olarak da politikaya hiç sıcak bakmamaktadır. Böylece Türk sağı politik çıkarları karıştırmaksızın ülkenin kalkınması yolunda işleyen ve bünyesindeki bireyleri giderek rasyonelleştirip etkinleştiren bir tekniğe sahip olmuştur.

Liberal iktisadi düzenin milliyetçi muhafazakâr değerleri dönüştüren boyutu ise söz konusu değerlere bağlılığı son derece sembolik olan ve bu değerleri fazlasıyla derinliksiz algılayan bir politik tecrübe olarak sağ tarafından pek dikkate alınmamıştır. Tüketim kültürünün ve gelişen bireyciliğin kendi değerlerini tahrip ettiğine ilişkin köklü bir kavrayış geliştirmenin aksine, bizzat bu tüketim kültürü üzerinden değerlerinin mübadeleye konu olurken aslında kullanım değerleri kazandığı zannına dahi kapılmıştır. Milliyetçi muhafazakâr düşüncenin sembollerinin hep süre giden sahiplik sorunu, bu değerlerin bizzat bu sahiplik sorununu mübadele değeri ile aştığı zannıyla geçiştirilmiştir. Üstelik değerlerinin sahipliği konusunda zemini hem düşünsel hem de toplumsal anlamda hep daha sağlam olmuş İslâmcılar da aynı kaderle yüz yüze kalmışlardır.

Milliyetçi muhafazakârlığın liberalizmle izdivacı Batı düşüncesindeki liberal muhafazakârlığı doğuran şartlar ve onun sonuçlarından ilgisiz bir şekilde, Türk sağının kapitalizmin tüketim kültürüne hızlı ve gönüllü teslimiyetini getirmiştir. Ekonomi artık Türk sağı için "özel hayatında" milliyetçi muhafazakâr olan yeni bir burjuvazi yaratma yarışına dönüşmüştür. Bu düşünce içinde hep bir istisna kalmış olan Nurettin Topçu'nun bir ardılını çıkarmanın bütün iktisadi şartlarının oluştuğu tüketimci bir kapitalizm ortamında Türk sağı ekonomiyi ve onun doğasını daha önce hiç düşünmediği gibi yine düşünmemeyi seçmiştir. ❐

DİPNOTLAR

1 Fındıkoğlu'nun düşünceleri üzerindeki Gökalp etkisini Hilmi Ziya Ülken biraz daha az vurgulama yönündedir. Ona göre (1992: 482) Fındıkoğlu'nun "felsefi görüşü tam Durkheim'cı olmaktan çok Fransız sosyolojisini Kantçı bir yorumlama ile bir iş ve eylem (action) felsefesi haline getirmiştir." Fındıkoğlu üzerindeki Gökalp etkisi Nurettin Topçu'ya göre (2001: 111) ise çok açıktır.

2 Cumhuriyet'in ilk yıllarının, özellikle de 1929'a kadar olan döneminin hâkim iktisat politikalarının liberal politikalar olduğuna ilişkin genel kanıya (Keyder, 1993) Fındıkoğlu'nun katıldığını söylemek zor. Onun yaklaşımı müdahaleci politikalar yönünde olumlayarak anlattığı daha kesintisiz bir evrim içeriyor.

3 Fındıkoğlu Sovyet gelişme modelini de "mezhepçe bağlılık duygusu" olmadığı sürece yöntemden yararlanılabilir modellerden biri sayması da bunun örneklerindendir. Bkz. Fındıkoğlu (1967: 433).

4 Fındıkoğlu'nun kooperasyon kelimesine Türkçe'deki en yakın karşılığın imece olduğuna ilişkin etmesi büyük ölçüde bu arzuyu ifade etmektedir.

5 Milliyetçi muhafazakâr ifadesindeki muhafazakârın Ahmet Çiğdem'in (2001: 60) "huzur üslubu" olarak ifadelendirdiği muhafazakârlıktan bu yazı çerçevesinde farklı bir anlamı var.

6 Burada Yüksel Taşkın'ın spekülasyonuna katılmak mümkün. Ona göre (Taşkın, 2007: 177), Erol Güngör'ün "1970'lerde İslâmcılığı sürükleyen kadroları 'ilmi düşünceden' uzak bulması, kendisini onlara yakın hissetmemesine yol açıyordu. İslâmcılığın ciddi değişimler geçirerek kentli bir

ideoloji ve yaşam tarzına dönüşme serüvenini izleyebilseydi, bu mesafeli tutumunu terk edebilirdi."

7 Hatta Erol Güngör Türk sağı içerisinde pek sık rastlanmayan bir biçimde teknoloji kavramını ayrıntılı olarak tartışır, ona yönelik yine Batı düşüncesinde yükselmiş olan bir kısım eleştirileri de paylaşır, ama bunu köklü bir sorgulamaya ya da reddiyeye dönüştürmez. Reddiyeyi üstelik tehlikeli bulur. Teknolojinin tahripkâr yönünün yine bizzat teknoloji ile düzeltilebileceği inancına sahiptir ve teknolojiyi "vazgeçilmez kötü" olarak kabulden başka çıkış olmadığını düşünür (Güngör, 2003: 39).

8 Nitekim teknolojinin değerler ile olan ilişkisini tartıştığı bölümlerde, teknolojinin değer yaratıcısı olmadığını, aksine bir değerler bütünü, bir kültür içerisinde teknolojinin doğduğunu belirtmektedir. "Bugünkü Batı medeniyetinin temelini teşkil eden 'sanayi inkılabı', kültürdeki bir takım değişmelerin maddi hayata yansımasını göstermektedir. İnsanların tabiata, dünyaya, insana karşı görüşlerinde meydana gelen büyük değişmeler bu inkılabı doğurmuştur" (Güngör, 2003: 37-38).

9 Gerçi çevrilen kitabın Marksizmin karşısında konumlandırılmaya çalışılan bir tarihsel iktisadi kurgu peşinde koşmasını da atlamamak gerekir. Güngör'ün diğer önemli çevirisinin Raymon Aron'un (1992) *Sınıf Mücadelesi* olması da Batı düşüncesi içerisindeki açık tercihini göstermektedir.

10 Güngör'ün düşüncesi Türk sağının komünizm karşıtı olduğu dönemdeki bu karşıtlığın sağ düşüncede yarattığı kısırlaşmayla yer yer maluldür. Bu malullyette Türk solunun da payı yok değildir ama Güngör'ün bir yandan zihniyetin önemine vurgu yaparken diğer yandan Batıcıların modernleşmedeki başarısızlıklarını onların ideolojik tavır alışlarıyla açıklaması, ideoloji kavramına atfettiği sınırlı anlamla anlaşılmayı haketse bile eksik ve sınırlı kalmaktadır. Burada Mümtaz Turhan'ın sosyalizmi bir ideoloji, kapitalizmi ise pratik hayatın bir yansıması, aktarılabilir yansız, ideolojisiz bir tarz olarak algıladığını hatırlamak gerekmektedir. Tam da bu eksiklik Güngör'ün muhafazakârların modernleşmedeki pratik başarılarının peşinden kaçınılmaz bir kültürel dönüşümü zorlayacağına ilişkin bir düşünce kışkırtmasına kendini bırakmamasına yol açmaktadır. Üstelik bu 'ideolojik' düşünen Batıcılar ve özelde Türk solu üzerinden devşirilebilecek kapitalizmin kültürel eleştirisi bağlamında bir muhafazakâr tepkinin de kapıları hiç aralanmamıştır. Güngör'de gerçekleşmeyen bu düşünce alışverişi beklenebileceği üzere sonrasında hiç gerçekleşmemiş, geleneksel komünizm karşıtlığının gereği kalmadığında ise Türk sağı zaten geç kapitalizmin tüketim kültürünü kendi kodlarına meşrulaştırıcı tarzda tercüme etmekle meşguldür artık. Kapitalizme yönelik bu tarz bir itiraz ilgili dönemde hızla ve çok daha belirgin bir biçimde milliyetçi muhafazakâr çizgiden ayrışan İslâmcılıktan gelecektir. Ama İslâmcılığın kapitalizme pratik hayattaki eklemlenmesi, daha fazla iktisadi potansiyel barındırdığından olsa gerek. 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren çok daha hızlı ve en iktisadi anlamıyla "verimli" olacaktır. Bu "verim" hem tüketim ve hem de üretim yönünden Türkiye'nin kapitalistleşme macerasına düşünsel olarak kendini bitirerek de olsa, hatırı sayılır katkılar yapacaktır.

11 Taha Akyol'un düşüncesinin evrimini milliyetçi muhafazakâr düşüncenin 1980'li yıllar bağlamındaki değişimine vurguyla daha geniş bir bağlamda tartışan şu çalışmaya bkz. Taşkın (2007: 323-346). Yine Taşkın'ın (2004: 384-387) Nevzat Yalçıntaş'ın politikacı akademisyen profilini ortaya koyduğu çalışmaya da onun milliyetçi muhafazakâr zümre ile İslâmcılar arasında oynadığı rolü anlamak için bakılabilir.

Merkezsiz Siyaset, Siyasetsiz Merkez

MENDERES ÇINAR

"MERKEZ"İN SANALLIĞI

Aydınlanma ve kapitalist sanayileşme ile beraber gelen toplumsal değişim ve bireyselleşme karşısında sosyolojinin temel sorunlarından birisi "düzen sorunu" olmuştur. Toplumun sürekliliğini ve özerkliğini vurgulayan muhafazakârlığın katkısıyla[1] gelişmiş olan sosyoloji disiplini ağırlıklı olarak ortak ahlâk, kültür, değerler, inançlar ve semboller etrafında bütünleşme ile "düzen sorunu"nun aşılacağını iddia etmiştir.

Toplumun, ortak kültür ve değerler etrafında bütünleştiğini iddiasını "merkez" terimini kullanarak siyaset bilimine taşıyan modernist teorisyen Edward Shils olmuştur. Shils, merkez ve çevre kavramlarını açıkladığı makalesinde,[2] toplumu yönetenin *semboller, değerler ve inançlar* olduğunu, bunların toplumun *merkez* bölgesini oluşturduğunu ve topluma üyeliğin bu merkezî bölge ile ilişki vasıtasıyla kurulduğunu savunmuştur.[3] Shils'in söz ettiği merkezî değer sisteminin başlıca unsurlarından biri, toplum içinde mevcut otoriteye yönelik rıza ve olumlu tavırdır. Bu anlamda, merkezî değerler sistemi istikrara önemli katkılarda bulunur. Shils, merkezî değerlerin ve inançların kendiliğinden oluşmadığını, toplumun merkezî kurumlarının tepe noktalarında bulunan elitler tarafından oluşturularak topluma yayıldığını kabul eder:[4]

> *yöneticiler bu makamlardaki görevleri vasıtasıyla muhafızları olduğu değerler ve inançların yaygın bir biçimde kabulünü ve onlara itaat edilmesini sağlamaya çalışırlar. Yöneticiler iktidarlarını [merkezden] sapanları cezalandırma ve [merkeze] uyanları kayırarak ödüllendirme için kullanırlar. Böylece, toplumda otoritenin mevcudiyeti, o topluma bir merkezî değer sistemi* empoze *eder.*

Dolayısıyla, merkezî değerlerin, merkezden çevreye güçlü bir şekilde yayılmasını sağlayan şartlardan biri feodaliteye son veren *modern merkezî devlet*tir. Shils bu durumu kurumsal merkezin güçlenmesi ve yayılması şeklinde ifade eder. Modern merkezî devlete ek olarak, pazar ekonomisinin kapsadığı coğrafyanın ve siyasal demokrasinin (oy hakkının) genişlemesi, kitle iletişiminin gelişmesi, kentleşme ve eğitim oranlarının yükselmesi, merkezî kurumların ve elitlerin yaygınlaştırdığı değerlerin giderek büyük kitleler tarafından *benimsenmesiyle* sonuçlanmıştır. Shils, merkezî değerlerin hiçbir zaman modern demokratik-kapitalist toplumlarda olduğu kadar yaygınlaşmadığını savunur:[5]

Batılı modern toplumlarda, merkezî değerler sistemi, üyelerinin kalplerine, daha önceki herhangi bir toplumda görüldüğünden çok daha derin işlemiştir. 'Kitleler', [merkezî değer sistemiyle] kurdukları etkileşime şaşırtıcı bir rıza ile karşılık vermişlerdir. [...] Merkezin zirvesindekiler artık o kadar yüksekte olmadığı gibi çevre de artık o kadar kenarda değildir.

Robert Dahl, Seymour Martin Lipset ve Gabriel Almond gibi çağdaş siyaset biliminin öncüleri de homojen ve sekülerleşmiş bir kültürün siyasal istikrarın kaynağı olduğunu vurgulayan işlevselci bir yaklaşımı benimserler. Benzeri bir şekilde, toplumda çıkar farklılıkları olduğunu ve bunların rekabetini tanıyan plüralistler, bir yandan devlete bu çatışmaları düzenleme görevini yüklerken, diğer yandan demokrasinin istikrarlı ve etkili bir şekilde işleyebilmesi için çıkarları çatışsa da, baskı gruplarının toplumun temel değerlerinde uzlaşmış olması gerektiğini savunmuşlardır.[6] Modernist milliyetçilik teorileri de iktidarın "merkezî" bir oydaşma üzerine oturtulmasını ulus-devletin oluşum koşulu olarak görürler. İşlevselci yaklaşım, doğa bilimlerinin "bilimsel yasa" arayışını toplum bilimlerine taşıyan pozitivist yöntem vasıtasıyla modernleşme teorisine de yansımıştır. Böylece, merkezi değerleri yaygınlaştırmış olan Batı toplumları evrensel modernliği temsil eder hale gelmiş ve güçlü bir merkezî değerler sisteminden yoksun toplumlar geleneksel toplumlar olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla, topluma bir merkezî değerler sistemi empoze etmek modernleştirici devletlerin ilk yapması gereken işlerdendir. Örneğin Dankwart Rustow ulusal birliğin sağlanmasını demokrasinin ön koşulu olarak görmüştür.

"Merkez" kavramına kaynaklık eden temel düşünce, toplumun merkezini temsil eden bir temel değerler ve inançlar silsilesi ya da temel oydaşma olduğudur. Bu önkabul, iki açıdan sorunlaştırılabilir. Toplumun değerler oydaşmasına dayandığı tezini tartışan önemli düşünce kollarından biri olan Frankfurt Okulu kültürün tüketim ideolojisine bağlı olarak birey temelinde özelleşmesinin *toplumsallaşma* sürecine zarar verdiğine ve kişilik sistemi ile toplumsal sistemin *bütünleşmediğine* işaret etmiştir. Kapitalist modelde, kültür ve motivasyon değerlerinin yönetsel-siyasal sistem tarafından belirlendiğini, ancak kapitalizmin iç çelişkileri nedeniyle bunda tam başarı sağlamanın mümkün olmadığını savunan Frankfurt Okulu'ndan Jürgen Habermas, modern sosyal sistemlerin tek bir değerler dizini tarafından yönlendirilen tekçil (üniter) bir formasyon olmadığını belirtir.[7] Benzeri bir şekilde, Niklas Luhmann merkezî olmayan bir toplumda yaşadığımızı, ileri derecede yapısal-işlevsel farklılaşma nedeniyle kurumların göreceli özerk hale geldiğini ve toplumun tek bir bakış açısı ile anlaşılamayacağını öne sürmüştür. Birinci tartışma, kapitalist modernleşmenin ileri düzeylerinin yaşandığı toplumlarda, toplumsal bütünlüğün normatif kültürel sistemlerin değil, farklı değerlere sahip olan bireyler arasındaki örtüşen bağlılıkların bir sonucu olduğu noktasında düğümlenmektedir. Bir diğer deyişle, söz konusu bütünleşme, kaynaşma olmaksızın gerçekleşmektedir.

İkincisi ve daha önemlisi, işlevselci yaklaşım, var saydığı temel oydaşmanın nötr olduğunu iddia ederek merkez olarak yansıttığı değerlerin ve inançların aslında bir iktidarı ifade ettiğini ve dolayısıyla ortaya çıkabilecek toplumsal direnişin de aslında merkezî değerlere direniş anlamına gelebileceğini göz ardı etmektedir. Birçok düşünür ve düşünce ekolü, normatif oydaşmanın aslında var olmadığını, olduğu iddia edilen oydaşmanın iktidarın söylemi olduğunu ve toplumların hiçbir zaman iktidar dışında bir pratikle bütünleştirilmediğini savunmuştur.



Başbakan ve AKP lideri Recep Tayyip Erdoğan (sağda) ile ana muhalefet lideri CHP genel başkanı Deniz Baykal (solda). Genelkurmay Başkanı Hilmi Özkök'le birlikte. Türkiye'nin yerleşik resmî siyaset kültüründe, tasavvur edilecek en yüksek "büyük uzlaşma" düzeyi, bu 'makamların' bir araya gelmesini gerektirir. Ordu, açıkça, politikanın bileşenlerinden biri sayılır.

Marksist geleneğin önde gelen düşünürlerinden Antonio Gramsci, "hegemonya" ve Louis Althusser ise "İdeolojik Devlet Aygıtları" kavramları ile toplumun merkezini temsil ettiği iddia edilen temel oydaşmanın aslında hegemonya kurma anlamında, yani rıza üreten düşünsel/kültürel/ideolojik bir iktidar pratiğini içerdiğini ortaya koymuşlardır. Sonuç olarak, gerek temel değerler üzerine bir oydaşma olduğu gerekse bu oydaşmanın nötr olduğu tartışmalıdır.

Toplumun etrafında bütünleştiği iddia edilen "merkez," mevcut ekonomik, siyasal ve toplumsal yapıyı/iktidarı meşrulaştıran bir dizi yaygın ilkeyi ifade etmektedir. Merkezî değerlerin hem düzenin devamından yana ideolojik bir potansiyeli içerdiğini, hem de iktidar (merkezî kurumlar ve elitler) vasıtasıyla topluma "empoze" edildiğini geçerken not eden sosyologlar, kültürel norm veya değerleri toplumsalın en temel unsuru varsaymaları nedeniyle, iktidar olgusuna ikincil bir olgu olarak bakmakta[8] ve bu değerler kümesi ile bağlantılı bir biçimde sorunlaştırmamaktadırlar. Merkezî *oydaşmadan* söz edilmesi veya yukarıdaki alıntılarda olduğu gibi, bir yandan bu sözde oydaşmanın yukarıdan *empoze* edildiği not edilirken, diğer yandan onun *benimsendiğinin* ve ona *rıza* gösterildiğinin iddia edilebilmesi de iktidar olgusunun ikincilleştirilmesi sayesinde mümkün olmuştur. Nitekim, Shils'in de etkilendiği Parsons gibi işlevselci sosyologlar, iktidar kavramının eşitsiz bir ilişkiyi ifade ettiğini düşünmezler; toplumun değer sistemi otorite taşır diyerek iktidarın gönüllü olarak kabul edildiğini iddia ederler.[9] iktidarın kaynağı olarak oydaşmayı görürler ve belirleyicilerini sorunsuzmuş gibi ele alırlar.[10] Oysa, örneğin, modernist milliyetçilerin iddia ettiği gibi tek dil, tek din, tek tip inanca dayanan bir merkezî oydaşma aslında yoktur. Bu sanal merkez ancak milliyetçilerin siyasal iktidarını kurmaya hizmet eder ve bu iktidarı kurduğu ölçüde var sayılır.

Bu bakış açısı, iktidarın oluşumunu, dağılımını ve sonuçlarını inceleme merkezine oturtması anlamında bir "iktidar bilimi" olan siyaset bilimine ve siyasete sınırlayıcı ve sınırlandırıcı bir etkide bulunmuştur. Çünkü, ancak temel/ortak değerlerin aslında iktidar pratiğini temsil ettiğini kabul ettiğimizde siyasete, yurttaşların siyasal faaliyetine bir alan açmış oluruz. Başta feminist hareket/teori olmak üzere "özel alan" olarak tanımlanagelmiş olanı siyasallaştıran çeşitli özgürleştirici toplumsal hareketler de bir anlamda "merkez" düşüncesinin belli bir iktidar yapısını temsil ettiğini vurgulamaktadır. Türban yasağının bazı toplum sektörlerinin iktidar ilişkileri ile dolu olan özel alanlarının "özel" niteliğini pekiştirdiği, bu yasağın kalkmasının söz konusu sektörlerin özel alanını siyasallaştırıcı ve özgürleştirici bir potansiyel taşıdığı da bu bağlamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla, özgürleştirici ve yaratıcı siyasetin ön koşulu iktidarın uzlaşmadan değil, uzlaşmanın iktidardan kaynaklandığını kabul etmek ve bu vesile ile etkileşim yollarını açık tutan *dinamik* bir uzlaşmanın yolunu açmak olabilir.

Bu tür bir siyaset anlayışını kurabilmek için, Touraine'in önerdiği gibi, toplumsal hayatın artık normlar ve ortak kültürel değerler tarafından düzenlenmediği sürece modern olduğunu ve bu durumun toplumsal çözülmeye değil, toplumsal hayatın ve kurumlarının insanlar tarafından özgürleştirici bir biçimde yeniden kurulmasını mümkün kılan farklı bir toplumsallığa işaret ettiğini kabul etme cesaretine sahip olmalıyız.[11] Zira, modern/heterojen toplumlarda meşruiyeti ve iktidarı belli bir ahlâk söylemine ve değerlere dayandırdığımızda güçlü bir toplumsal bütünleşmeye değil, zayıf bir toplumsallığa zemin hazırlamış oluruz, çünkü topluma tek bir ahlâk ilkesini paternalist bir şekilde empoze etmek, farklılıklardan oluşan toplumlarda evrensel bir norm olan bireysel özgürlüklere aykırıdır.

Bir toplumda merkezî olduğu iddia edilen değerler olabilir; ancak, bu "merkez" siyasal olarak kurulmuştur, bir iktidar pratiğini ifade eder, dolayısıyla siyasallaştırılabilir; yani bir iktidar mücadelesi içinde sorgulanabilir ve yeniden tanımlanabilir ve bu vesile ile toplumsal bütünlük özgürleşerek yeniden ve yeniden kurulabilir. Böylece, toplumun/toplumsal örgütlenme biçiminin insan yapısı (*artefact*) olduğunu ve yine insan düşüncesi ve eylemiyle iyileştirilebileceğini kabul etmiş oluruz, ki bu Aydınlanma düşüncesinin özünü oluşturur. Tıpkı içinde bulunduğu toplum gibi vatandaş da doğal değil, siyasaldır. Ortak inanç ve değerler, modern devletin vatandaşlık statüsünün sonucu olarak ve bu statünün kullanılması sayesinde gelişir. Bireyler, etrafında birleştiği merkezin tanımlanmasına katıldığı kadar/sürece toplumsallığının farkına varır, içinde yaşadığı toplumsal şartları, kendi hayatını ve kaderini belirleyen bir özne haline gelir ve özgürleşir.

Toparlarsak, modern heterojen toplumlarda, toplumun etrafında birleştiği varsayılan "ortak" değerler ve "ortak" kültür gibi noktalar, ya da kısaca toplumun merkezi, aslında *siyasal* bir niteliğe sahiptir ve doğal olarak toplumun ancak bir kesiminin merkezidir. Bu nedenle "demokratik siyaset," "merkezin" sürekli olarak sorgulanabilmesini ve yeniden tanımlanabilmesini gerektirir. Modern toplumlar, aslında merkezin içeriği/niteliği konusunda anlaştıkları için değil, merkezin niteliği hakkında siyasal faaliyette bulundukları/bulunabildikleri için birlik oluşturan *siyasal topluluklardır.* Başka bir deyişle, siyaset sadece ayırıcı değil, birleştirici bir faaliyettir, çünkü siyaset, farklı çıkarları uzlaştırmak, insanların farklılıklarını çözmek ve ortak amaçlar doğrultusunda kamu tercihleri yapmaktır.[12] Birleştirici bir faaliyet olarak demokratik siyaset, ideolojisi demokrasi olan bir devleti, yani toplumun "merkez"î değerlerinin ve kabulle-

rinin ne olması gerektiği hakkında sabit bir reçeteye sahip olmak yerine farklı reçetelere/fikirlere izin veren ve merkezin tartışılarak yeniden tanımlanabilmesini mümkün kılan kurumlar ve pratikler dizisine sahip bir devleti gerektirir. Zira, devlet bir siyaset yap(tır)ma kalıbıdır: devletin kurumları, kuralları ve süreçleri belli bir siyasal kültürü oluşturur, belli grupların oluşumunu teşvik eder ve belli kolektif eylem biçimlerini kolaylaştırır.[13]

SİYASETSİZ MERKEZ: TÜRKİYE

Yukarıdaki tartışmanın ışığında, Türkiye'nin "merkez"i tartışması iki farklı şekilde ele alınabilir. Birincisi ve anonimleşmiş derecede yaygın olanı Şerif Mardin'in Shils'den bir alıntı ile başladığı merkez-çevre ayrımı analizidir.[14] Buna göre, izlediği laiklik/laikleştirme politikaları nedeniyle Cumhuriyet rejimi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan devraldığı ve birbirinden kopuk iki ayrı dünyayı ifade eden merkez-çevre ayrımını derinleştirmiştir. "Osmanlı" sıfatının sadece imparatorluğun *askerî* olarak adlandırılan yönetici sınıfını nitelemesinden de anlaşılabileceği gibi, Osmanlı İmparatorluğu merkezin (yüksek) kültürünü çevreye yayma, empoze etme gibi bir çaba içine girmemiştir. Osmanlı'da İslâm, bu birbirinden kopuk iki ayrı dünyayı ifade eden merkez ve çevreyi bağlayan gevşek bir bağ olmuştur. Cumhuriyet ise laiklik politikaları ile bu bağı zayıflatmıştır. Dolayısıyla, Osmanlı'dan farklı olarak, kendi "merkezî" siyasal değerlerini ve kurumlarını yaratmak ve toplumsallaştırmak isteyen Cumhuriyet izlediği laiklik politikaları nedeniyle Müslüman toplumundan yabancılaşmış, ona bir ethos verememiştir.

Kültürel yabancılaşma tezi[15] olarak da adlandırabileceğimiz merkez-çevre analizi aslında birbirine taban tabana zıt görünen iki Türkiye siyaseti analizini içerir. Görünürdeki farklılıklarına rağmen, "merkezci" ve "çevreci" yaklaşımlar, hem siyasal, hem de teorik olarak işlevselci merkez anlayışını yeniden üretmekte; sadece aldıkları siyasal pozisyonlar nedeniyle, yani merkezî değerlerin içeriğini farklı tanımladıkları için birbirlerinden farklılaşmaktadır. Bunlardan biri, Müslüman toplum kavramından yola çıkarak merkezin İslâmî değerleri içermesi gerektiğini savunur ve topluma empoze edilen laiklik anlayışını eleştirir.[16] Diğeri ise, yetersiz eğitim ve iletişim imkânları, ekonomik az gelişmişlik gibi çeşitli nedenlerle Kemalist/laik merkez değerlerin yeterince toplumsallaş(tırıl)amamasından şikâyet eder. Birinci yaklaşımın önerisi bir çeşit İslâmileşme iken, ikinci yaklaşım halk henüz (iktidar kullanmaya ve iktidarı etkilemeye) hazır değilken rekabetçi siyasete geçildiğini öne sürerek vesayetçiliğin yeniden canlandırılmasından; daha doğrusu aşağıda belirtileceği gibi vesayetçilik hiçbir zaman ölmediği için güçlendirilmesinden yanadır. Birinci yaklaşım genelde kendisini çevrenin/toplumun gerçek temsilcisi gibi yansıtan sağ siyasetlerle, ikinci yaklaşım ise tarihsel mirasın da etkisiyle sol siyasetlerle özdeşleştirilir. Birinci yaklaşıma göre merkez toplumdan yabancılaşmıştır. İkinci yaklaşıma göre ise, merkez toplumsallaşamamıştır.

Merkezi kültürel temelde tanımlayan bu yaklaşımlara alternatif olabilecek, ikinci yaklaşımın çıkış noktası "merkez"in siyasal, yani uzlaşma ve iktidar içeren boyutunu tanıyan ve merkez hakkında yapılan siyasal faaliyeti bütünleştirici bir faaliyet olarak değerlendiren siyaset kavrayışıdır. Merkezin siyasal ve siyasallaştırılabilir bir kavram olduğunu ve bizzat siyasal faaliyetin bütünleştirici olduğunu benimsediğimizde; birincisi, siyasetin kurumsallaşmış bir çerçevesi olması gerektiğini ve toplumu bir arada tutacak olan asıl merkezin değerler üzerinde uzlaşmadan ziyade bu kurumsallaşmış siyaset çerçevesi olduğunu düşünebiliriz.

Süleyman Demirel

TANIL BORA

Türkiye'de ne görüyorsanız ben varım bunun altında.

Süleyman Demirel
(akt. Arcayürek, 1999-2003/5: 65)

Süleyman Demirel, Türkiye'nin politik ortamında 50 yıla yakın süreyle, çok yakınılan kolektif hafızasızlığı tamire memur edilmiş bir ezelîlik miti gibi duruşuyla, en geniş anlamıyla *statükonun* simgesi olmuştur. Bir "figür" olarak ete kemiğe ve kelâma büründürerek temsil ettiği rolle, Türkiye'de hem rejimin hem de özellikle sağın, *sağcılığın* timsalidir. Demirel, en geniş ve "som" anlamıyla sağcılığın kendisinde billurlaştığı ve onu billurlaştıran baş aktördür.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce'nin *Liberalizm* konulu 7. cildindeki makalede Süleyman Demirel'i millî-popülizm, pragmatizm, demokrasi ve millî irade kavramı, kalkınma ve kapitalizme bakışı açılarından ele almıştım. Burada ise onu dört dönemi içinde değerlendirip, inşa ve temsil ettiği sağcılığın özgül bağlamlarını ve cephelerini ortaya koymaya çalışacağım.

"BÜYÜK" - KLİENTALİST

Sözü edilen makalede üzerinde durduğu bir noktayı tekrar ederek başlayacağım. Demirel, evvelâ, "patronaj" ve "klientalizm" denen siyasal ilişki tarzını ve iktidar tekniğini temsil eder. Patronaj kavramı, devlete/kamuya ait kaynakları, imkânları dağıtarak veya kullandırarak gücü bölüştürme ve böylece kendi iktidarını yürütme maişetini anlatır. Klientalizm ise, kaynakların, imkânların kullanımına müşterilik/müvekkillik (klient=müşteri/müvekkil) ilişkisi içinde aracılık ederek, bu aracılığa bağımlı müşteri/müvekkil tabanları oluşturarak politik maişet yürütmektir. Türkiye'de modern politikanın gelişme tarihi, patronajdan klientalizme geçiş süreci olarak da tasvir edilebilir.[1] Tek-Parti CHP'den DP/AP çizgisine geçiş, kabaca, bu geçişi temsil eder. Klientalizmin tedricen hâkim örüntü haline geldiği bu süreçte, patronaj ilişkileri de bakiye olarak varlığını korumuştur. Zira

Bu, bir anlamda merkezi yeniden ve yeniden kurma oyununun yerleşmiş, muteber ve tekrar gören kurallara bağlanmasıdır. Zira, ancak oyunun kurallarının sonsuza dek sürecek olduğu hissi oluşunca, yani siyasal kurumsallaşma gerçekleşince, toplumdaki çatışan çıkarlar uzun vadeli düşünülebilir ve taraflar işbirliği yapma eğilimine girerler. Bununla bağlantılı olarak ikinci beklenti, siyasal aktörlerin toplumu özgürleştirmeye, farklılıkları bastırmak yerine uzlaştırmaya ve toplumu bütünleştirmeye ya da merkezi kurmaya katkıda bulunacak bir siyaset izlemeleridir. Ancak, siyasetin kurumsallaşmış çerçeveye sahip olan doğal bir toplumsal faaliyet olduğunun kabulü bunun ön şartı olduğu için bu beklenti ikincildir.

Türkiye siyasî tarihi, başta birincisi olmak üzere bu iki beklentinin karşılanmadığını gösteren pek çok örnek olaya tanıklık etmiştir. Siyasetçilerin, siyasetten anladığının birbirleri ile konuşmak ve *tartışmaktan ziyade "tribünlere oyna-*

klientalizmin "anarşik" (esasen piyasaya tâbi) dinamiğine teslim olmak istemeyen çıkarlar, zümreler ve sınıfsal yapılar bakîdir. Demirel, hem klientalist ilişki şebekesini onyıllar boyunca geliştiren bir modernizatördür, hem de patronaj ilişkilerine güvence sağlayan bir mutemet. Demirel'in esas "hizmet"i ve hikmeti budur.

Bu hizmet, patronaj ve klientalizmin alışıldık iktisadi veya ekonomi-politik anlamının ötesinde bir boyuta sahiptir. Demirel'in klientalizmi, aynı zamanda, toplumsal ve politik sorunlar ve bu sorunlarla ilgili çözüm önerileri, talep oluşumları ile statüko arasında aracılık hizmetidir. (Statüko terimiyle, sermaye birikim rejimini ve onunla bağlaşık millî güvenlik rejimini; büyük sermayeyi ve başta ordu olmak üzere devlet elitini kastediyorum. Belki buna yerli bir karşılık olarak "istikrar" terimini de kullanabilirdik.) Sorunların, çatışmaların, önerilerin, taleplerin politikleşme potansiyelini, müşteri/müvekkil ilişkisi içinde, onları teknikleştirme ya da "devlet işi" mertebesine taşıma taktiğinden de istifadeyle massetmek, merkez-sağı tanımlayan stratejidir ve elbette Demirel'in buluşu değildir; ama işte Demirel bu stratejinin sinirleri çok sağlam bir yürütücüsü olarak temayüz eder.



Demirel'in 1974'teki sözleriyle: "Esasen parlamento dışı muhalefet kavramı, meşruiyet sınırları içine kanaatimizce sığdırılması pek de mümkün bir kavram değildir."

Bir adım daha atarak şunu söyleyebiliriz: Demirel'in hizmeti, en genel anlamıyla "sağcı" denen, ağırlıkla milli yetçi muhafazakâr, devlete sadık, fazlasıyla pragmatist, bu mikyas içinde dindar karakterli bir müşteri/müvekkil-seçmen kitlesinin sosyo-politik tercihlerinin devletli hale gelmesine, resmi-

mak" ya da "münazara" olduğu özellikle 1970'li ve 2000'li yıllarda kolayca fark edilecek kadar belirgin hale gelmiştir. Siyaset oyununun kurallarının kurumsallaşmadığını, kuralların bizzat koyanları tarafından iktidarlarını korumak amacıyla çiğnenebildiğini/değiştirilebildiğini ve hâkim siyasal mantığın araçsal olduğunu gösteren birkaç örnek şöyle sıralanabilir. 1961 seçimlerinde ilk defa uygulanan bir seçim sisteminin, 1965 seçimlerinden önce değiştirilmesinin tek amacı DP'nin devamı sayılan AP'nin iktidara gelmesini engellemektir. AP, nispeten demokratik bir siyaset çerçevesi çizmesine rağmen, kendi siyasetinin hiçbir temsilcisi yapım sürecine katkıda bulunamadığı için 1961 Anayasası'nı kategorik olarak gayrı-meşrulaştırmıştır. 1960 müdahalesinden sonra oluşturulan yeni siyaset çerçevesinin göreceli daha demokratik olmasının amacı ise demokratikleşme değil, seçilmiş hükümetlerin iktidarını kısıtlamak, bazı politikaları siyaset gündemine veri olarak

yete dercedilmesine aracılık etmektir. Ve buna bağlı olarak, resmî ideolojinin gereklerinin popülerleştirilerek o müşteri-müvekkil camialarında içselleştirilmesine aracılık etmek... Bu popülist aracılığın, merkez-sağ olarak tanımlanan (SCF-)DP-AP geleneğinin can suyunu sağladığını unutmamalıyız. Eşrafın, gelişen orta burjuvazinin talep ve eğilimlerini temsil eden bu alternatif politik elitin, yerleşik devlet ve siyaset eliti karşısında dayanabileceği güç ve meşruiyet kaynağı, kitlesel halk desteği idi. Bu desteğin ve popüler rızanın yeniden üretimini sağlamak, onlar için hayatî bir meseleydi.[2]

Bu alışveriş, Türkiye'de sağcılığın şeceresini ve ilmihâlini oluşturmuştur. Bu sağcılık aynı zamanda, Türkiye'de resmî ideolojinin görece katı bir doktrin ve merasim levazımatı olmaktan, kendiliğinden gündelik bir egemen ideoloji biçimini almaya doğru gelişmesine, "doğallaşmasına" tavassut etmiştir. O zaman şunu söyleyebileceğiz: Hem solda nicedir tartışılan hem de kendi hesabına yeniden-ihyâcı bir arzuyla dile gelen sol-Kemalizmden daha ağırlıklı bir olgu olarak, zımnî ama yerleşik ve muktedir bir sağ-Kemalizmden (Bora ve Taşkın, 2001) bahsedebilirsek, bayraktarı Demirel'dir.

Demirel'de bu sağ-Kemalizm çizgisinin apaçık görünür hale gelmesi, 28 Şubat döneminin işidir. Bu noktada, Demirel'in başka cephelerini de tasvir edebilmek için, değişik dönemlerin Demireller'ine veya Demirel'in hallerine geçelim.

DÖRT ONYIL DÖRT DEMİREL

I. Demirel (1962-1971)

Adalet Partisi'ne girdiği 1962'den 12 Mart 1971 askerî müdahelesi arefesine uzanan dönem I. Demirel dönemidir. I. Demirel'de, sosyo-ekonomik boyutun ötesine geçen "makro"-politik klientalizm barizdir. Bu dönemde Demirel, DP mirasının tepkisel (biraz da revanşist) potansiyelini devlet limanına çekme vazifesini üstlenmişti. AP'nin başına gelişi de, o günün şartlarında, neredeyse 1993'te Tansu Çiller'in DYP liderliğine konuşu kadar sürpriz ve "yapay" görülebilmiştir! Ümit Cizre'nin gösterdiği gibi (Cizre, 1993), I. Demirel, milliyetçi-mukaddesatçı ve/veya klientalist-liberal "millî egemenlik" arzularıyla ordunun hükümranlık hakları arasındaki ihtilâfta yumuşatıcı, yatıştırıcı bir aracılık hizmeti gördü. Bu hizmet, Soğuk Savaşçı bir millî güvenlik rejimi olarak biçimlenen devletin ihti-

empoze etmektir. Buna bir de 1960 darbesinden itibaren Türkiye siyasetinde sabit bir etken haline gelen "ordu faktörü" eklenmelidir. Herhangi bir demokratik hesap verme sorumluluğuna tabii olmayan bu kurum, zaman içine yasal-kurumsal pozisyonunu güçlendirmiş, siyasal alana açık veya örtük ama sürekli müdahale etmiş ve Kürt meselesi gibi bazı temel meselelerde kendi değerlerini mutlaklaştırarak meşru siyasal faaliyetin parametrelerini belirlemiştir.[17] "Siyaset olsun ama Türk usulü, yarı demokratik olsun" anlayışına yakın zamandan bir örnek cumhurbaşkanlığı seçimleridir. AKP'li bir siyasetçinin Cumhurbaşkanı seçilme olasılığı ortaya çıkana kadar aranmayan "nitelikli" çoğunluk (367), bizzat hukukçuların da katkısıyla aranılır kılınmıştır. Bugün laikliğin koruyucusu olduğunu iddia eden kurumlar, daha önce üstelik demokratik siyaset dışı yollardan Türk-İslâm sentezini yarı resmî ideoloji haline getirerek, ülkenin İslâmileşmesine önemli kat-

yaç duyduğu antikomünizm hizmetiyle bütünleniyordu.

Beri yandan I. Demirel, orta sınıfı genişletme vaadi ve orta sınıfların zenginlik rüyalarına hitap etmesiyle, Menderes mitosunun terekesinden nasiplenmekteydi. Refahı özlemenin itici, yapıcı gücünü vurguluyordu. Türkiye'nin bütün politik meselelerinin (ordunun rejim üzerindeki basıncı, demokrasi, millî duyarlılıklar, yoksulluk ve "gerilik", komünizm tehlikesi...), "bir insanlık, haysiyet ve vekar davası" (Demirel, 2005: I-145) olarak gördüğü kalkınma yoluyla aşılacağına dair coşkun bir iyimserliği vardı. Onun politik tartışmaları "kaynatan" üslûbu, konuları politikadan teknik uzmanlığın (mühendisliğin) diline taşıması, diğer yandan "millî irade"den aldığı tam yetkiye dayanarak geçiştirmesi, bu iyimserlikten de güç alır. Politikanın alanını böylece sınırlandırması, Demirel'in sağcılığının kilit bir performansıdır.

Onun "Herkesin kaybedecek zincirlerinden başka bir şeyi olmasına" (Demirel, 1977b: 50) hayatî önem veren sosyal-liberal tutumu, kuşkusuz, dönemin 'asrî' ve carî devlet biçimiyle (ve sermaye birikim rejimiyle) uyum içindeydi. I. Demirel, Keynesyen altın çağın bir figürüdür. Onu soldan eleştiren bir yorumcunun anlatımıyla: "...hiç olmazsa başbakanlık yaptığı ilk dönemlerde, gerçekten liberal ekonomik politikalardan ve piyasa sisteminden yana olduğu da çok şüphe götürür" (Kansu, 2004: 171)! Yine patronaj-klientalizm bahsine dönersek; I. Demirel'in (yalnızca I.'sinin değil ama hiç olmazsa onun) ekonomi politikası, devletin patronajının devamlılığını gözeten bir politikadır.

II. Demirel (1971-1980)

12 Mart yarı askerî rejimi sonrasında, '70'lerde siyaset eden II. Demirel, "en sağcı" ve en "militan" Demirel'dir. Bunun da nedeni, o dönemde bölünen sağ ve rakip sermaye fraksiyonları arasındaki çekişmede tahkim mercii misyonunu üstlenmiş olmasıdır.

Demirel, 1960'ların konjonktüründe sermaye sektörleri ve zümreleri arasındaki çekişmede, görece özerkleşen ve hem uluslararası bağlantılarını geliştirmek isteyen hem tekelci yönelimlere giren büyük sanayi sermayesinin çıkarlarına öncelik vermişti. Odalar Birliği yönetiminde Necmettin Erbakan "olayına" meydan veren mücadeleler ve AP içinde önemli bir grubun ayrılarak Demokratik Parti'yi kurmasına varan ihtilâf, taşra ağırlıklı küçük ve orta burjuvazinin bu politikaya tepkisinin sonuçla-

kılarda bulunmuşlardı. Kemal Alemdaroğlu ve Ömer Dinçer'in intihal vakalarının farklı şekillerde ele alınması ise "gerektiğinde" başka düzlemlerde de kuralların her durumda uygulanmayabileceğine, dolayısıyla aslında "kural" olmadıklarına örnek teşkil etmektedir. "Meşru iktidarlar ancak seçim yoluyla oluşur" anlayışı dahi bazı merkezî bürokratik odakların nezdinde tartışmalıdır. Dahası, muhtemelen AKP'nin iktidarda kalıcı olacağını göstermesi nedeniyle, son birkaç yıldır bazı merkez seçkinleri Türk demokrasi pratiğini elitist bir yaklaşımla sorunsallaştırmakta ve vesayetçi yaklaşımı giderek yaygınlaştırmaktadır.[18]

Dolayısıyla, Türkiye'de oyunun kurallarının kurumsallaşmadığını ve bu nedenle, ne bir merkez siyasetinden, ne de siyasetin merkezinden bahsetmenin mümkün olmadığını öne sürebiliriz. Türkiye siyaseti denilince düşünülmesi gereken daha çok "ben dedim oldu" ya da "zor siyaseti"dir. Nitekim, iktidar mücadelesinin bir

rıydı. Böylece, 1960'ların idaresi mümkün olan ekonomik ve politik bölüşüm mücadeleleri, 1970'lerde bir kutupsallaşma eğilimine giriyordu. Bunun yanı sıra, emekçi sınıfların CHP'yi sosyal-demokratikleşmeye zorlamaları, hatta sosyalist solun kitleselleşme istidâdına girmesiyle, sol-sağ kutuplaşması derinleşmekteydi. Bu ortamda Demirel, politik düzlemde bu tehdit algısında birleşen sağın asgarî müştereklerini tahkim etme ("sağı birleştirme"), ekonomik düzlemde de mülk sahibi sınıf fraksiyonları arasındaki rekabeti yatıştırma görevine talip oldu. *Sağcılık*, ilk kez o dönemde, –tabii yine esasen sola karşıt olmakla tanımlanan–, görece katı, görece militan bir politik "üst kimlik" vasfı kazandı. Bu sağcılığın mimarı II. Demirel'dir; II. Demirel'in hikmeti budur.

Sözünü ettiğimiz kutuplaşma konjonktürü, '60'larda zaman zaman görece güçlü bir iç tutarlılığa eriştiği de söylenebilecek olan liberal söylemi tatil etmesini gerektirdi. Bunun yerini, "Milliyetçi Türkiye" ve "Güçlü Devlet" şiârları aldı. Daha önce mesafeli durduğu milliyetçi hamâseti tahrik etmekten geri kalmadı, antikomünizmle meşrulaştırılan ülkücü-milliyetçi şiddeti –en hafif ifadesiyle– mazur gördü. Her zaman benimsediği *güçlü idare* talebini, milliyetçi-muhafazakâr devlet mitosunun çağrışımlarıyla bitiştiren bir söyleme oturttu. Bu yönelim, şu noktayla ilgilidir: 12 Mart rejimi geçişinde mülk sahibi sınıflar arasındaki rekabeti büyük sermayenin hegemonyasında tahkim etmekle meşgul olan Demirel; 1970'lerin ikinci yarısında artık, yükselen sol muhalefet ve sermaye birikim modelindeki tıkanma nedeniyle hegemonya bunalımına giren rejimin beka stratejisini ve tüm mülk sahibi sınıfların endişelerini temsil etmeye adaydı.

Milliyetçi Cephe'ler, antikomünizm paranoyasıyla kotarılan faşizan ve devletçi bir milliyetçi-muhafazakârlığın hegemonyasında, sağcılığın geniş cephesiydi. Bu cephenin komutanı olarak II. Demirel, aracılık hizmetlerine, faşist kitle ruhu ve hareketle yerleşik nizamı birbirine uyumlandırma tecrübesini de katmıştır. Bir cepheleşme ve sınıf politikacısı suretindeki II. Demirel, bu pozisyonda "bütün Türkiye'yi kucaklama" jestlerini usûlen bile sergileyemeyen, demagojiyi ifrata vardıran bir Demirel'dir.

II. Demirel, ülkücü-milliyetçi ve İslâmcı ideolojik söylemlerin unsurlarını bir tür *genel sağcılık* söylemi içinde telif etme işlevini de görmüştür. Söz konusu söylemlerin hem meşrulaştırılmasını hem ehlileştirilmesini içeren bir

aracı olarak kurallarla bu şekilde oynanabilmesi, Türkiye'de bir zor politikasının hâkim olduğuna işaret etmektedir. Seçimler sonrasında hükümet oluşturma süreçlerine siyaset dışından aktörlerin müdahale etmesi, gayet sıradan bir parlamenter pratik olan Meclis Araştırma Komisyonları'nın AKP iktidarı döneminde sorunsallaştırılması ve yargının siyasallaşacağı öne sürülerek cumhurbaşkanının Meclis tarafından seçilmemesi gerektiğinin savunulması bu durumun son örnekleridir.

Siyasetin kurallarının kurumsallaşmasını engelleyen ve siyaset/demokrasi oyununun müdahaleci yöntemlerle oynanmasına neden olan ortam Türkiye'de siyasetin bazı ön şartlarının tanınmasındaki sıkıntılardan kaynaklanmaktadır. Yukarıda bir siyaset yap(tır)ma kalıbı olduğunu belirttiğimiz devlet, devraldığımız siyasal kültürün de katkısıyla, eşit ve özgür vatandaşların *ortak iktidarı* olarak kavramsallaştırılmamaktadır. Aksi takdirde, anadilde konuşmayı yasaklamak ve



Demirel, Cumhurbaşkanı olurken 'yerine' geçmek üzere Çiller'i tercih etmekten sonraları pişman olacaktır. Cüneyt Arcayürek'le söyleşilerinde, birçok yerde Çiller'den yakınmalar yer alır.

misyondur bu. II. Demirel, yine bir klientalist "servis" olarak, sağın radikal uçlarının bürokratik kadrolaşma kontenjanlarının tayininde de bir nevi temyiz mercii rolü oynamıştır. Demirel, MHP ve MSP'yi esasen kadro devşirilecek bir kaynak olarak görüyor, militan potansiyellerini önemsiyor, ancak eninde sonunda politik sahnenin "karakter oyuncuları" olarak konumlandırıyordu. "Devlet yönetme" ruhsatını haiz görmediği MHP'nin ve (MSP'nin devamcısı) RP'nin 1990'larda birinci parti olmalarını, "anomali" sayacaktır. Şunu da eklemek gerekir: Demirel, bazı Nurcu çevrelerle yakınlığı olmakla beraber genellikle İslâmcı akıma mesafeli durmuş, MHP'yi ise "birlikte çalışılabilir" saymış, ülkücü-milliyetçi mahfillere belirli "kontenjanlar" sağlamıştır.

II. Demirel, antikomünist cephe politikacısı olarak sistemin muhafazasının "negatif" icaplarını yerine getirdi. 1970'lerin sonlarına gelinirken, dünya kapitalizminin kapsamlı bir deregülasyon süreciyle yeni bir evreye girmekte

anadilinden başka bir dil bilmeyenleri veya türban takanları en temel medeni haklardan biri olan savunma hakkından mahrum bırakmak gibi bazı belli düşünce biçimleri, ahlâki olarak devlet eylemlerinin temeli olmaktan çıkmış olurdu. Oysa, Türkiye'de devlet bizim üstümüzde ve dışımızda bir iktidarı temsil etmektedir. Bu nedenle devlet, meşruiyetini ne katılım, ne de bireylerin aklına hitap vasıtasıyla kurmak çabasında değildir. Devletin üstümüzde ve dışımızda bir iktidarı temsil etmesi, topluma özerk alanlar bırakmayan aşırı merkeziyetçilik ile tamamlanmaktadır. Aşırı merkeziyetçilik ise, siyasetin bir tarafın kazancının diğer tarafın kaybı olarak değerlendirildiği sıfır toplamlı bir oyun olarak algılanmasını kolaylaştırmaktadır. Böylece, fikir siyasetinin önü kesilmiş, fikirlerin siyasetleri etkilemesinin imkânı ortadan kaldırılmış ve siyasetin bilgi ve gerçeklikle bağlantısı koparılmıştır. Böylece, siyaset popülist patronaj ilişkileri ile komünizm, İslâmcılık

olduğuna dair bütünlüklü bir idraki yoksa bile sezgisi vardı; en azından köklü bir restorasyonun kaçınılmazlığının farkındaydı. 24 Ocak 1980 kararları, bu yönde bir restorasyon hamlesidir – ancak, eninde sonunda *statüko ante*'ye, yani kapitalist sistemin artık aştığı/aşması gereken, bir önceki statükoya bağlı kalan, planlama/kalkınma/sosyal devlet paradigmasından kopamayan bir hamle. II. Demirel'in politik kutuplaşmayla özdeşleşmiş bir figür olması kadar bu ekonomi-politik muhafazakârlığı da, 12 Eylül askerî darbesi tarafından tasfiye edilmesine ve misyonunu Turgut Özal'a devretmek zorunda kalmasına yol açacaktır.

III. Demirel (1980-1991)

12 Eylül sonrasında siyasetten yasaklandıktan sonra "kendi küllerinden doğan İslâmköylü Phönix" destanları eşliğinde DYP'sinin başına geçerek 1991'de yeniden başbakanlığa dönen Demirel'in bu evresi, '60'lardaki liberal çizgisini hatırlatır. Yasaklıyken yazdığı mektuplarda, yaptığı konuşmalarda, –Thomas Paine'den, Lincoln'den, George Washington'dan alıntılarla–, ısrarla "Devletin milleti değil, milletin devleti" şiârı üzerinde durmuştur:

> *Benim insanım, kendi ülkesinde, kendi devletinin elinde esir olmaktan kurtulacak, kendi ülkesinde, kendi devletinin ve kendi kaderinin sahibi, hür ve korkulardan kurtulmuş, "kişi" olmaktan çıkıp "citizen" (vatandaş) olma durumuna gelecektir.* (akt. Ilıcak, 1990: 162-3)

Böylece, milliyetçilik anlayışı açısından 1960'lardaki gibi vatandaşlık temelli, hukukî-siyasî millet kavramına rücu ederken, devleti kutsallaştıran otoriter dile de mesafelenmiştir. Hatta III. Demirel'in bir bakıma I. Demirel'den daha ileri gittiğini söyleyebiliriz: 1960'larda orduyu yatıştırarak idare etmişken, şimdi ordunun vesayetçi-velâyetçi konumunu, "militarizmi" sorgulayan açıklamalar yapabilmiştir. 12 Eylül cuntasının *Evrenizm* olarak tanımladığı politikasının bizzat Atatürk ilkelerine aykırı olduğunu söylerken, Kemalizmin otoriter-vesayetçi karakterine zımnî bir eleştiriden de beri durmayabilmektedir:

> *"Evrenizm"in yaşaması mümkün değildir. (...) Hiçbir emsali yoktur. Atatürk ve İnönü, "Evrenizm"den çok daha insaf ve iz'an ile hareket ettikleri halde ve o kişiliklerle, o performanslarla onlar bile, yaşatamamışlardı.* (akt. Ilıcak, 1990: 230)

ve bölücülük gibi çeşitli iç tehditler altında olduğumuzu iddia eden 'korku siyaseti' arasında salınmıştır. Birincisiyle, seçilmiş toplum kesimleri adalet duygusunu zedeleyecek şekilde ödüllendirilmiş, ikincisiyle ise korku temelinde disiplin altına alınmış ya da mobilize edilmiştir.

AKP iktidarından önce, cumhurbaşkanının yetkili fakat sorumsuz olmasını, 1982 Anayasası'nın anti-demokratikliğini ve YÖK'ün üniversite özerkliğini zedeleyen konumunu eleştirenlerin, AKP iktidarı sırasında bu kurumları neredeyse dogmatik bir şekilde savunmaları ancak fikir yoksunu siyaset bağlamı içinde anlaşılabilir. Ne var ki, merkeziyetçiliğin bir handikapı, merkezî kurumların beğenmediklerimiz tarafından ele geçirilmesi olasılığıdır. İşte bu olasılık belirdiğinde/gerçekleştiğinde, yıllarca saygın ve muteber sandığımız kurumlar ve kurallar değersizleştirilebilmektedir ki, bu bizi başlangıç noktasına geri döndürür: Türkiye'de siyasetin kurumsallaşmış bir kurallar çer-

Mamâfih, bu radikalleşen millî iradecilik söylemi içinde de, politikanın alanını parlamenter siyasetle kayıtlayan anlayış değişmiş değildir; demokratik meşruiyet, kolaylıkla daraltılabilen bir legalizmin denetimindedir.

Politik kariyerinin muhalefette geçen en uzun, daha doğrusu tek uzun dönemindeki bu ataklığıyla III. Demirel'in hizmeti, askerî rejime ve arkasından Özal/ANAP devrine karşı biriken hoşnutsuzluğu ve 12 Eylül rejiminin tasfiyesine ilişkin talepleri, herhangi bir radikalleşmeden alıkoyacak şekilde ehlileştirmek olmuştur. Kuşkusuz bunda, işçi hareketinin 1980'lerin sonundaki yükselişini, gelişen Kürt muhalefetini ve genel olarak demokratikleşme taleplerini bir politik çözüm perspektifine oturtarak temsil etmeyi başaramayan Sosyaldemokrat Halkçı Parti'nin de rolü vardır. Demirel, 1991 seçimlerinde bir yandan "şeffaf karakol" sloganıyla simgelenen demokratikleşme vaadini, diğer yandan artan tüketim arzularını "eski" popülist ekonomi-politikanın ihyâsı ümidiyle birleştiren "herkese iki anahtar" (ev, araba) vaadini ortaya atarak "emanet oy" istemiş; böylece 1989 yerel seçimlerinde birinci parti olan SHP'nin rüzgârını çalmayı becermiştir. Sonrasında kurulan SHP-DYP koalisyonuyla Demirel'in bizatihi SHP/CHP'yi bir "klientel"e, "müşteri/müvekkil"e dönüştürerek patronaj altına aldığı aldığını söyleyebiliriz! ("Büyük"-klientalizmle ilgili söylenenleri hatırlayalım)

"Sınıf politikacısı" olaraksa, III. Demirel zayıftır: İhracat ve finans ağırlıklı büyük sermaye ile küçük-orta boy ("Anadolulu") sermaye zümreleri arasındaki gerginlikte, o esnada gayrımemnun olan her kimse ona sözcülük yapmaktan öte bir politikası olduğunu söylemek zordur. Bu faydacı tutumun arkasında, tutarlı bir programatik temele yaslanmaksızın, "eski" *sosyal klientalizmin* ihyâsına ilişkin imâlar vardır. 1991 Eylül'ünde bir demecinde: "Devlet sosyal devlet olma vasfını yitirmiştir, bu vasfı yeniden kazandırılacaktır," diyecek; 1991-93 arasındaki birbuçuk yıllık başbakanlığı döneminde de, yoksullara ücretsiz sağlık hizmeti sağlayan yeşil kart uygulamasını yürürlüğe koyacaktır. III. ve IV. Demirel'in, kapitalizmin globalist modernleşme sürecine "intibak edemediği", Keynesyen altın çağın düşünce dünyasından çıkamadığı söylenebilir. IV. Demirel, kapitalizmin "yeni hakikatlerine" ister istemez aşinâlık kesbedecekti – ancak, daha ziyade izleyici olarak.

çevesi yoktur ve Türkiye'de siyaset aslında kaba bir güç mücadelesinden ibarettir.

Bununla bağlantılı olarak ve daha derinde, Bernard Crick tarafından siyasetin sosyolojik ve ahlâki ön şartları olarak öne sürülen iki koşul Türkiye'de yerine getirilmemektedir: toplumda farklılıkların olduğu ve ahlâki bakımdan onları uzlaştırmanın zorlamaktan veya sonsuza dek bastırmaktan daha üstün olduğu inancı bugün dahi Türkiye siyasetinin koşulsuz kabul edilen bir ilkesi değildir.[19] Tersine, üniversiteler dahil olmak üzere okullardan camilere, camilerden medyaya, medyadan muhalefete, muhalefetten iktidara tüm toplumsal kurumların ortak anlatısı artık bıktırıcı bir hale gelmiş olan birlik ve bütünlüktür. Anayasa Mahkemesi kararlarında dahi birlik ve bütünlük kavramları ayrılaştırılarak cemaatçi/homojen bir toplum anlayışı sürdürülmekte[20] ve bazı siyasal kimliklerin bastırılması yasallaştırılabilmektedir. Bu durum, toplumun daha alt seviyelerinde başörtülü anneleri

IV. Demirel (1991-...)

Demirel'in tüm 1990'lı yılları kapsayan ve kısa süreli 7. Başbakanlığı'ndan ziyade Cumhurbaşkanlığı makamındaki "duruşuyla" belirlenen *devletlû* evresine geliyoruz... Süleyman Demirel, Başbakan olarak, 1992 yılında şöyle demişti: "Biz '83 rejimini tasfiye için yola çıktık. Ancak bu tasfiye zaman alacak bir iştir. Meseleyi sindire sindire götürmek lazım.." (akt. Arcayürek, 1999-2003: 4/120). Bu sözler, hem SHP'nin hem DYP'nin 1991 seçimlerine giderken sunduğu, 12 Eylül rejiminin tasfiyesi ve demokratikleşme programının sürüncemeye bırakılacağı sinyalini veriyordu. Özellikle radikalleşen Kürt muhalefetiyle mücadelenin bir "düşük yoğunluklu savaş" düzeyine ulaşması, bu sürüncemeye zemin oluşturdu. Bu "fırsattan" istifade eden güvenlik aygıtının (ordunun ve polisin) ve "aşırı liberalleşmeden" (Demirel'in de buna kapıldığından) endişe duyan milliyetçi-muhafazakâr odakların basıncı altında, hak ve özgürlükler kısıtlandı, bütün konuları "terörle mücadele"nin gereklerine tâbi kılan otoriter bir atmosfer oluştu. Zaman zaman faşizan infilâklere yol açan milliyetçi ajitasyon kampanyaları süreklilik kazandı. Sonuçta, 1991 seçimlerinin yarattığı demokratikleşme beklentisi, tam tersine, 12 Eylül rejiminin takviyesiyle sonuçlandı. IV. Demirel, bu devletçi-otoriter restorasyonun "idareci"lerindendir.

IV. Demirel'in bu çizgisi 1993'te Cumhurbaşkanlığına seçildikten sonra belirginleşmiş, özellikle de 28 Şubat 1997 askerî müdahalesi döneminde koyulaşmıştır. "Devleti temsil etme" ve "devlet adına konuşma"nın protokolünden istifade, azâmetli bir devletlû dil kurdu. Orduyla ilişkisini "geliştirdi": I. ve II. Demirel, orduyla, onu tatmin ederek yatıştırmaya ve bu arada bünyesine nüfuz ederek kontrol etmeye çalışan nazik bir ilişki yürütmüştü; III. Demirel orduya meydan okumanın popülist getirisi ile, 1965-80 arası o ilişki kalıbını yeniden tesis etme zaruretini dengelemek gibi busbütün nazik bir işle meşguldü; IV. Demirel ise bütün olarak politika umuru ve politikacı esnafı ile ordu -genel olarak statüko- arasındaki müşteri müvekkil ilişkisine aracılık etmek gibi, kendi klientalizm kariyerini şâhikasına vardıran bir performansla rahata erdi.

IV. Demirel'in klientalist söylemi, ordunun parlamentoyla ve hükümetle ilgili bütün isteklerini yerine getirme amâdeliğini yansıtıyordu. Tıpkı 12 Eylül öncesinde "anarşiye" karşı olduğu gibi,

çocuklarının mezuniyet törenlerine almamak; ödül alan bir avukatın başörtülü eşini ödül töreninden çıkarmak; Alevileri dövmek, solcuları aşağılamak, devletten tokat yemiş eski solculardan oluştuğu söylenen liberalleri vatana ihanet ile itham etmek gibi hevesli işgüzarlıklara -üstelik üniversiteler, barolar, gazete köşeleri gibi emsal oluşturacak mecralarda- neden olabilmektedir. Böylece Türkiye, toplumun daha alt seviyelerinde şiddet eğiliminin yüksek olduğu gayrı-medeni bir coğrafya olarak yeniden ve yeniden üretilmektedir. Oysa, bir toplumu güçlü ve sağlıklı kılan içinde barındırdığı farklılıkları normalleştirmesi, güvence altına alması ve farklılıklar arasındaki ilişkileri barışçıl bir şekilde düzenlemesidir.

Siyasetin önşartlarının tanınmamasının bir sonucu olarak, siyaset kurumsallaşmamış; siyaset/iktidar daha ziyade her farklılığın kendi doğrusunu/tercihini gerçekleştirme/uygulama aracı olarak algılanagelmiş; diğerlerinin dikkate alınmasını

"Dersim Kanunu, Takriri Sükûn Kanunu, İstiklâl Mahkemeleri, tehcir hariç" şerhiyle, "akan kanı durdurmak için", istedikleri her şey verilebilirdi. 28 Şubat sürecinde de, yine bu söylemle, ordunun 1995 seçimlerinden birinci parti olarak çıkan Refah Partisi'ni tasfiye etmeye dönük operasyonuna aracılık etti. Onun bu süreci değerlendirmesindeki öncülü, âcil bir irtica tehlikesinin varlığı değil, ordunun bir irtica tehdidi algılıyor olması idi; vakıa bu idi, o zaman buna göre bir çözüm bulmak gerekirdi. Demirel, bu askerî müdahalenin, medya ve kamuoyunda yürütülen etkili bir kampanyayla, parlamentoya baskı uygulanarak gerçekleşmesine katkıda bulundu. Kendi misyonunu, doğrudan doğruya bir darbeye varabilecek olan bu sürecin "demokrasi içinde kalınarak", "parlamento açık tutularak" aşılmasını sağlamak, diye tanımladı.



Demirel, 12 Eylül döneminde yazdığı bir mektupta, askerî yönetimin Atatürkçülük adına "Evrenizm" yaptığını söyler.

DEVLET ÜSLÛBU

Demirel'in meşhur üslûbu, devletçi-vesağcı zihniyetin ve hudutsuz bir pragmatizmin *"saltık"* ifadesi olması itibariyle, belirgin kişisel rengine karşın bir yanıyla da "anonim"dir aslında.

Kadim AP'lilerden, '80'lerin sonundaki "Kurtar Bizi Baba!" kampanyasının rüzgârına kapılanlara dek uzanan "bağlıları"nın Demirel'le kurduğu özel sadakat ilişkisi, bu ilişkiden periyodik olarak doğan vefasızlık hikâyeleriyle de çeşnilenerek, klientalist siyaset tarzını yeniden üreten bir hâle oluşturmuştur. Bu hâleyle beraber yayılan, Demirel'in isim hafızasına, heyet kabul etme tutkusuna, el sıkışma ve hal-hatır sorma enerjisine, memleketi köşe bucak tanımasına dair mitoslar, müşteri/müvekkil-seçmenler nezdinde, dolaysız, yüzyüze bir klientalist ilişkinin hayalini onyıllarca yaşatmaya yardım etti. IV.

gerektiren "uygulama şartları", yani meşruiyet meselesi göz ardı edilmiş, dolayısıyla siyaset kaba bir güç mücadelesi halini almıştır. Bu anlamda, Max Weber'in kavramlarıyla ifade edersek, Türk siyasetinin hâkim kodu taviz ve uzlaşmayı kolaylaştıran "sorumluluk etiği" (*ethics of responsibility*) değil, "inanç/bağlılık etiği" (*ethics of conviction*) olmuştur. Hiçbir siyaset değer-bağımsız değildir, ancak bu değerleri siyaset arenasında mutlakçı bir şekilde savunmak, farklı değerleri savunan diğerlerini –"ya sev, ya terk et" ve "türbanlılar Suudi Arabistan'a gitsin" örnek ifadelerinde gördüğümüz gibi– fiilen yok edilebilir/vazgeçilebilir saymaktır. Oysa bu tür yaklaşımlar, sadece toplumun heterojen doğasına değil, aynı zamanda vatandaşlık kavramı ve onun göndermede bulunduğu devlet gibi varlıkların birer tüzel kişilik olduğu gerçeğine –yani toplumu oluşturan üyelerinin her birinin, "bütün"ün vazgeçilemez/koparılamaz parçası olduğuna ve parçalardan

Demirel, ayrıca seyyar bir devlet törenini cisimleştirmiştir; bu alâyiş performansı, aynı zamanda da bir dilek ve şikâyet mercii olarak Demirel'i her yerde hazır ve nâzır kılar.

Mühendis kimliği, özellikle I. Demirel'in önemli silâhlarındandı. Lâkin müteşebbis-mühendisin zalim kâr-verim diliyle konuşan Özal'dan farklı olarak o, daha ziyade bürokrat-mühendis gibi konuştu. Herhangi bir kamusal tartışma ihtimalinin üzerine rakam ve istatistik sağanağıyla, "işbilirlik" jestleriyle, olmadı, "devlet ciddiyeti"nin sersemletici etkisiyle gitti. Onun kesintisiz monoloğunun sığınağı, akledilebilir olanı aşan bir bilgi kertesi olarak "devlet sırrı" imâsıydı.

Devlet, Demirel'in kendisi için de bir bakıma "sırlı" idi. Cumhurbaşkanı olduğu dönem dahil, bir tür "devlet korkusu" hissettiği söylenebilir. Bunun temel nedeni, devletin birtakım "aslî sahipleri" ve birtakım "şifreleri" olduğuna dair farkındalığıydı. Kuşkusuz bu, özellikle IV. Demirel'de belirginleşerek, bir *devlet hikmeti* anlayışına açıklığıyla da ilişkiliydi. Her iki tarikle, devletin, hem maddî-konspiratif hem "tinsel" anlamda, büsbütün hâkim hatta vâkıf olunamayacak "sırları" olduğu bilgisine "ermişti".

Pederşâhî bir mesafeden sırtını sıvazladığı halka dair romantizmi ve köylü çocuğu imgesi, I., II. ve III. Demirel'in "devlet adamı" tavrını dengeliyordu. IV. Demirel, popülist romantizm kontenjanını eski Demireller'in hatırasına referans vererek doldurdu ve artık bütün sahne performansını makamın gerektirdiği "devlet adamı" rolüne hasretti. Her türlü felâket karşısında mağdur insanların acılarına meydan okurcasına azâmetle devletin her şeye hâkim ve kadir olduğunu bildiren, refleksleşmekten öte tikleşmiş açıklama kalıpları, devlet adına zaaf göstermemek uğruna gerekirse taş üstünde taş koymamaya azmetmiş o ihtar dilini, kendi üslûbuyla revnaklandırdı.

ÖRNEK: KÜRT SORUNU

Demirel'in 1990'lardan 2000'lere uzanan süreçte Kürt sorununa ilişkin değerlendirmeleri, onun üslûbuna ilişkin söylediklerimize belirgin bir örnek teşkil eder.

Her şeyden önce, devlet aklı/hikmeti ile politik akıl arasındaki gerilim, bu konuda açık seçik ortaya çıkar. Kendi sahici görüşü ile "resmî görüşü" arasındaki açıyı, en azından dar gruplarda yaptığı değerlendirmelerde görebiliriz. Demirel, Kürt sorununda en katı tutum

hiçbirinin diğerini örneğin "sözde vatandaş" olarak reddetme kapasitesinin olamayacağına– aykırıdır. Muhtemelen bu nedenle, Türkiye'de devlet kavramı bir kurumdan ziyade bir cemaate gönderme de bulunmaktadır.

Toplumun çeşitli kesimlerini güvenliksizleştiren bu mutlakçı ve dışlayıcı siyaset anlayışı, vatandaşların gelecek yönelimli düşünmesini ve hareket etmesini zorlaştırmakta, iktidar odaklı olma eğilimini artırmakta ve tercih ettikleri iktidara karşı (öz)eleştirel olma olasılıklarını azaltmaktadır. Bugün bazı destekçilerinin AKP'nin eleştirilmesini veya AKP'yi eleştirenleri kategorik olarak reddetmeleri, varoluşlarını sadece AKP iktidarının devamına bağlamalarına neden olan güvensiz ortamdan bağımsız değildir. 28 Şubat sırasında rejimi tehdit edenler listesinin taşra kebapçılarına kadar uzaması ile AKP etrafında bir iktidar cemaatinin oluşması yakından alakalıdır. Türkiye'nin eğitim gibi bazı temel sorunlarının çözülememesi de

aldığı devrelerde bile, aslında orada "terör"le sınırlı olmayan bir *sorun* olduğunu biliyordur. 1997'de bir sohbetinde kısa ama öz ikrar eder: "Cumhuriyet hiç başarılı olamamış orada" (akt. Arcayürek, 1999-2003: 11/278). Başka bir vesileyle, şu şerhi düşer: "Fakat Atatürk milliyetçiliği de çok katıydı" (ay.: 8/283). 1990'ların başındaki, Kürt sorununa da yansıyan göreli ılımlılık ve iyimserlik günlerinde, bu başarısızlığı şöyle geçiştirmeyi denemiştir: "Tek Parti dönemlerinde yanlış doğru bir şeyler olmuştur. Bölünme kuşkusundan doğan birtakım kaygılar olmuştur" (ay.: 5/273). Türk devlet geleneğinin 'travmayla başetme' politikasının temelindeki unutma ve geçiştirme tutumunun bir örneğidir bu: "Yanlış doğru bir şeyler olmuş..." işte... Bu geçiştiricilik, olumlu-yapıcı bir pragmatizme elverebilecek veçhesiyle, şu "özgün" Kürt kimliği tanımında da görülür: "'Ben Kürtüm' diyene, 'pekâlâ sen Kürtsen Kürtsün' diyelim. Yani, ben Kürtüm diyene 'Hayır sen değilsin' gibi bir ısrarda bulunmayalım. Benim dediğim Kürt kimliği budur" (ay.: 6/63).

Türk devlet geleneğinin "travmayla başetme" usûlü nasıl nisyanla geçiştirmekse; reform yapma veya "çözüm bulma" usûlü de, bunu, esas meselenin adını koymadan ve zinhar bir talebe icabet ediyor, bir uzlaşıya giriyor görünmeden yapmaktır. Demirel'in, PKK'nın bir ateşkes ilanı (ve bir siyasî af seçeneğine ilişkin tartışmalar) vesilesiyle söyledikleri, politik aklı felç eden bu idare-i maslahat söyleminin atasözü hükmünde bir timsali sayabiliriz:

> *Kan döken insanlar "Biz kan dökmekten vazgeçtik" derlerse, "İyi yaptınız, alın size bir mükâfat verelim" denmesi mümkün değil. Kan döken insanlara "Aman vazgeçmeyin, kan dökmeye devam edin" demek de mümkün değil. Kan döken insanlar bundan vazgeçerlerse, bu iyi olmadı demek de mümkün değil.* (ay.: 4/269)

"Devlet taviz vermez" ilanında bulunurken bu reddiyeye bir doz hayırhâhlık katmayı ihmal etmiyor; "mümkün değil"leri toplayıp çıkararak, "imkânları" usul usul yokluyordur! Aslında, Demirel'in bu "akıl yürütmesiyle", devlet aklının idare-i maslahatçılığı ile politik aklın barındırdığı çözüm potansiyeli arasında bir alış veriş kurmaya çalıştığını da düşünebiliriz (yine bir tür klientalist işlev!). Ancak dilin şeffaflıktan uzaklığı ve "kaypaklığı" nedeniyle, buradaki politik enerji avara kasnaktır.

bu gelecek yönelimli düşünmeyi imkânsızlaştıran şartlardan bağımsız değildir.

TÜRKİYE'DE MERKEZLEŞME: ÇOBAN SÜLÜ'DEN BABA'YA

İktidar ve benimsediği değerler açısından bakıldığında Tek Partili dönemde tek iktidar ve onun merkezî değerleri vardı. Bu iktidara yanaşmak ve yerel kültürden uzaklaşmak, zenginliğin iktidar kaynağı olmadığı Tek Parti döneminde statü kazandırmış, dolayısıyla iktidar olmanın tek yolu olmuştur. Diğer bir deyişle, rekabetçi siyaset öncesinde, statü ve iktidar merkeze benzemeyi gerektirmiştir. Tek Parti döneminde merkez, Köy Enstütüleri tecrübesi hariç, kendi değerlerini yaygınlaştırmak için agresif bir kampanya izlememiş, ancak tek iktidar odağı olarak çekim noktası olmuştur. Dolayısıyla, başlıca merkezileşme yöntemi seçilmiş çevresel unsurların "devşirilmesi" olmuştur. Nitekim, Cumhuriyet seçkinlerinin iktidarlarını pekiştı-

RİCÂLDEN BİRİ OLARAK DEMİREL

Demirel'in siyaset tarzını, Osmanlı siyaset geleneğinde *ricâl* ile ilgili zihniyetin tarihsel izleri üzerinde düşünmek anlamlı olur. Osmanlı-Türk devlet mitosunda, devlet yönetme, devletin menfaatini her şeyin üzerinde düşünme vukufuna, bilgeliğine sahip bir seçkin devlet adamı zümresinin varlığı kilit önemdedir; işte o zümre "ricâl"dir (sözlük anlamı: "mevki sahibi kimseler"). Ricâlden olanlar, devletin hizmetkârıdır ama onsuz olunmaz bir hizmetkârdır ve olanca tabiyetiyle devleti cisimleştirme imtiyazına da sahiptir. Nitekim devletin başına gelebilecek en büyük felâketlerden biri, "kâht-ı ricâl" (ricâl kıtlığı) olarak kaydedilir. 2000 yılının ilkbaharında Demirel'in cumhurbaşkanlığı süresinin uzatılmasının zaruretini ileri süren statükocu lobi de, bunu esasen bir "kâht-ı ricâl" problemi olarak takdim etmişti.

Demirel, "üslûbu"yla, ismi ve maişeti etrafında ördüğü hâleyle, devlet yönetimini ve politikayı bir "ricâl"in varlığı şartına tâbi kılan bir zihniyeti sürdüregelmiştir.

"Ricâl", yani devlet adamları, Osmanlı-Türk devlet mitosunda aynı zamanda "devletli" kişilerdir – yani "kut"un kendilerine nasip olduğu, başına devlet kuşu konmuş, talihli kişiler. Gücünün, imtiyazının makamla mukayyet olmasındaki fânîlik, ricâli, bu gücün bahşettiği fırsatlardan behemahal yararlanmaya sevkeder. Demirel de tam manâsıyla devletlidir; başına devlet kuşu konmuştur ve ona bahşedilen "kut"tan kendi nasibini almak için bu ruhsatı kullanmıştır. Ailesinin müteşebbis fertleri ve "yakını" olan işadamları, sadece klientalizmin değil, bu anlamda bir "devletli" umurunun suretleridir. ❑

DİPNOTLAR

1 Patronaj ve klientalizm kavramlarını eşanlamlı kullanan Ayşegül Komsuoğlu, Demirel'i esasen bir patronaj ustası olarak değerlendirirken, siyasal antropolojide patronaja, modernleşmenin ve modern devlet gücünün tohumu işlevi yüklendiğini aktarıyor (Komsuoğlu, 2008: 314 vd.).

2 Tabii karşılığında, bu popüler desteğin talep ve yönelimlerini kontrol etme yeteneğini, o yerleşik devlet eliti nezdinde kanıtlamak da...

rebilmek için taşra eşrafı ile işbirliği yaptığı ve Tek Parti dönemi CHP'sinin bürokrasi ve eşraf olmak üzere iki kanadı olduğu erken Cumhuriyet dönemini inceleyen çalışmalarda belirtilmektedir. Her ne kadar bürokrasi/devlet kanadı CHP içindeki baskın unsur olsa da, bu iktidar konfigürasyonunun doğal sonucu, çevrede geleneksel ilişkilerin ve yapının devam etmesi ve merkez değerlerinin kapsama alanının kentlerle sınırlı kalmasıdır. Taşrada eşraf belki merkezî değerleri benimsemiş ve merkeze entegre edilmiştir, ancak onun üzerinde iktidar kurduğu toplum kesimleri olduğu gibi kalmıştır. Çevre, pek de anlamadığı merkez değerleri ile –"Bayburt Bayburt olalı böyle zulüm görmedi" deyiminin il ismi değiştirilerek yaygın bir fıkra haline gelmesinden de anlaşılacağı gibi– ya alay etmiş, ya da küçümsemiştir. Fakat, tek iktidar odağı ve dolayısıyla tek toplumsal mobilite olanağı olduğu sürece merkeze devşirilmek istenenler de muhtemelen çok olmuştur.

Türkiye'de çevrenin merkeze baskısından ve merkez partilerinden bahsedebileceğimiz dönem kitlelerin serbest seçimlerde oy kullanarak iktidarı etkileme olanağına kavuştuğu rekabetçi siyaset dönemidir. Bu bağlamda, Türkiye'de merkez partileri olarak nitelendirilen partileri "merkez" yapan, onların "mega iktidarı" temsil eden devletin ya öz çocuğu olmaları, ya da (yarı gönüllü) evlatlığı olmalarıdır. Birincisinden kastım merkez sol partilerdir. 1980 askeri darbesi öncesinde Bülent Ecevit önderliğinde CHP'nin takip ettiği "ortanın solu" politikaları devletin uzantısı olma çizgisinde belki bir kırılma yaratmıştır, ancak Ecevit'in özellikle 1980 sonrasında izlediği paternalist devletçiliğinin söz konusu kırığı epeyce onardığı da unutulmamalıdır. 2000'li yılların CHP'si ise muhalefet ederken bürokratik seçkinlerin sözcülüğünü üstlenmiş görünmekte, iktidar partisini kendisiyle değil, bürokrasi ile uzlaşmaya çağırmaktadır. Temel motivasyonu devletin arkasına sığınmak olan bu siyasetin handikapı iktidar partisinin devletle uzlaşması halinde CHP'nin işlevsiz kalacak olmasıdır.

Türkiye'de merkez sağ geleneği belirleyen DP'nin ve onun devamı olan siyasal partilerin çevreyi temsil ettikleri, çevrenin artan baskısını merkeze taşıdıkları söylenir. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken husus, DP'nin ve merkez sağ geleneğin devlet ve toplum arasındaki ve toplumun kendi içindeki iktidar ilişkilerinde köklü bir değişimi temsil etmedikleridir. Merkez sağ gelenek çevrenin taleplerini devletçi bir şekilde dile getirmiş, karşılamış veya reddetmiştir.[21] DP'nin toplumla ilişki kurma biçimi popülizme ve patronaja dayanmıştır ki bu son kertede çevredeki geleneksel ilişkileri ve toplum yapısını yeniden üretmiştir. Diğer bir deyişle, DP ağa-maraba, şeyh-derviş, kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkilerini çözmemiş, tersine onları modernleşmenin getirdiği yeni imkânlar içinde sağlamlaştırmıştır. Devlet-toplum ilişkisi bağlamında ise merkez sağ partiler devlet kavramını ve onun bizim üstümüzde ve dışımızda olma durumunu bu kez çevrenin seçilmiş unsurlarının taleplerine karşı daha duyarlı bir şekilde sürdürmüşlerdir. Merkez sağ partiler güçleri yetmediği için değil, böyle bir problematikleri olmadığı için mevcut devlet yapısını veri olarak almış; ona bir köşesinden tutunmaya çalışmış ve temsil ettiklerini iddia ettiği çevrenin taleplerini devlet gibi, yani "baba devlet" anlayışını yeniden üreterek tatmin etmeye çalışmışlardır, ki bu son kertede sol ile özdeşleştirilen vesayetçiliğin devam ettirilmesi anlamına gelir. "Çoban Sülü"nün "Baba"ya dönüşmesi de aslında bu süreci ifade eder. Bu süreçte çoban babaya dönüşür (devşirme) ama çevrenin merkez karşısındaki konumu değişmez. Değişen, sadece artık çevrenin "içeride bir adamının" olduğudur. Bu içerdeki adamın içinden çıktığı çevreye daha şefkatli ama yine de devlet gibi davranmadığını söylemenin bir gerekçesi yoktur.

Eğer merkez siyaseti bazılarının iddia ettiği gibi istikrarı devam ettiren bir siyaset türü ise, Türkiye'nin merkez siyasetlerinin devam ettirdiği istikrarın adı "devletle uzlaşma" ya da "mega iktidara yanaşma" ve son kertede topluma ceberrut devlet gibi davranmadır. Devlet seçkinlerinin memleketi yönetmesini uygun bulmadığı Hasoların, Hüsoların, Tayyiplerin seçim demokrasisinin yarattığı imkânlarla iktidara geldikten sonra "ayaklar baş olursa kıyamet kopar" türünden otoriter nutuklar atmaları bu bağlamda değerlendirilmelidir. Benzeri otoriter tutumların 1970'lerde Demirel ve Ecevit tarafından özellikle sol harekete karşı sergilendiği de hatırlanmalıdır. Türkiye'nin merkez siyasetlerinin toplumun özerkleşmesi ve güçlenmesi (*empowerment*) gibi hedefleri olmamıştır. Merkez sağ siyasetler için uzlaşma aranacak tek odak devlet olmuş ve devlet bizim üstümüzde ve dışımızda bir

varlık olarak devam ettirilmiştir. Öte yandan rekabetçi siyaset, toplum kesimlerinin himayeci ilişkiler vesilesi ile siyasal sisteme entegrasyonu ile sonuçlanmıştır. Fakat, bu durum Türkiye'de toplumsal bütünleşmeden değil, sadece farklı patronaj cemaatlerinin farklı zamanlarda sisteme entegre olmalarından bahsetmemizi mümkün kılmaktadır.

Türkiye'nin sağ ve sol merkez siyasetleri, toplumla ilişki kurarken –eğer 1970'lerde "komünizm tehlikesi" ve 1990'larda "irtica/İslâmcılık tehlikesi" söylemlerinde olduğu gibi devletin korku siyasetini daha yüksek sesle dile getirerek araçsallaştırmıyorsa– patronaj ilişkilerine başvurmuştur. Böylece, geleneksel toplumsal ilişkiler sürdürülmüş, adalet duygusunun oluşması engellenmiş, kurumsallaşma sağlanamamış ve devletin cemaat niteliği güçlendirilmiştir. Türkiye toplumundaki yüksek kutuplaşma potansiyeli; ve görüşleri, savları ve politikaları değil, onu öne süren *kişileri* hedef alan *ad hominem* siyaset yapma eğiliminin güçlü olması da patronaj cemaatçiliğinin sonuçları olarak görülebilir. Daha önceleri 1982 Anayasası'nı eleştirenlerin, AKP iktidara gelince aynı anayasayı neredeyse kutsallaştırmaları bu bağlamda dikkate alınması gereken bir "adamına göre" tavır örneğidir.

AKP VE MERKEZ SAĞ

Kültürel değişimi önceleyen sol gelenek karşısında ekonomik değişimi önceleyen sağ geleneğin uzun vadede Türkiye toplumu üzerine etkisi daha fazla olmuştur. 21. yüzyılın başında, AKP'nin omurgasını oluşturan ve kökenlerini sağ geleneğin ekonomik modernleşme/kapitalistleşme politikalarını sürdüren ANAP/Özal (1983-1991) döneminde bulabileceğimiz yeni muhafazakâr orta sınıf olgusu ile karşı karşıyayız. Türk toplumuna zenginliğin iyi bir şey olduğunu öğreterek statü toplumunun çözülmesini hızlandıran Özal, Anadolu sermayesini dış dünyaya açmayı başarmıştı. Özal'ın açtığı alanda serpilen ve İslâmî kimliği ağır basan bu yeni muhafazakâr sınıf kendi hayat tarzı, kendi yazılı ve görsel medyası, kendi tatil köyleri vb. vasıtasıyla aslında her zaman varolan paralel bir toplumun güçlenişini ifade ediyor.

Bu bağlamda, AKP'nin Türkiye'nin merkez sağ çizgisini devam ettirip ettirmediği konusunda kesin bir yargıya varmayı zorlaştıran birkaç unsur vardır. AKP bir yandan, global ekonomiye entegre olmayı amaçlayan neo-liberal politikalar izleyerek klasik merkez sağ çizginin patronaja/devletçiliğe dayanan çizgisinden uzaklaşıyor görünmektedir. İzlediği ekonomik politikalara ek olarak, Erdoğan'ın Fiskobirlik olayında olduğu gibi çeşitli patronaj taleplerini açıkça ve sert bir dille reddetmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Türkiye'de gelir dağılımı politikalarının başlıca enstrümanı olan patronajın daha önce görmediğimiz bir kes(k)inlikle reddedilebilmesini sadece AKP'nin omurgasını oluşturan yeni muhafazakâr orta sınıfın piyasa ekonomisi dostu olmasıyla açıklamak yetersiz olur. Türkiye'nin son 20-30 yıldır neoliberal "dil"in hegemonyası altında olduğu ve özellikle 2001 krizinden sonra toplumun AKP'nin söz konusu tutumuna epeyce hazır hale geldiği unutulmamalıdır. Bununla beraber, sosyal güvenlik alanında AKP'nin formel sosyal güvenlik imkânlarından yararlanan *vatandaş* ve on yıllardır devam eden neoliberal politikalar sonucu çözülmekte olan geleneksel dayanışma ilişkileri dışında herhangi bir sosyal güvencesi olmayan *halk* ayrımına son verme yönünde attığı adımların etkisi de küçümsenmemelidir.[22] AKP'nin örneğin bölgenin ekonomik hayatında önemli bir rolü olan Fiskobirlik'i kurtarmayı reddetmesine rağmen, Ordu ilinde oyların %55'ini alabilmesi bu çerçeve içinde daha iyi anlaşılabilir.

Diğer yandan, muhtıraya karşı duruşu, kendi adayını cumhurbaşkanı seçtirmekte ısrar etmesi, üniversitelerde türban yasağını bir anayasa değişikliği ile kaldırma girişimi ve Ergenekon operasyonu gibi politikaları nedeniyle AKP'nin mevcut devlet yapısına entegre olarak iktidardan pay almaktan çok, onu değiştirmeye yönelik bir perspektifi olduğu, dolayısıyla, demokratikleştirici olduğu düşünülebilir. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken nokta AKP'nin demokratikleşmeye katkısı olabilecek bu politikalarının demokratikleşme perspektifinden çok varoluş içgüdüsünün getirdiği tepkiselliği/kaygıyı yansıttığıdır. AKP'nin aslında İslâmcı veya bir başka ideolojik renginden çok iktidar odaklı olduğundan, iktidar olmak için kurulduğundan ve ülkeyi yönetmek istediğinden bahsetmek yerinde olacaktır ki bu, AKP'nin demokratikleşmeye yapacağı katkının sınırlarını gösterir. Bu anlamda, AKP, demokrat olduğu anlarda, kendisi normalleştirilmediği için, kendisiyle iktidar paylaşılmak istenmediği için ve kendisine karşı zor siyaseti yürürlükte olduğu için "mecburen demokrat" olmuştur.[23] "Meseleleri aramızda halledelim, halk bilmese daha iyi olur" türünden bir yaklaşım sergileyen Erdoğan'ın sivil siyasetin üstünlüğünü kurumsallaştırmak veya AB üyeliğini tüm boyutlarıyla toplumsallaştırmak gibi bir kaygısı olduğu tartışmalıdır. Ayrıca, AKP'nin ve özellikle lideri Erdoğan'ın kamusal eleştiriye ve toplumun seçim dışı siyasal faaliyetine sıcak bakmadığını gösteren pek çok kanıt da mevcuttur. Dahası, AKP "demokrat" olduğu dönemlerde dahi aslında bir zor siyaseti izlemiştir. Nitekim AKP, AB reformlarını yaparken toplumun farklı kesimleri ile ittifak kurmaya çalışmamış, meseleleri siyasal tartışma konusu haline getirmemiş ve kamuoyu oluşturmaya çalışmamıştır. Bu açıdan, AKP'nin reform politikalarını uygulama biçimi bir "doğru"yu gerçekleştirmek amacıyla yasa yapma şeklinde olup, özünde Kemalist olarak adlandırabileceğimiz siyaset biçimden farklı değildir. Bu yöntem, bazılarının liberal olarak adlandırdığı çevreler tarafından türban meselesi gündeme gelinceye kadar pek az değerlendirilmiş/eleştirilmiştir, ki bu başka bir yazıda ele alınması gereken ayrı bir tartışma konusudur.

Sonuç olarak, Türkiye'de merkez siyaseti dediğimizde özsel ve biçimsel olmak üzere iki anlamda siyasetsizlikten bahsettiğimizi söyleyebiliriz. Birincisinde merkez siyaseti mevcut iktidar yapısını ve değerler hiyerarşisini demokratik bir dönüşüme uğratmaktan kaçınan ve son kertede yeniden üreten siyasetsiz bir siyaseti ifade etmektedir. İkincisinde ise özsel olarak bir siyaset benimsenmiş olsa dahi, bunu zor politikalarına başvurarak yerine getirme biçimi siyasetin doğasına aykırı bir nitelik taşımaktadır. Bu durumda güç odaklılık Türkiye'nin en merkezî değeri haline gelmektedir. Böylece, Türkiye'de siyaset güdük kalmaya devam etmekte ve kurumsallaşamamaktadır ki, bunun toplumsal bütünleşmeye yönelik olumsuz sonuçları son yıllarda artık açık bir biçimde ortaya çıkmıştır. Yükselen muhafazakâr orta sınıfı siyasal sisteme entegre ederek merkezi yeniden tanımlayacak bir siyasal dil henüz gelişememiş, aksine gelişen dil kutuplaşmanın dili olmuştur. O kadar ki, yeşil sermaye nitelendirmesinden veya türbanlılarla aynı alışveriş merkezlerinde bulunmaktan rahatsız olanlardan yola çıkarak, zenginliğin, ortak tüketim imkânlarının/kalıplarının ve paranın dahi "birleştirici" unsurlar olmaktan çıktığını söylemek mümkündür. ❐

DİPNOTLAR

1 Muhtemelen bu "muhafazakâr katkı" nedeniyle sosyoloji disiplini bir yandan modern toplumlarda dinin toplumsal rollerinin gerilediği (sekülerleşme) tezine dayanırken, diğer yandan –dinin toplumsal rolünde bir gerilemeyi kategorik olarak olanaksız kılan işlevselci bir yaklaşımla– modern toplumda dinin üstlendiği (yeni) işlevleri incelemiştir.

2 Edward Shils, "Center and Periphery," *Modern Sociology: Introductory Readings*, 2. baskı, içinde derl. Peter Worsley (Penguin Books; Middlessex, 1986): 566-577. Aslen 1961 yılında yayımlanan *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi* (Routledge&Kegan Paul) başlıklı derlemede yer alan makale daha sonra Shils'in eserlerini toplandığı *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* (The University of Chicago Press) başlıklı kitapta da basılmıştır.

3 Shils, "Center and Periphery," s. 566.

4 Shils, "Center and Periphery," s. 572, çeviri ve vurgu benim.

5 Shils, "Center and Periphery," s. 574, 578, çeviri ve vurgu benim..

6 Özellikle Arend Lijphart'ın çalışmalarında incelenen "ortaklaşmacı demokrasi" modelinin bir merkezi ve/veya temel oydaşması olmayan toplumlarda da demokrasinin istikrarlı bir şekilde işleyebileceğini gösterdiği bu noktada not edilmelidir. Lijphart'ın çalışmaları, sadece kültürün değil, kurumsal tasarımların da istikrarlı bir demokrasi için önemli olduğuna dikkat çeker. Demokrasi için merkezî değerler üzerinde uzlaşmadan çok kurumsal düzenlemelerin önemli olduğunu savunan bir başka görüş için bkz. Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş* çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan (Türk Demokrasi Vakfı; Ankara, 1993).

7 Habermas, kamusal alanda iletişimsel eylem sonucu gerçekleşecek rasyonel oydaşma sonucu toplumsal bütünleşmenin sağlanabileceğini savunur. Ancak, Habermas'ın yaklaşımında siyasal kimliklerin iletişimsel eylemden önce özel alanda kurulduğu hatırlanmalıdır. Habermas'ın rasyonel oydaşmayı sağlamaya dair iyimserliği de muhtemelen buradan kaynaklanmaktadır. Habermas'ın kamusal alana atfettiği bütünleştirici rol için bkz. Craig Calhoun, "Introduction: Habermas and the Public Sphere," *Habermas and the Public Sphere* içinde, derl. Craig Calhoun (The MIT Press; Massachussets, 1992). Habermas'da siyasal kimliklerin özel alanda kurulduğu iddiası için bkz. Margret Somers, "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation," *Sociological Theory*, 13, 2, (1995): 113-144.

8 Bu varsayım, işlevselci yaklaşımın temel alınmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, s. 26.

9 Steven Lukes, "İktidar ve Otorite," çev. Sabri Tekay *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde derl. Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Ayraç Yayınları; Ankara, 2002): 627-669.

10 Anthony Giddens, "'Power' in the Recent Writings of Talcott Parsons," *Modern Sociology: Introductory Readings*, 2. baskı, içinde derl. Peter Worsley (Penguin Books; Middlessex, 1986): 599-614, s. 610-611.

11 Alain Touraine, "Can We Live Together, Equal and Different," *European Journal of Social Theory*, 1, 1 (1998): 165-178; ve "Sociology without Society," *Current Sociology*, 46, 2 (1998): 119-143.

12 Bernard Crick, "Politics as a Form of Rule: Politics, Citizenship and Democracy," *What is Politics?*, içinde derl. Adrian Oldfield (Polity; Cambridge, 2004), s. 67.

13 Ramon Maiz, "On Deliberation: Rethinking Democracy as Politics Itself," *Liberalism in Modern Times* içinde derl. E. Gellner ve C. Consino (Central European University Press; Budapeşte, 1996), s. 166. Tocqueville de bir kere yerleştikten sonra kurumların inançları şekillendireceğini söyler. Bu, aynı zamanda, kurumları aktörlerin bilişlerini ve mentalitelerini şekillendiren yapılar olarak gören yeni kurumsalcılığın da bakış açısıdır. Bkz. Heinz-Dieter Meyer, "Tocqueville's Cultural Institutionalism," *Journal of Classical Sociology*, 3, 2 (2003): 197-220.

14 Mardin'in merkez-çevre analizini değerlendiren çeşitli yazılar için bkz. *Toplum ve Bilim*, 105 (2006).

15 Bir eleştiri için bkz. Menderes Çınar, "Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine," *Toplum ve Bilim*, 105 (2006): 153-166.

16 Örneğin, Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, çev. Ahmet Yıldız, (Kitap Yayınevi; İstanbul, 2005). Bir eleştiri için bkz. Menderes Çınar, "Modified Orientalism," *New Perspectives on Turkey*, 30 (2004): 155-168.

17 Yakın zamanda bazı emekli generallerin Kürt meselesinde yanlış yaptıklarını basın aracılığıyla duyurmaları ise yanlışın bedelini ödeyen toplum için bir teselli vesilesi olmaktan öteye gidememiştir.

18 Bkz. Emre Kongar, *Demokrasimizle Yüzleşmek*, (Remzi Kitabevi; İstanbul, 2007).

19 Crick, "Politics as a Form of Rule...," s. 70.

20 Mahkemenin özellikle siyasal parti kapatma kararlarına yansıyan bu tutumu için bkz. Dicle Koğacıoğlu, "Dissolution of Political Parties by the Constitutional Court in Turkey: Judicial Delimitation of the Political Domain," *International Sociology*, 18, 1 (2000): 258-276.

21 Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, (İletişim; İstanbul, 1999).

22 Ayşe Buğra, "AKP, Liberalizm ve Sosyal Politika," Uluslararası İslâm ve Liberalizm Sempozyumu, 2-3 Kasım 2006, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

23 Müesses nizamın iktidar stratejisi hakkında bkz. Menderes Çınar, "Normalleştirmemek," *Birikim*, 218, (2007): 55-60.

Türkiye'de Merkez Solun "Sosyal Demokratlaş(ama)ma" Vakası

SEVGİ UÇAN ÇUBUKÇU

GİRİŞ

Türkiye'de sosyal demokrasi düşüncesi ve siyaseti, merkez solu[1] temsil eden partinin (Cumhuriyet Halk Partisi-CHP) kuruluşundan sonra, oldukça geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrosu ve ideolojisiyle de özdeşlik içinde olan CHP, 1950'ye kadar, modernleştirmeci, merkeziyetçi, devletçi, patriarkal, elitist ve laik bir programa sahiptir. Kurucu özne olarak CHP'nin yüklenmiş olduğu misyonun paradoksal niteliği, otoriter bir örgüt anlayışı ve işleyişini beraberinde getirmiş olmasında ortaya çıkar. CHP'nin örgütsel yapısı ve ideolojik programında hâkim olan bu model ve anlayış, kuruluşundan günümüze kadar belirleyici bir dinamiktir.

Söz konusu yapı ve modelden bir sapma ya da kopuş anlamına gelmemesine rağmen, 1950 sonrasında farklı bir yönelim arayışından söz etmek mümkün. Bu dönemde, bir yandan, 1945'ten sonra Avrupa ülkelerinde sosyal demokrat politikaların ve sosyal devlet/refah toplumu anlayışının güçlenmesinin etkisi, diger yandan Türkiye'de çok partili parlamenter sistemi hayata geçirme arzusunun etkisi altında bir siyasal atmosfer hâkimdir. Bu dönem, hem Türkiye'de hem de diğer Avrupa ülkelerinde, istihdam politikalarında eşitlik, sosyal adalet, toplumsal sınıflar arası eşitsizliğin azaltılması, sosyal güvenlik sisteminin bu eşitsizliğin ortadan kaldırılması için vazgeçilmez bir devlet politikası olarak görülmesi; sendikal haklar söylemi ve sendikaların, devletle girilen müzakere sürecinde temel bir toplumsal aktör olarak kabul edilmesi gibi politikaların ideolojik hegemonya kazandığı bir süreçtir. Kapitalist modernleşme projesi içinde, sosyalist modernleşmenin de yarattığı dinamizmle, sosyal demokrat ideoloji, devlet-toplum ve emek-sermaye ilişkilerini uzlaşmacı üslupla düzenleyen bir merkez sol yaklaşım olarak okunmaktadır. Bu süreç, sosyal demokrat ideolojinin altın çağı olarak tanımlanan Soğuk Savaş döneminin, iki kutuplu siyasetine de denk düşmektedir.[2] Bu politikaların hemen hepsi, sosyal demokrasinin ontolojisine dair bir boyutu ortaya çıkarıyor: Devletin bölüşüm politikalarına müdahale ederek, sınıflar arası gelir adaletsizliklerini dengelemek üzere, çalışan sınıfların çıkarlarını ve sosyal haklarını gözetecek biçimde düzenlemeler yapması.

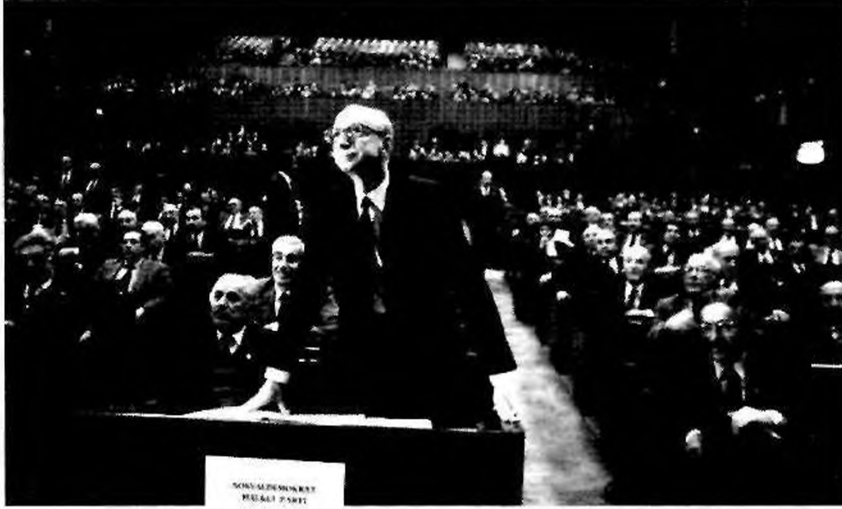
Sosyal devlet ya da refah devleti anlayışının hâkim olduğu politikaları, 1950-1980 arasında söylem düzeyinde görmek mümkün: "Ortanın solu" kavramı tam da bu söylemin içinde yer almaktadır. Ancak

bu yaklaşımın reel politikalara dönüşememiş olması, Türkiye'de sanayileşmenin geç yaşanmasından, buna bağlı olarak işçi sınıfının kitlesel boyutta bir toplumsal sınıf kimliği kazanamamış olmasından ve işçi sendikalarının yeterince kurumsallaşamayarak, güçlü bir toplumsal aktör halini alamamasından kaynaklanmaktadır.[3] Bu nedenle, iktisadi alanda varlığını somutlaştıramayan bir sosyal demokrasi, Türkiye bağlamında merkeziyetçi, devletçi, modernleştirmeci,[4] ataerkil, laik ve otoriter bir anlayışa mahkûm olmuştur. Üstelik dönemin kalkınmacı politika anlayışı Türk sosyal demokrasisinde etkisini, devletçi ve milliyetçi bir içerikle göstermektedir.

1980 öncesinden devralınmış olan bu politik mirasın, askeri darbe sonrasının hâkim ideolojik ortamında yeniden biçimlendirilmeye çalışılan sosyal demokrasi için aşılamayan, dışa kapalı, daha da ötesi kendini tüketen bir nitelik kazandığı görülmektedir. Her şeye rağmen, 1980'den CHP'nin fiilen kapatılmış olduğu 1995 senesine kadar olan dönemde, elitist, devletçi, ataerkil, milliyetçi ve laik bir çerçeveyle sınırlı kalan Kemalist paradigmayı aşmaya çalışan bir sosyal demokrasi arayışının izlerini sürmek mümkün. SODEP ve SHP deneyimlerinin bu yöndeki tartışmaları, söz konusu arayışları içeren niteliklere sahiptir.[5] Bu tartışmaların en önemlilerine örnek olarak, Türkiye kapitalizmini ve parlamenter sistemini demokratikleştirmek, gelir dağılımında sosyal adaleti sağlayıcı nitelikte düzenlemeler getirmek, toplumsal alanda görünürlük kazanan farklılıkları tanımak, haklar alanını yeniden düzenlenmek gibi hukuki ve siyasî alanda reform önerileri hatırlanabilir.

Ancak bu arayışlara dair önemli bir eksikliği kayda geçirmek gerekir: Konu edilen sorunlar arasında ataerkil heteroseksist sistemin eleştirilmesi yönünde ipuçları görülmemektedir ya da dönemin yükselen feminist hareketinin eleştiri ve taleplerine kulak verildiğini gösteren reform önerilerine, tartışmalara rastlamak pek mümkün olmaz. Oysa, kadınların ataerkil sisteme karşı verdikleri mücadele deneyiminden oluşan birikimin ortaya çıkardığı olanaklar, belki de en çok sosyal demokrat politikalar için önem taşıyordu. Çünkü cinsiyetler arası eşitsizliğin ortadan kaldırılması için kullanılan yöntem, dil ve araçlar, aynı zamanda ataerkil siyasetin hegemonyasına dönük bir tehdit oluşturmaktaydı.[6] Dolayısıyla, kadınları gerçek bir toplumsal ve siyasal özne olarak algılamayan, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortadan kaldırma amacıyla, cinsiyetçi olmayan yeni bir siyasî dilin üretilmesine dönük kaygılardan uzak bir sosyal demokrat siyaset geleneği izlenmektedir. Belki de merkez sol/sosyal demokrat yaklaşımın siyasi alanın dışında kalmasının en önemli nedenlerinden biri, cinsiyetler arası eşitsizliği söylem düzeyinde konu edinmesi ve böylelikle araçsallaştırma tuzağına düşmesi olarak okunabilir. Söz konusu çabaların, CHP'nin geleneksel iktidar ilişkileri içinde, sosyal demokrasinin temsil alanına yeniden, "gerçek sahip" olarak müdahil olması nedeniyle, Türkiye'de sosyal demokrat ideolojinin, yerleşik model ve kalıplarında kırılma yaratıcı bir güce ulaşamadığı görülmektedir.

Oysa eş zamanlı olarak Batı Avrupa sosyal demokrasisi de kendi içinde bir yenilenme, modernleşme tartışması başlatmış; kapitalist küreselleşmenin hem sosyal demokrat politikaları tıkayıcı hem de açılım sağlayıcı boyutlarını kavramaya çalışarak, yeni politikalar oluşturma ve yeni bir program yazma yönüne gitmiştir. Küreselleşme olgusunun etkilerini ve sonuçlarını göz önüne alan, anlamaya çalışan, yeni kimlikler ve farklılıkları tanıyan, artan eşitsizlik ve yoksulluğun engellenmesine dönük yeni bir program oluşturulmuştur. Daha çok Batı Avrupa toplumlarındaki sosyal demokrat



Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP) lideri Erdal İnönü, Meclis'te. SHP, 'evrensel' sosyal demokrasi ilkelerini 'ciddiye alma' niyetini taşıyan SODEP ile 12 Eylül öncesindeki Cumhuriyetçi Güven Partisi'ni andıran bir çerçevede kurulan Halkçı Parti'nin birleşmesiyle oluşmuştu. İkircimlerine rağmen, toplumsal bağları güçlü ve neticede "sol" kimlikli bir partiydi.

partilerin ortak süreci olarak tanımlanabilecek bu arayışlar sonucunda, şemsiye program niteliğinde "Üçüncü Yol" olarak adlandırılan bir yeni program ortaya çıkmıştır.[7] Bu arayışlar ve yeni program, küreselleşmenin iktisadi alanda olumsuz etkilerini ortadan kaldırma yönünde ikna edici reform önerileri içermemesi nedeniyle eleştirilmesine rağmen, dönemin toplumsal, siyasal ve kültürel değişimlerinin okunmaya ve anlaşılmaya çalışılması, çözüm önerileri geliştirerek toplum ve devlet arasında siyasal bağların kurulması anlamında önemli bir siyasal refleks ve deneyim olarak görülmelidir. CHP'nin, sosyal demokrasinin Üçüncü Yol programında somutlaşan yeni politika arayışını da araçsalcı ve ikameci bir yaklaşımla kendine mal etme girişimi, devletin kurucu partisi olmasından kaynaklanan Kemalist, milliyetçi, ataerkil ve otoriter nitelikli merkez sol kimliğinde bir dönüşüme yol açamadı. Bu bağlamda, çalışmamızda, CHP'de somutlaşmış olan merkez sol bir partinin sosyal demokrat olamama hikâyesi, kapitalizmin ve toplumsal sınıfların gelişiminin Türkiye'ye özgü serüvenini akılda tutarak ele alınmaya çalışılmaktadır.

KIRILMA NOKTALARI

1923-1950: "Kurucu Özne"

Türkiye'de merkez solun/sosyal demokrasinin soyağacı incelendiğinde 1800'li yıllara kadar uzatabileceğimiz sürecin *1908 İkinci Meşrutiyet* ve *İttihat ve Terakki Partisi*'yle ilişkilendirerek açıklanabilecek bir kapsamı olduğu görülür.[8] Bu çerçevede, Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen 1920'li yıllar özellikle kaydedilmesi gereken bir eşik niteliğindedir. Zira 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanı ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin kurulması, 1946'da çok partili hayata geçiş gibi olgular, toplumun sınıfsal dokusunda değişim yaratan, siyasi, iktisadi ve toplumsal düzeni ve hukuki yapıyı dönüştürücü sonuçları olan gelişmelerdir.[9]

Cumhuriyet Halk Partisi'nin kuruluşuna baktığımızda karşımıza çıkan en önemli kavramlar, "modernleşme" ve "ilericilik"dir.[10] 18. ve 19. yüzyılın pozitivist-aydınlanmacı geleneğinin miras alındığı bu felsefe, Türkiye Cumhuriyeti devletinin ve toplumunun inşasında evrimci bir terakkiperverliğin kabulünde de tezahür etmektedir. Dönemin ulus-devlet paradigmasıyla da örtüşen aydınlanmacı yaklaşım, hem sosyalist modernleşme ve sanayileşme programlarında, hem de kapitalist modernleşme ve sanayileşme programlarında belirleyici olmuştur. Bu yaklaşıma göre, ilerlemeyi, aydınlanmayı gerçekleştirecek, böylesi bir evrimsel gelişime öncülük yapabilmeye ehil olanlar, ancak iyi eğitimli ve vasıflı bir "kadro" olabilirdi.[11] Günümüzün demokrasi kuramına dair tartışmalarda da süregelen bu husus, toplumun genel çıkarı için faaliyette bulunabilecek, toplumsal dönüşüme öncülük edebilecek iradi bir varoluşu gerekli kılmaktadır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin "ulusal egemenlik" kavramı da bu çerçevede analiz edilmesi gereken bir parametredir. Fuat Keyman'a göre, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet kavramsallaştırmasında altı çizilmesi gereken nokta, halk egemenliği yerine, "ulusal egemenlik" söyleminin temel alınmış olmasıdır; ve böylece Durkheimgil bir yoldan devleti "modernitenin rasyonel –egemen öznesi– olarak tanımlamasıdır. Bu devlet ne toplumsal çıkar çatışmalarına 'hakemlik' edecek liberal devlettir, ne de özünde bir sınıf devletidir: Aksine toplumsal ilişkilere belli bir biçim veren, bu biçimi yeniden üretmek için gerekli kurumsal ve söylemsel pratikleri toplum üzerine empoze eden 'aktif bir öznedir'."[12] Bu bağlamda, Avrupa solunun 1789-1848 geleneğiyle uyumlu biçimde sürdürdüğü modernleştirici özne rolünün, Cumhuriyet Halk Partisi ve Kemalist Cumhuriyet Türkiye Projesi için ontolojik bir nedensellik taşıdığını vurgulamak gerekir.

Cumhuriyet Halk Partisi, yeni ulus-devletin inşasında öncülük misyonuyla ortaya çıkarken, dönemin ideolojik çerçevesine uygun biçimde modernleşmeyi "Batılılaşma" kavramıyla özdeş biçimde kullanıyordu. Bu nedenle "Batılılaşma" kavramı, laiklik, devletçilik, halkçılık milliyetçilik, elitizm gibi olgularla birlikte düşünüldüğünde soyut içeriğinden çıkarılabilecek bir total kültürelci bağlamda ele alınabilir.[13] CHP'nin anatomik yapısında esas teşkil eden bu kavramlar ele alınmaksızın Türkiye'de sosyal demokrasinin ideolojik ve politik benzerlik ve farklılıklarını anlamak çok da mümkün görünmemektedir. Dönemin yönetici eliti için asıl kaygı –ki onu temsil eden siyasal kadro CHP'de tezahür etmektedir– ulus-devleti kurma sorunudur. Osmanlı Devlet düzeninde meşgul olunan "devletin nasıl kurtarılacağı" sorusu bu anlamda değişime uğramıştır. Değişim, esasen bir kopuş değil ama radikal bir farklılığı ifade eder. Çünkü artık devletin nasıl kurtarılacağına dair çözüm arayışı, eski paradigma içinden devletin (Osmanlı devleti) sürekliliğini sağlamak ya da güçlendirilmesi yönünde değil, yeni bir devletin (Türkiye Cumhuriyeti Devleti) inşa edilmesi yönünde olmuştur.[14] Söz konusu çözüm, dönemin siyasal, ideolojik ve toplumsal atmosferi olan, "ulus"un yaratılması ve ulusun "devlet"inin kurulması ile uyum içinde olan bir tercih niteliğindedir aynı zamanda.[15] Bu noktada tartışılması gereken ise dönemin hegemonik ideolojisi olarak ortaya çıkan ulusçuluğun günümüzün gözde ideolojilerinden olan "milliyetçilik"le aynı anlamı ve işlevi yüklenmediğidir. Ulus-devletin kurulmasını anlatan içeriğiyle ulusçuluk, zihinsel hazırlık ve kabulleri bakımından aydınlanmacı bir gelenektir.[16] Ulusçu hareket, toplumun daha ileriye taşınması anlamında, *terakkiperver*; bunu gerçekleştirecek devleti kuracak olan ehliyetli ve muktedir bir kadronun gerekliliğine

inanma anlamında ise *elitisttir.* Bu hareketin temsilcisi ya da kendisi diye ifadelendirilebilecek kurucu kadronun CHP'de vücut bulduğu görülür.[17]

Sınıf-Körü Bir Kavram: "Halkçılık"
Nitekim CHP'nin de altı ilkesinden biri olan "halkçılık", Cumhuriyet'in kadroculuk yüceltmesinde tezahür eden elitist yaklaşım dikkate alındığında Türk siyasal yaşamın düşünce ve pratiğinde içkin olan paradoksal yapının daha iyi anlaşılmasını sağlar. Zira Türkiye sosyal demokrasisinin altı okundan birini oluşturan halkçılık, "sınıfsal farklılıkların olmadığı bir toplum" varsayımından dolayı dönemin korporatizm tartışmalarının da muhatabı olmuştur.[18] Burada tartışılması gereken ise Cumhuriyet Halk Partisi'nin o dönemde yeni devletin kurucu aktörü olarak hedef seçtiği toplumsal ve siyasal modelin, bizatihi kendisi varmış gibi kabul etmiş olmasıyla ilgilidir. Bir başka ifadeyle imtiyazsız ve sınıfsız bir toplum varsayımının vücut bulduğu "halkçılık" söylemi bir yandan geleceği buna göre inşa etme arzusunu ifade etmekte; diğer yandan da, sınıfsız toplum kabulü,[19] sanki o dönemin de realitesiymiş gibi meşruiyet sağlayıcı işlev taşımaktadır.

CHP, halkçılık temasını daha çok devletin kurulması ve güçlendirilmesi anlamında kullanarak, bürokratik bir siyasal davranış biçimi geliştirmiştir. Her ne kadar Köy Enstitüleri, Halk Evleri, köylülüğün yüceltilmesi[20] gibi olgular Cumhuriyet ideolojisinin ve CHP programının atlanmaması gereken reformları olsa dahi gerçek bir toplumsal dönüşümün yaşanmasına yetmediği görülmektedir. Dönemin nesnel koşulları göz önüne alındığında bunun anlaşılabilir bir şey olduğunu vurgulayan Şerif Mardin durumu şöyle açıklamaktadır: "Cumhuriyet'in benimsediği siyasetlerin aktarılmasını sağlayan biricik parti olan Halk Partisi, kırsal alanda yaşayan kitlelerle ilinti kuramıyordu. Ankara hükümetinin ilk yıllarında uğruna bunca gürültü koparılmış olan 'halka doğru' hareketi, yalınkattı ve Cumhuriyet'in, hükümet ile köylüler arasında yeni ilintiler kurma konusunda yarattığı olanaklardan yararlanılamadı. Aslında tarım kesiminin yarattığı pek az artı değer, Türkiye'nin kalkınmasının büyük bir bölümü için kullanıldı. Köylüler, kredi, sosyal yardım ve Türkiye'nin bazı bölgelerinde de korunmak için hâlâ eşrafa dayanmak zorundaydılar. 'Esas Türk' olarak köylü simgesi Kemalist harekette çok erken çıktı, ama Kemalistlerin enerjisi, köylülerin sistem içindeki yerini köklü bir değişikliğe uğratmaktan çok, ulusal kimlik simgelerinin yaratılmasına yönelmişti."[21] Cumhuriyet kadrolarının oluşturulması biçiminde işlev gören bu yaklaşımda sorunlu olan nokta, "halk" söyleminde içerilen, "aydınlatılması, modernize edilmesi gereken bir toplum" kabulüdür. Bundan dolayı aydınlatmaya ya da modernleştirmeye ehil olan da, ancak cumhuriyetçi ve partili kadrolardan ibaret olmaktadır. Bugünden bakıldığında çelişkili gibi görünen, CHP'nin anatomik yapısında karakteristik önemi olan halkçılık ve elitizmin, paradoksal yan yanalığı daha anlaşılır hale gelmektedir.

Böylelikle Türkiye'de oluşmakta olan merkez sol yaklaşımın diğer ülkelerdeki merkez sol ya da sosyal demokrat partilerden önemli bir farklılığını tespit etmek mümkün olur: Avrupa sosyal demokrat partileri o toplumlarda daha çok belli bir toplumsal sınıfın –yani çalışan sınıfların– çıkarlarını korumak üzere ortaya çıkan siyasî öznelerdir. Buna karşın Türkiye'nin merkez sol (daha sonra sosyal demokrat) partisi, ideolojik mevcudiyetini "sınıflı bir toplumdaki çalışan sınıfların varlığından ya da sınıflar arası çelişkiden" değil, tersine "sınıfsız bir toplumun çatışmasızlığı" kabulü üzerinden meşrulaştırmaktadır. Görülen o ki, CHP'nin halkçılık söylemindeki "sınıfsız toplum" kabulü, Tür-

kiye merkez sol siyasetinin ya da sosyal demokrasisinin ontolojisinde önemli bir parametre olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, bir yandan sınıfsız bir topluma ulaşma ideali anlamını taşıyor olsa da, asıl anlam dönemin toplumsal gerçekliğinin üzerinin örtülmesinde yatmaktadır. "Yok sayma" olarak da tarif ,edebileceğimiz bu durum, hegemonik bir söylem olarak kabul gören bir işlevsel yüklenmesine rağmen, tarih dışı bir içeriğe sahiptir. CHP'nin Kemalist söyleminde de vurgulandığı gibi, "sınıfsız ve çatışmasız toplum" kabulü hem dönemin gerçekliği, hem de geleceğe dair hedeflenen bir ideal model olarak kullanılmaktadır. Cumhuriyet'in devleti ise bu bağlamda inşa edilmiş olan en kutsal organdır. Bu nedenle, söz konusu devlet, "sınıfsız bir halk" soyutlamasının iradi, merkezi, bürokratik, en yüksek mertebeli karar organı olarak somutlaştığı bir haldir. Buna göre, devletçilik ilkesi de, Batı Avrupa sosyal demokrat geleneğindeki "devletçilik" politikalarından farklı bir içeriğe sahiptir. Zira devletçilik, sınıflar arası eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya dönük uygulamaları içeren bir ekonomik kalkınma programıyla değil, Levent Köker'in ifadesiyle, "sınıf farklılıklarının ortaya çıkışını önleme görevi"yle algılanır.[22]

"Cinsiyet-Körü" Siyaset

Türk siyasal yaşamında, kültüründe ve tarih algısında patolojik bir özellik olarak ortaya çıkan 'yok sayma', sadece sınıflar arası gerilim ve çelişkilerin üzerini örten bir *sınıf-körü* bakışından ibaret değildir; cinsiyetler arası çelişkileri ve eşitsizlikleri neredeyse hiç algılayamayan niteliğinden dolayı, *cinsiyet-körü* bir yaklaşıma da sahiptir. Bu bağlamda düşünüldüğünde dönemin ulus-devlet paradigmasının "eşit yurttaş" soyutlamasının ataerkil içeriğinin altını çizmek gerekir.[23] Açıktır ki, Osmanlı toplum ve siyasal düzeninin ve şer'i hukukun kadına yüklediği rol ve statü, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal ve hukuk düzenindeki laik düzenlemelerle radikal biçimde değişmiştir. Söylem düzeyinde "yasa önünde eşit yurttaş"lık hakları, erkeklerle birlikte kadınlara da tanınmıştır ve bu değişimlerin öncüsü ve siyasal temsilcisi Cumhuriyet Halk Partisi'dir. Kadınlara seçme ve seçilme hakkı, eğitim hakkı, medeni hukuk ve ceza hukukunun özel ve kamusal alanda kadınlar lehine getirdiği reformlar ya da kadınların kılık kıyafetinin kadını denetim altında tutan bir düzenleme olmaktan çıkarılması gibi pek çok reform kadınların toplumsal rol ve ilişkilerinde önemli değişimler yaratmıştır. Ancak diğer ulus-devlet inşa süreçlerine bakıldığında, cinsiyetler arası eşitsizliği kısmen de olsa ortadan kaldıracak, kadınların toplumsal rol ve statülerinde ataerkil yapının esasını değiştirecek ölçüde olmasa bile, ulus-devlet öncesi toplumsal yapılarla karşılaştırılamayacak bir eşit-haklar yaklaşımının hâkim bir politik söylem olduğu görülür.[24] Bu anlamda, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında yeni siyasal ve toplumsal düzenlemelerde kadının statüsünü iyileştirici yönde olan bu düzenlemelerin diğer toplumlarla benzer bir süreci yaşadığını vurgulamak yerinde olur.[25] Üstelik dünyada ve Osmanlı toplumunda etkili olan Birinci Dalga Kadın Hareketi'nin varlığı ve talepleri göz önüne alındığında bu reformların çok da kendiliğinden olmadığı anlaşılacaktır. Toplumsal cinsiyet rolleri ve işbölümü esasını değiştirmeden, kadınların koşullarını iyileştirici açılımlar taşıyan bu reformların gerçekleştiricisi, dönemin neredeyse yegane siyasî öznesi olan, tek partisi olan, CHP idi. Ancak söz konusu reformların, toplumun bütününü değiştirme ve yeniden inşa etme misyonu çerçevesinde, organizmacı bir yaklaşım içinde, kadınları araçsallaştıran bir pragmatizme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu reformlar esasen Şirin Tekeli'nin kavramsallaştırmasıyla "devletçi feminist" bakış



CHP'nin 1970'lerdeki "solculaşma" sürecini yansıtan parti yayın organlarından biri. 1978'de çıkan İktidar Sorunları *kitabında bu süreci içerden değerlendiren Semih Eryıldız, "baba parti" anlayışının aşılıp örgütlü sınıf yapılarına dayanmak gerektiğini savunmuştu.*

açısıyla yapılmış düzenlemelerdir. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere, doğrudan kadınları ilgilendiren alanlara ve süreçlere sıkça müdahale edilen bir ataerkil bir siyasi algı ve gelenek hâkimdir ve uygulamada pek çok örnek yaşanmıştır.

Tabii ki modernleştirici söylemin öznesi olan bütün siyasal temsiller bu bağlamda cinsiyet körü bir yaklaşıma sahiptir. Avrupa sosyal demokrasilerinin hemen hepsinde benzer süreçler yaşandığı bilinmektedir. Dönemin nesnel koşulları, siyasal ve toplumsal sınırlarını ve olanaklarını da unutmadan, sosyal demokrasinin evrensel referanslarında ataerkil zihniyet hegemonyasının altını çizmek gerekir. Buna rağmen, kendi toplumlarındaki kadın mücadelesinden çıkan talepleri içermeye ve karşılamaya dönük mekanizmaların ve işleyişin de olduğu görülmektedir.[26]

Bu farklılık Türkiye'de sosyal demokrasinin tarihsel konumlanışında önemli bir karaktere işaret eder: Bu karakteristik özellik, toplum ve siyaset arasındaki ilişki ve demokrasi tartışmasında şekillenir. CHP'nin altı okundan *halkçılık* ilkesinde içkin olan sınıf körü ve cinsiyet körü siyaset algısı ve geleneği, yaklaşık yarım yüzyıldır yaşanan temsil krizinin temel nedenlerini oluşturmaktadır. "Halka rağmen halkçılık" söyleminde vücut bulan *ataerkil elitizm*, siyasal alanda temsil meşruiyetini Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemlerinde yitirmiştir. Siyasal düşünce ve kültürde total anlamda etkilerini izlemenin mümkün olduğu bu kriz, sosyal demokrasinin yapılanmasında önemli bir genetik bozukluğa da işaret etmektedir. Oysa ki tarihsel olarak bakıldığında sanayi toplumlarının emek-sermaye çelişkisi bağlamında, sosyal demokrat ideoloji, toplumun ezilen, sömürülen ve dezavantajlı olan toplumsal gruplar lehine, sınıflar arası uzlaştırıcı bir siyasal özne işlevini yüklenir. Sanayi toplumlarında sosyal demokrat siyasetin ayırt edici özelliği, emek-sermaye arası pazarlık sürecine devletin uzlaştırıcı rolü çerçevesinde siya-

sal, ekonomik ve toplumsal düzenlemeleri yapma sorumluluğundan kaynaklanmaktadır.[27] Bugünden bakıldığında, siyasal partiler, başat siyasî aktör oldukları sanayileşmenin iki kutuplu siyasal atmosferinde, toplum ve siyaset arasındaki bağın kurulmasında kendiliğinden bir rol yüklenmişlerdir. Daha ayrıntılı incelendiğinde, toplumdaki çelişkileri, gerilimleri ya da uzlaşma noktalarını düzenlerken, karar alıcı ya da uygulayıcı olarak, aynı alanda çok da rakip aktörlerin olmadığı anlaşılmaktadır. Zira kadın, çevre, barış ya da diğer sorunları ve farklılıkları temel alan, yeni toplumsal hareketler ve onların toplumsal örgütleri, kampanyalar vb. yeni temsil biçimleri belirleyici bir aktiviteye sahip değildi. Bir başka ifadeyle yeni toplumsal özneler ortaya çıkıyordu ama, yeterince siyasallaşmış değillerdi ve siyasal partilerin rol ve işlevlerini zorlayıcı bir etkiye sahip değillerdi.

1960-1980: Yeni Bir Söylem, "Ortanın Solu"

1965 seçimleri öncesi ilk olarak kullanılan bu tanımlama, CHP dolayımıyla Türkiye siyasetinde kabul buldu. Kavram bu bağlamıyla, bir yandan, Avrupa sosyal demokrasileriyle karşılaştırıldığında benzer temaları içermekte; diğer yandan, Avrupa sosyal demokrasilerinin tarihsel olarak ortaya çıkış koşulları ile Türkiye koşulları karşılaştırıldığında, Kemalizmin hegemonyası[28] altında, milliyetçi ve kalkınmacılık üzerinden bir siyasî söylem niteliği taşıdığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle Ortanın Solu, Türkiye'de toplumsal ve kültürel olarak, merkez sol siyasetin Kemalizm'le birlikte yeniden inşa edildiği bir program olarak da adlandırılabilir.[29]

Türk siyasal sistemi içinde çok partili hayata geçiş, demokrasinin yerleştirilmesine dönük alternatif (Demokrat Parti-DP) yaratmanın yanı sıra, var olanın (CHP) kitleselleşmeye çalışarak yeniden alternatif olma çabasını da beraberinde getirdi. Özellikle 1946'dan sonraki kurultaylarında parti tüzüğünde Tek Parti döneminden kalan bazı hükümlerde değişiklik yapan CHP,[30] çok partili hayatın getirdiği yeni koşullara uyum sağlama sürecine girmiştir. Gençleşen kadroların yarattığı dinamizm ve itici güçle yenileşme ihtiyacının ortaya çıkması sonucu, Parti 1953 yılında toplanan Onuncu Kurultay'ında tüzükteki Tek Parti dönemi referanslı bütün maddeleri kaldırdı.

"İlk Hedefler Beyannamesi"

Bu değişim sürecini zorlayan önemli nedenlerden biri de Demokrat Parti'nin iktidar olduğu yıllarda giderek totaliter ve baskıcı bir yönetim anlayışı ve uygulamasının yürürlüğe girmesi olmuştur. 1950'li yıllarda DP'nin kendi iktidarını sürdürmeyi kolaylaştıracak *Siyasal Partiler Kanunu* ya da *Seçim Kanunu*'na dönük yeni düzenlemeler ve yasaklar getirmesi CHP'de her şeyden önce partinin varlığının sürdürülebilir olması için demokrasi ihtiyacını açığa çıkartmıştır.[31] Muhalefette olan CHP'nin kendi siyasî söylemini geliştirirken parti üyeleri arasında ve parti-toplum arası bağı kurma biçimlerinde daha katılımcı bir siyaseti öngören yenileşme, gençleşme ve değişim girişimlerinin önemli bir sonucu ortaya çıktı: CHP, 12 Ocak 1959'da, 14. Kurultay'ında "İlk Hedefler Beyannamesi"ni yayınladı. Söz konusu bildiri, partinin gelecekteki program ve ideallerini yansıtan, temel demokratik değerleri içeren bir ilkeler bütününü oluşturmaktaydı. Daha da önemlisi *Beyanname*, Türkiye toplumunun ve siyasal rejiminin temel referanslarını oluşturacak biçimde 1961 Anayasası'nın kurucu metni niteliğini taşımaktaydı. Bu referanslar, hukukun üstünlüğünü ve parlamenter sistemi esas alan, demokratik değerlerin sistemin işleyiş mekanizmalarını oluşturduğu bir içeriğe sahipti.[32] Bu anlamda, demokratik bir beyanname olan *İlk Hedefler Beyannamesi*'nin işaret ettiği para-

doks önemlidir: Metnin kendisi demokratik bir niteliğe sahipti ama metnin oluşturulma ve realize edilme biçimi aydın-elit bir kadro eliyle ve anlayışıyla gerçekleşmiştir. Değişimi zorlayan koşullar, her ne kadar toplumun taleplerinin ortaya çıkardığı bir zorunluluktan kaynaklanmasına rağmen, tercihin *demokratik olan* yönünde olması CHP'nin hedeflediği siyasal yaklaşım ve değerler anlamında bir diğer zihinsel akışı gösteriyordu. Ancak daha katılımcı, daha adil bir siyaset yönünde tercihin, demokratik bir anlam içermesi kadar, bu tercihin yapılma biçimi ve öznesinin kim olduğu CHP'nin ideolojik geleneğindeki iktidar mücadelesini açığa çıkartan niteliktedir. 1960 sonrası Türkiyesi'nde değişimi gerçekleştiren kararların toplumsal dinamiklerden çok, aydın-elit bir kadronun yönlendirmiş olması kayda değerdir. Buna göre, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren belirleyici olan kadrolar, asıl siyasal öznedir. Bu durum, CHP'nin örgütsel yapısı ve siyaset algısında hâkim olan tek tipliliğin sürekliliğini gösteren bir olgudur. Değişim, topluma ait talepleri içeren bir gelişme olarak okunsa bile, bu talepleri dile getiren ve düzenleyen toplumsal aktörlerin yeterince görünmüyor oluşu ya da bu aktörlerin siyasal bir özne haline gelemiyor oluşunun altında, devralınan siyasal mirasın etkisi olduğu açıktır. Tam da bu nedenle, iktidar olanla, olamayanın oluşturduğu bu sarkaç, CHP'nin genetik yapısında önemli bir unsura işaret etmektedir.

DP'nin de o yıllarda iktidarda olması, toplumda hâkim bir talebin parlamenter sistem içinde bir temsil niteliğine kavuşması olarak okunmalıdır. Bu anlamda DP yönetiminin baskıcı uygulamalarının etkisinin CHP'de yeni bir siyasî açılımla yansımasını bulması önemli bir gelişmedir. Örneğin, 1961 Anayasası ile birlikte çalışan sınıflar için genişletilen haklar alanı, özellikle grev ve toplu sözleşme hakları gibi düzenlemeler, CHP'nin sosyal demokrat kimliğiyle ilgili tartışmalarda kilit bir önem taşımaktadır. CHP, Avrupa sosyal demokrat partilerinin örgütlenmesinde ve politikalarında asıl dinamik olan işçi sınıfı ve sendikalarla yakın bağlar kurmaya ve sendikalarda etkisini artırmaya çalışmıştır. Böylelikle işçi sınıfının temel haklarını, temsil sistemi içinde garanti altına alan siyasal ve hukuksal düzenlemelerin konusu haline getirmiştir. CHP'nin darbe sonrasında parlamenter demokrasinin yerleştirilmesine dönük çabaları içinde değerlendirilebilecek bu düzenlemelerin samimiyetini sorgulayan yaklaşımlar da vardır. Örneğin, 1963 yılında *274 sayılı Sendikalar Yasası* ve *275 sayılı Toplu İş Sözleşmesi, Grev ve Lokavt Yasası*'nın kabul edilmesinde dönemin Çalışma Bakanı'nın Bülent Ecevit olmasından daha önemli bir nedeni olduğu da ileri sürülmektedir. Örneğin, Türkiye sendikacılık hareketi üzerine çalışmaları olan Yıldırım Koç'a göre, "Ancak, bu çabalarda belirleyici olan bağımsız bir sınıf hareketinin güçlendirilmesi değil, gelişen sendikacılık hareketinin daha solun çizgisini benimsemesini önlemek ve sendikalar aracılığıyla işçileri denetim altına almaktı."[33] Bu çerçevede, 1950'lerde DP'nin varlığı ve uygulamalarına dair olumsuz tepkilerin CHP'ye yansıyan etkileri kadar, 1960'larda da sosyalist bir parti olarak Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) Meclis'e girmiş olmasını bir başka etkili dinamik olarak hatırlamak gerekir. Bu yıllarda gelişen sosyalist hareketin, çalışan sınıfların, özellikle işçi sınıfının oyları konusunda CHP'yi zorlayan bir alternatif oluşturduğu bilinmektedir. Bu dönemde *Ortanın Solu* yaklaşımının belirginleşmesi, CHP için bir iktidar mücadelesinin işareti olarak okunabilir.

"Ortanın Solu" Programı

İlk olarak 1965 seçimleri öncesinde kullanılan *Ortanın Solu* kavramı Türkiye merkez solunda yeni bir kırılmaya işaret eder. 1966 Kurultay'ında açık bir tercih

Turan Güneş

CEMAL FEDAYİ

Turan Güneş, Kandıralı bir tüccarın oğludur. Ortaöğrenimini Galatasaray'da, yüksek öğrenimini İÜ Hukuk Fakültesi'nde, doktorasını ise Paris Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Siyasete 1954 yılında DP'de başlamış fakat kısa bir süre sonra bu parti ile anlaşmazlığa düşmüştür. Bir yıl kadar sonra Hürriyet Partisi'nin kuruluşuna katılarak DP'yi terk etmiştir. Bu partinin 1957 seçimlerinde başarısızlığı üzerine de CHP'ye geçmiş ve ölene dek bu parti saflarında mücadele etmiştir. CHP'nin ortanın solu politikasını benimsemesinde öncü rol oynamıştır. Uzun yıllar CHP'nin üst yönetiminde yer almıştır. 1974 yılında Dışişleri Bakanı olarak görev yapmıştır. 1982 yılında ölmüştür.

Turan Güneş'in siyasal ideolojisi iki amaç ekseninde yoğunlaşmıştır: Türkiye'de tam ve eksiksiz bir demokrasi, CHP'de Batılı anlamda bir sosyal demokrasi. Bu iki amacında da başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü 26 yıllık siyasî hayatında Türk demokrasi iki defa darbeye uğramıştır. CHP ise sosyal demokrasi yolunda bir hayli yol almakla birlikte Güneş'in istediği seviyeye ulaşamamıştır. Güneş'e göre 1979 seçim yenilgisi CHP'nin sosyal demokrasi iddiasının sonunu imlemektedir.

Demokrasinin tanımı konusunda çok sayıda görüş ve yorum bulunmaktadır. Bununla birlikte genel bir tanım olarak Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi'ndeki şu tanımı verebiliriz: "Halkın kendi kendini yönetmesi anlamına gelen eskil bir siyasal terim... Bugünkü kullanımıyla, halk egemenliği, temsili hükümet, ya da doğrudan katılımcı hükümet, hatta (pek doğru bir kullanım olmasa da) Cumhuriyetçil ya da anayasal hükümet, yani hukuk devleti gibi farklı terimleri imleyebilir." (Barber, 1994: 163) Bu bağlamda söyleyecek olursak, Güneş'in demokrasi anlayışında halkın talep ve değerlerinin önemli bir yeri ve önceliği vardır. Güneş'in demokrasi anlayışı, Lincoln'ün "halkın, halk eliyle, halk için hükümeti" (Sartori, 1993: 36) şeklindeki ünlü demokrasi tanımındaki gibi, halk vurgusu belirgin bir anlayıştır.

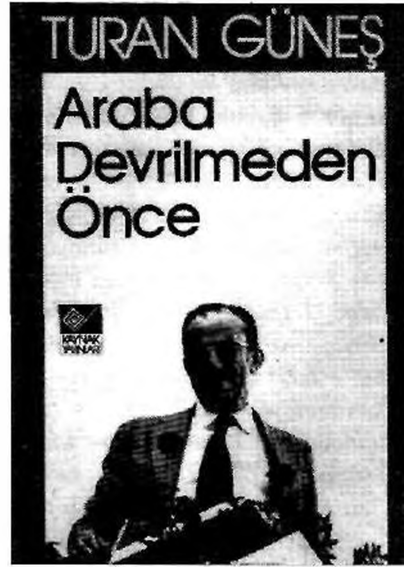
olarak beliren *Ortanın Solu*[34] yaklaşımı CHP'yi, Avrupa sosyal demokrasisine yaklaştıran bir program niteliğine sahiptir. Avrupa sosyal demokrat partilerinin hem ideolojisinde hem de örgütlenmesinde, bizzat işçi sınıfının siyasal bir özne olduğu göz önüne alındığında, CHP'nin yeni programıyla işçi sınıfını hedeflemiş olduğu bu yakınlığı ortaya koymaktadır.[35]

Daha önce İsmet İnönü'nün Çalışma Bakanı olan Bülent Ecevit'in başını çektiği bir grup, parti içinde merkezci, elitist ve ilk kuşak kurucu kadrolara karşı mücadele vererek, yeni sosyal reformlar içeren söz konusu programı geçerli kılmışlardır.[36] Ortanın Solu, CHP'nin tarihsel kuruluşundaki ideolojik ve politik değerleri gösteren Altı Ok'un en önemlilerinden "Halkçılık"la hem sürekliliği olan, hem de kopuş niteliği taşıyan bir içeriğe sahiptir. CHP'nin kurucu ilkesi olarak "halkçılık" söylemi, Kemalist reformların bir devamı ve tamamlayıcısı olduğu iddiasını taşımaktadır. Zira bu programda başlıca re-

Demokrasi-halk ilişkisi bağlamında, çevirisini Turan Güneş'in yaptığı *Her Şeye Rağmen Sosyal Demokrasi* adlı kitapta, Louis Blanc da şunları söylemiştir: "Demokratlaştırılmış devlet bir halk devleti olacaktır: 'Ey halk çocukları devlet sizsiniz!'..." (Fejtö, 1989: 37). Güneş'in siyasal çizgisi, Yücekök'ün nitelemesiyle "halkçı demokrat" bir çizgidir (Yücekök, 1996: 33).

Güneş'in siyasal düşüncesinde, CHP'nin Tek Parti yıllarında öne çıkan solidarist-korporatist bir halkçılık anlayışı gözükmez. Yine, Güneş'in halkçılığı sosyalizmle sonuçlanacak türden bir halkçılık da değildir.[1] Onun halkçılığı; Dahl'in "sıradan yurttaşların liderleri üzerinde oldukça yüksek derecede denetim kurma süreçleri" ve "hükümetin yurttaşların tercihleri karşısında sürekli duyarlılığı" şeklinde tanımladığı (Sartori, 1993: 194) türden bir halkçılıktır.

Güneş, demokrasilerde yöneticilerin halka hoş görünmek için çaba sarf etmelerini gayet doğal bir olgu olarak kabul etmiştir; halkın yöneticilerini istekleri ekseninde yönlendirmesi de gayet normal, olması gereken bir davranıştır. Halkı cahil gören ve halka tepeden bakan siyasal anlayışlara şiddetle karşı çıkmıştır. Bir yazısında bu konuda şunları dile getirmiştir:



Turan Güneş'in 1983'te yayımlanan kitabında, "Türkiye'de sınıfsal bir çelişkiden söz edilecekse bunun bürokrasi/yöneticiler ile toplum/halk/yönetilenler arasında olduğunu" söyler.

Demokratik düzen vatandaşın çıkarına yararına bir düzen. O kendine, beğendiği hoşlandığı şeyi teklif edene oyunu verecek, iktidara o gelecek. (...) Hem demokrasi yapalım hem de halka hoş görünmekten vazgeçelim diyenler aslında ya demokratik düzen konusunda pek romantik

form olarak gösterilen, *toprak reformu*, Kemalizm'in de en önemli meselesidir. Toprak reformu üzerinden yeni bir devrimci atılım girişiminin Kemalist ideolojinin Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde, özellikle sol kadrolar aracılığıyla gündeme gelen bir reform çabası olduğunu hatırlamak gerekir.[37] Üstelik bu yönetim ve reform sisteminin referanslarının Cumhuriyet'in de öncesinde olduğu ileri sürülmektedir. Örneğin, Şerif Mardin, Kemalizm'in karakteristik özelliklerinden birinin, yasalar koyarak toplumda bütünleşmeyi sağlama yöntemi olduğunu; bu yöneticilik anlayışının Osmanlı toplumsal yöneticilik anlayışının bir devamı olduğunu vurguluyor. Mardin'e göre, "Kemalist programda köylülerin üzerinde önemle durulması, eski bir Osmanlı temasının tekrarıdır ve köylülerin ilerlemesinin tepeden inme bütünleştirmeyle gerçekleştirileceği düşüncesinde de, 'daha önce görülmüş' bir yan vardır. Kemalistler, yönetmeliklerin ve tüzüklerin önemini çok iyi biliyorlardı, ama bazı çağ-

bir anlayışa sahiptirler yahut da bundan vazgeçecekler ama pek cesaretli davranmıyorlar. Bu ülkede demokrasi olmaz diyenler bence kalkış noktalarına daha sadık davranıyorlar. Halk cahildir, gericidir. Bunun oyuyla ülke idare edilemez diyorlar, çıkıyorlar işin içinden. (...) Türkiye'de halka hoş görünmenin etkisi İngiltere'de, Fransa'da olduğundan fazla değildir. Ne var ki o ülkelerde aydın kişiler halkı anlamak, dertlerine sağlam teşhis koymak için büyük çaba içindedirler. Fransız devlet adamı Herriot'nun bir sözü var: Halkın ne dediği önemli değil, ne istediği önemlidir. Vatandaşın derinde yatan istemlerini bulabiliyor muyuz, onlara karşılık verebiliyor muyuz? İş burada, başarı burada.[2]

Güneş'in bazı düşünceleri "liberal sol" denilebilecek bir nitelik arz etse de özellikle sosyo-ekonomik görüşleri açısından liberal görüşle uyuşmaz. Onun liberalizm anlayışı daha çok siyasal açıdandır ve anayasacılık, hukuk devleti, özgürlük ve siyasal hoşgörü gibi unsurları içerir. Kendisi, anayasa bağlamında bir konuyu tartışırken, liberalizm anlayışını da özetlemiştir:

Liberal deyimi iki unsuru birden kapsıyor. Bunlardan biri, sandıkla ilgilidir. Liberal demokrasi bütün toplum modellerinin, siyasal akımların ve toplumsal güçlerin eşit ve uygar mücadele olanaklarını şart sayar. Eğer ülkede bu tartışma ortamı yoksa, belki demokrasi vardır, fakat "Batılı" liberal demokrasi yoktur... siyasal mücadele özgürlüğü yoktur. (...) işçi ile işveren arasında olduğu kadar aracı ile üretici arasındaki tartışma da sınıf çatışması, çıkar çatışmasıdır. Herkesin bildiği bir gerçeği de ekleyelim. Bu çatışma, bu mücadele "müslihane" (barışçıl) çatışmadır. Özgürlük içinde yarış ve tartışmadır. Hukuk yoluna ve ikna çabasına başvurarak yürütülür. (...) Siyasal demokraside sandığı tanımlayan ikinci unsur, bu sandıktan çıkan iktidarın ne olduğunun bilinmesidir. Bir defa seçimden millî irade çıkmaz, millî iradenin seçtiği insanlar çıkar. Bu insanlar elbette seçmenin gösterdiği doğrultuda, bir uygulama yapacaklardır. Fakat iki şey yapamazlar. 'Biz çoğunlukta olduğumuza göre gerçeği temsil ediyoruz. O halde azınlık olan akımı, modeli ya da partiyi yok edelim' diyemezler. Ayrıca... hukuk devletinde her yetkinin

daş modernleştirme şemalarında, toplumun yeniden kurulması için kitlelerin harekete geçirilmesi gerekliliğini ortaya koyan devrimci ve harekete geçirici yanı gözden kaçırmışlardı. Yönetmeliklerin, Osmanlı yönetiminin bir ilkesi olduğu ölçüde Kemalistlerin modernleşme konusundaki görüşlerinde de geleneksel bir kurucu öğe vardı kuşkusuz."[38]

Bu yönelimin, "Köylü milletin efendisidir" cümlesinde tezahür eden Kemalist ideolojinin taşıyıcısı ve ilerleticisi olan bir düşünce ve hareket olması anlamında ilk dönem halkçılık söylemini aşan bir boyutu olduğu kuşkusuz. Aşan ya da ileriye götüren boyutun dışında, kopuştan söz edilebilecek bir başka nokta da sosyal demokrat kavramının kullanılmasında ortaya çıkmaktadır. Bunu, CHP'nin doğrudan sosyal demokrat sendikacılarla ilişki kurmak arzusunun vurgulanmasında görmek mümkün. Örneğin Ecevit'in o dönemde yaptığı konuşmalarda, Türkiye'de sol bir hareketin başarısının ve sürekliliğinin

sınırı saptanmıştır. (Güneş, 1972: 9; 1996: 229-230)

Güneş'in siyasal düşüncesinin başat yanlarından biri toplum yararının öncelenmesidir. Toplum yararını gözetmeyen anlayış, Güneş'e göre liberalizme de aykırıdır, çünkü liberal düşünce toplumu inkâr etmez. Güneş, liberalizmin Türkiye'de yanlış bir şekilde, "başıbozukluk ve düzensizlik" şeklinde anlaşıldığından yakınmıştır.[3] Bunun gibi, Türkiye'de bazı dönemler, liberal düzeni savunduğunu iddia edenlerin, tuhaf bir şekilde genel oya ve demokrasiye olumsuz bakışlarını da vurgulamaktan geri durmamıştır.[4]

Güneş, CHP'nin sosyal demokratlaşması sürecindeki, özgürlükçü ve bireye önem veren düşünceleri nedeniyle, özellikle partideki değişim karşıtları tarafından "liberal" olmakla suçlanmıştır. Güneş'in siyasal düşünceleri liberal düşüncelerle uyuşmaktaysa da sosyo-ekonomik görüşleri liberal yaklaşımla örtüşmemektedir. Sosyo-ekonomik konularda sosyal adalete öncelik veren bir anlayışa sahiptir. Aslında Güneş'in, Batılı anlamda bir "sosyal demokrat" olduğu söylenebilir. Çünkü bu anlamıyla sosyal demokrasi, siyasal liberalizmi de içermektedir. Avrupa'daki sosyal demokrat partiler, liberalizmin hak ve özgürlük ilkelerine ve liberal demokrasiye kesin olarak bağlıdırlar ve anti-demokratik yollara başvurmayı hiçbir şekilde doğru bulmamaktadırlar (Yayla, 1998: 60). Sosyal demokrasi, ne özgürlükler uğruna hakça paylaşımı, ne de hakça paylaşım uğruna özgürlükleri ertelemeyi kabul eden bir ideolojidir. Liberal devlet ile sosyal devleti, hukuksal adalet ile toplumsal adaleti bir arada gerçekleştirmeyi önerir (Kışlalı, 1993: 95). Yukarıda da belirttiğimiz gibi Güneş, liberal düşüncenin toplumu inkâr etmediğini vurgulamıştır. Ayrıca, Türkiye'de "liberal düzen" bahanesiyle bazılarının aslında düzensizlik ve başıbozukluk istediklerini belirtmiştir (Güneş, 1996: 143).

Sosyal demokrasi kavramı, özellikle benzer kavramlarla ilişkisi açısından kesin tanımı zor bir kavramdır. Plant (1994: 324) sosyal demokrasiyi, sosyal demokrasiyle ilişkili olan kavramlarla anlatmayı denemiştir. Buna göre, sosyal demokrasi, demokratik sosyalizmin demokrasiye olan inancını paylaşır, fakat hem Marksistlerin hem de demokratik sosyalistlerin mülkiyete öncelik vermesine karşı çıkar ve sosyalizmi daha çok karma ekonomi bağlamında yeniden bölüşüm ve daha fazla eşitlik te-

halkın içinden gelen işçilerle gerçekleşebileceğini vurgulayan konuşmalarına sıkça rastlanmaktadır.[39]

Bu yeni politik yaklaşımın bir diğer önemli yanı da parti içi örgütlenme anlayışına yansımasında görülmektedir. "Parti içi demokrasi" taleplerini de dillendirmiş olan, *Ortanın Solu* yaklaşımı, hem partinin doğrudan parti üyeleri tarafından yönetilmesini ileri sürüyor hem de partinin gerçek organik üyelerinin sosyal demokrat sendikacılar ve işçilerden oluşması gerektiğini vurguluyordu. Elbette o yıllarda Türkiye'de var olan sendikal süreçte de sosyal demokrat hareketin gelişiyor olması önemli bir toplumsal dinamik yaratıyordu.[40] Bu bağlamda, Türk-İş'in "Dörtler Raporu" olarak bilinen bildirisinin sosyal demokrat niteliğinin ötesinde, daha sonra "Onikiler Raporu" olarak adlandırılan, ya da *Türk İşçi Hareketi İçin Sosyal Demokrat Düzen İlkeler Amaçlar Yöntem*[41] gibi çalışmaların doğrudan sosyal demokrat nitelendirilmesi önemli gelişmelerdir.



CHP'nin, Batılı anlamda işçi sınıfına dayalı bir hareket ve organik kitle bağına sahip olmaması siyasal pozisyonundaki en büyük engellerden biriydi. Turan Güneş, partinin bu handikaplarının aşılabilmesi için yapılması gerekenler üzerinde durmuştur.

rimleriyle tanımlar. Sartori de sosyal demokrasi ile sosyalist demokrasi arasındaki farka dikkat çekmiştir: "Sosyal demokrasi aşağıdan yukarıya doğru çıkar, sosyalist demokrasi ise yukarıdan aşağı doğru iner. Sosyal demokrasi, her şeyden önce bir yaşam biçimidir, sosyalist demokrasi ise her şeyden önce bir yönetme, hükümet etme biçimidir." (Sartori, 1993: 10). Bu bağlamda hemen söylemek gerekirse, Turan Güneş aşağıdan yukarı doğru çıkan sosyal demokrasiyi savunmuştur; Marksist değildir, özel mülkiyete karşı değildir ve özgürlüğü mutlak anlamda değil hukuksal anlamda savunmuştur. Parlamenter sistemi de Türkiye için en uygun sistem olarak kabul etmiştir.

Eşi Nermin Güneş, Turan Güneş'in ölmeden önce sık sık "CHP içinde sosyal demokrasi fikrinin Batılı anlamda yerleştirilemediğini ve bu teorik boşluğun dol-

İşçi sendikalarıyla hem ideolojik düzeyde hem de pratik ilişkiler anlamında daha gelişkin bir temsil ilişkisi kurma çabası içinde olan yeni CHP için, halkçılık söylemindeki farklılaşma tam da bu noktada tezahür eder: "Yeni halkçılık" anlayışı, ilk dönem "halkçılık" anlayışının içerdiği sınıf farklılıklarını görmeyen kabulünü terk etmiştir artık; sınıfların varlığını, sınıflar arası eşitsizliği kabul eden bir yaklaşımdır söz konusu olan.[42] Bunun bir işareti de yeni bir programda somutlaşmaktadır: 1976 yılında toplanan 23. CHP Kurultayı'nda kabul edilen Parti Programı'nda geleneksel Altı Ok ilkelerinin yanı sıra bir başka *Altı İlke*'ye de yer verilmiştir: Bunlar özgürlük, eşitlik, dayanışma, emeğin üstünlüğü, gelişmenin bütünlüğü ve son olarak da halkın kendini yönetmesinden oluşmaktadır.[43] Görülüyor ki, sözü edilen ilkelerin hemen hepsi evrensel anlamda sosyal demokrasinin dayandığı değerleri içeriyor. Bu gelişmeler göz önüne alındığında Türkiye Cumhuriyeti'nin

durulması gerektiğini" vurguladığını belirtmiştir (N. Güneş, 1989: 7). Oğlu Hurşit Güneş de, babasının temel ve öncelikli düşünsel kaygısı bağlamında şunları belirtmiştir: "Turan Güneş(e göre), açıkça ifade etmese de, her şeyden, hatta sosyal adaletten önce ele alınması gereken, demokrasinin kurumlaşması sorunuydu. Ana mücadele ekseni bu olmalıydı." (H. Güneş, 1996a: 10).[5] Gerçekten de Güneş'in düşünsel çalışmaları, sosyal demokrasi konusundan çok demokrasi ve Türkiye'deki demokrasinin sorunları üzerinde yoğunlaşmıştır.

Gerçekçilik, pratik ve pragmatiklik Güneş'in siyasal düşüncesinin önemli özelliklerindendir. Güneş'in gerçekçiliği; ayağı yere basmayan, somut çözümler sunmayan, hayali ve ideolojik söylemlere karşı olması anlamındadır. Pratikliği, kavramın sözlük anlamıyla, teoriden çok uygulamaya dönük olma (Demir ve Acar, 1992: 294) anlamındadır. Güneş'in pragmatikliğini (yararcılığını) fırsatçılık ve ilkesizlikle karıştırmamak gerekir. Ahlâk felsefesi açısından yararcılıkla özdeş olan pragmacılık, doğruluğu ve gerçekliği eylemlerin sonuçları ve başarıları ile değerlendiren bir felsefi öğretidir. Bu anlayışa göre; yaşama yararlı olan, onu ileri götüren, iyidir (Akarsu, 1984: 146). Güneş'in pragmatikliği bu sözlük anlamına uygun bir içerik taşır. O her konuda, ideolojik söylemlere takılmadan, halkın faydasını ve Türkiye'nin ilerlemesini gözetmiştir. Bu bağlamda Güneş'in, ideolojiden çok pragmatizmi kollayan İngiliz ve Alman sosyal demokrat düşüncesine yaklaştığı söylenebilir (Fincancı, 1990: 28). Gerçekçi yanını vurgulayan Perinçek'e göre Güneş, "teorik önyargıdan hareket etmemeyi fazilet sayan" deneyci ve zeki bir politikacıdır (Perinçek, 1991: 277; 1984: 60). Güneş konuşmalarında ve yazılarında da fazla teorik kavramlar kullanmamıştır. Her konuyu halkın anlayacağı şekilde basit ve kestirme yoldan anlatmaya çalışmıştır. Çoğu zaman çetrefil konuları nüktеler de kullanmak yoluyla kısaca ve kolayca anlatmanın yolunu bulmuştur.

Güneş'in yararcılığı konusunda, halkçılığıyla uyumlu bir yararcılıktır diyebiliriz. Bentham ve Mill'in öncüleri arasında yer aldıkları yararcılığın temel ilkesi şudur: "Olabildiğince çok sayıda insanın olabildiğince çok mutluluğu" (Akarsu, 1984: 194). Yararcılık, "yasama, yürütme ve yargı etkinliklerinin amacının son tahlilde, daha fazla sayıda insana daha fazla mutluluk sağlamak olduğunu" savunur (Demir ve Acar, 1992: 132). Güneş'e göre halk,

başlıca kurucu öznesi olan CHP'nin, 1970'ler Türkiyesi'nde programatik bir değişim geçirdiği açıktır. Devlet merkezli bir siyasî söylemden çok, sınıfların varlığını ve sınıflar arası eşitsizlikleri kabul eden ve bu eşitsizliği gidermede emeğin safında yer tutan bir siyasî söylem dikkati çekmektedir. CHP'nin 1976 Kurultayı'nda Sosyalist Enternasyonal'e üyelik başvurusu kararı alması da sosyal demokrat kimliği kazanma arzusuna dair önemli bir girişim olarak değerlendirilebilir.[44]

Burada üç önemli noktanın altını çizmekte fayda var: İlk olarak, Parti'nin "halk" söylemi artık somut bir içeriğe kavuşmuştur; söz konusu "halk" artık, sınıfsal farklılıkları içinde barındıracak biçimde köylü, işçi vb. anlamında kullanılmaktadır. Çalışan sınıfların çıkarlarını koruyucu grev, sendika hakkı gibi düzenlemeler bu algının bir sonucudur. İkinci olarak, köylünün topraklandırılması ya da toprak reformu olarak adlandırılan politik önceliklerin, bir toplumsal sınıf ola-

kimin yönetici olacağından çok ekonomik refah ve siyasî huzurun peşindedir.[6] Güneş hükümetlerin programlarına göre değil, çalışmalarına ve başardıkları işlere göre değerlendirilmesini savunmuştur.[7]

Toplu olarak bakıldığında, Güneş'in Türk düşünce dünyasına katkısının üç noktada yoğunlaştığı görülür. Öncelikle 1962'de *Yön*'de çıkan yazılarıyla, DP ve CHP bağlamında Türk demokrasisinin doğuşu ve gelişimi sorunlarını analiz etmiştir. 1965'lerden itibaren ortanın solu düşüncesinin oluşumuna ve gelişimine katkı sağlamıştır. Son olarak 12 Eylül sonrası, *Araba Devrilmeden Önce* isimli kitabında, Türk demokrasisinin sorunlarını tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle analiz etmiştir.

Güneş, düşüncelerini kısmen de olsa CHP üzerinden uygulayabilmiştir. Bir devlet partisi görünümündeki partiyi, gerçek bir halk partisine dönüştürmeye çalışmış ve bunda da büyük bir oranda başarı sağlamıştır. Özbudun'un vurguladığı gibi, CHP'yi sivil toplumun bir partisi haline dönüştürmeye çalışmıştır. Turan Güneş, CHP'deki yeni kimlik arama çabalarının baş mimarlarından biri olmuştur.[8] □

DİPNOTLAR

1 Rusça kökenli olan "halkçılık" terimini Franco Venturi, Rus sosyalizminin önceli (selefi) saymaktadır (Sartori, 1993: 141).

2 Güneş, Turan, "Halka Hoş Görünme", *Hür Vatan*, 30.7.1962, s. 3.

3 Güneş, Turan, "Servet Beyannamesi", *Hür Vatan*, 20.1.1962, s. 3.

4 Güneş, Turan, "Yanlış Bir Temsilci", *Hür Vatan*, 5.4.1962, s. 3. Güneş bu yazısında, Ahmet Hamdi Başar'ın ve Başar'ın yayımladığı *Barış Yolu* dergisindeki bazı yazarların görüşlerinin, liberalizme ve demokrasiye uymadığını göstermiş ve onların genel oya kuşkulu bakan görüşlerini eleştirmiştir.

5 Hurşit Güneş, CHP bağlamında babasının temel amacının, "devlet partisi"ni bütün görüşleriyle bir sosyal demokrat partiye dönüştürmek olduğunu belirtmiştir. Fakat ömrü, CHP'yi sosyal demokrat parti yapmaya yetmemiştir. Aktaran: Akyol, Taha, "'Halksız Demokrasi'", *Milliyet*, 2.6.1998, s. 17.

6 Güneş, Turan, "Döner Komutanlık", *Hür Vatan*, 10.11.1961, s. 3.

7 Güneş, Turan, "Hükümet Programı", *Hür Vatan*, 29.11.1961, s. 3.

8 Özbudun, Ergun, "Demokratikleşme Sürecinde CHP", (konuşma), Ankara: 16 Nisan 1988.

rak sanayi işçisine değil de, köylüye dair olmasıdır. Ortanın Solu programı dolayımıyla, CHP'nin bir yandan sınıf-körü bir siyasal programdan kopuşu gerçekleşmektedir; diğer yandan evrensel sosyal demokrasi deneyiminin dayandığı işçi sınıfı tabanından farklılığı tescillenmektedir.[45] Ancak CHP'nin *sınıf körü* yaklaşımını terki anlamında önemli bir kırılma yaratan *Ortanın Solu* programı, Parti'nin ideolojik, örgütsel yapısında ve işleyişinde belirleyici özne ile, temsil etme iddiasında olduğu toplumsal ve sınıfsal özneler arası tabiiyet ilişkisi niteliğinde bir değişime yol açmamıştır. Esasen, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kuran aydın-elit kadroların, *milletin efendisi* olarak gördükleri köylüye dair tasarladıkları "toprak reformu", aynı Kemalist söylem içinde yer alan bir proje niteliğindedir.

Üçüncü ve belki de en önemli olarak ortaya çıkan boyut, sosyal demokrasinin sınıf körü algısındaki kırılmaya rağmen, *cinsiyet körü* siyaset anlayışında hiçbir de-

ğişimin olmamasıyla ilgilidir. 1970'li yıllar, dünyada yaşanan 68'in yeni toplumsal hareketlerinde kadın muhalefetinin giderek yükseldiği ve yerleşik patriarkal siyasetin her alanının özel ve kamusal anlamda feminist eleştiriye maruz kaldığı bir dönemdir. Bir başka ifadeyle bu dönem, diğer toplumlarda *İkinci Dalga Feminizm*'in siyasetin cinsiyetçi içeriğini, biçimini, üslubunu etkilediği; kadın sorunlarını çoğu kez görmeyen ya da dışlayan konularını sorgulayıcı bir etkide bulunduğu bilinmektedir. Bu anlamda 1970'li yıllarda, kadın muhalefetinin merkezi siyasete baskı yapan, önemli bir toplumsal ve siyasal dinamik olduğu bir süreç yaşanmaktadır. Türkiye'de ise 1968'in özgürlükçü hareketinin öğrenci hareketine dönük etkileri kendine özgü bir seyir izlerken, siyasetin hegemonik dilini değiştirici etki yapan eleştirisi ancak 1980'li yıllarda görülmeye başlandı.[46] Bu nokta da kadınların özgürleşmesine dönük taleplerin ve cinsiyetçi eleştirinin Türkiye'de merkezi siyaseti ve onun aktörlerini etkileyecek kitleselliğin yakalanamamış olması, söz konusu eleştirinin ve kadınların olmamasıyla açıklanabilecek bir durum değildir. Zira Türkiye'de 70'li yıllarda hem sosyalist sol hem de merkez sol siyasetin içinde çok önemli sayıda ve nitelikte kadının siyasî faaliyet içinde var oldukları biliniyor. Bunun pek çok örneği hem teorik hem de politik düzlemde mevcut.[47] Bu bağlamda şunu söylemek çok da yanlış olmaz: CHP'nin ilk dönem programında var olan cinsiyet körü ya da nötr-cinsiyetli yaklaşımı, sosyal demokrasinin önemli bir değişim ve açılım gösterdiği ikinci döneminde de, devraldığı geleneksel ataerkil siyasetin ipuçlarını vermektedir. Diğer bir ifadeyle Parti'nin cinsiyetçi sosyal demokrat programında bir değişiklik yok. Oysa bu dönemde Ortanın Solu programının temel ilkeleri eşitlik, özgürlük, dayanışma gibi sosyal demokrasinin evrensel referanslarına atıf yaparken, kast edilen henüz sadece sınıflar arası eşitsizlik ve cinsiyetler arası eşitsizlik değil. Bu anlamda siyasette hâlâ "kadının adı yok" olma durumu mevcut. CHP'nin cinsiyet körü yaklaşımın, genetik yapının dışavurumu olarak tam da toplumu dönüştürmeye dönük misyonunda bir zafiyet şeklinde ortaya çıkmaktadır: Bu zafiyeti, Türkiye'de sosyal demokrasinin yaşadığı krizin en önemli nedenlerinden biri olarak görmek çok da yanlış olmaz. Zira 1990'lı ve 2000'li yıllarda kadın sorununu siyasetin merkezine çeken kadın hareketiyle bağlarının kopukluğu ve siyasetin diline, araçlarına dönük eleştirelliği okuyamayan bir sosyal demokrat programın devamını sağlamıştır.[48] Bu kopukluk, kendi içine kapanan, giderek kendinden menkul bir varoluşa dönüşen bir yok olma sürecinin de en önemli nedenlerinden biri olarak okunmalıdır.

12 Eylül 1980 Sonrası:
Yeni Arayışlar, Yeni İttifaklar ve Kriz

1980 askeri darbesi, Türkiye'de siyasetin parametrelerini değiştirici nitelikte bir kırılma yarattı. Diğer siyasal partiler gibi kapatılmış olan CHP'nin siyasî faaliyet gösteremediği bu dönemde –1983 yılından, 1993'te CHP'nin kurulmasına kadar geçen sürede– sırasıyla, sosyal demokrasiyi temsil etme iddiası ile Sosyal Demokrat Parti (SODEP), Halkçı Parti (HP), Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) gibi farklı sosyal demokrat partiler kuruldu.[49]

Bu dönemin Türkiye'de sosyal demokrasi ya da merkez sol geleneğin temsilinde bir ilk olma özelliğinin altını çizmek gerekir. Merkez solu temsil eden CHP dışında ilk kez –zorunluluktan kaynaklanıyor olsa da– farklı oluşumların denendiği bir dönem. Üstelik, bu arayışların CHP'nin temsil ettiği kurucu, merkezci, bürokratik Kemalist anlayışa eleştirel bir tartışma sürecini başlattığını izlemek mümkün. Bu süreçte, demokrasi, sivil toplum gibi kavramların tartışıldığı, farklı

sorun alanlarının kavramsallaştırıldığı, liberalizmin dile getirildiği zihinsel ve politik açılımlar başlamıştır artık. Örneğin, sivil toplum tartışmaları, kimlik ve fark politikaları ile birlikte ele alınmaktadır. Elbette 1980 sonrasında hemen bütün siyasî faaliyetlerin engellendiği ve kontrol altına alındığı bir politik ortamda, feminist hareketin hem zihinsel hem de pratik bağlamda hızla ivme kazanması iç dinamiğinin ötesinde bir etki yaratmıştır. Türkiye'de feminizmin ikinci dalgası olarak da adlandırılan bu hareket, geleneksel siyaset yapma üslup, yöntem, içerik ve konularının dışında bir siyaset algısının oluşmasında en etkili hareket işlevi görmüştür.[50] O yıllarda, siyasetin giderek merkezine oturan bir başka önemli toplumsal dinamik ise Kürt sorunudur. Örneğin SHP'nin *Kürt Raporu*, Türkiye'de demokratikleşme ve sivil toplum tartışmaları içinde önemli bir açılıma işaret etmektedir.[51] Aynı dönemde ortaya çıkan ve giderek yükselen, din temelli bir hareket olarak İslâmcı muhalefet de bir diğer belirleyici dinamik olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu hareketlerin ortak özelliği, 1980'li yıllara kadar Türkiye'de geleneksel, merkeziyetçi siyasetin kodlarını değiştirici etki yapacak bir kitleselliğe ulaşamamış olmalarıdır. Bu nedenle Türkiye'de sosyal demokrasinin yeniden yapılanma arayışlarının en yoğun olduğu bu dönemde, merkez solun geleneksel misyonunun dışına çıktığı görülmektedir. Bunun bir nedeni de Türkiye'de merkez sol ya da sosyal demokrasiyi temsil eden CHP'nin 1993 yılına kadar siyaset yapma yasağı olarak görülebilir. Zira sosyal demokrat ideolojiye referans yapan talepler, CHP içinde her zaman varolmasına rağmen –Ortanın Solu ya da Demokratik Sol– hâkim bir ideoloji olamamıştır. Çünkü CHP, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu olması anlamında, kendilerini Kemalist ideolojinin yegâne sahibi ve taşıyıcısı gibi gören, toplumu modernleştirici/ilerletici ehliyetine haiz bir kadro telakkisi içinde konumlandırmaktaydı ve tabii ki bu özne, elitist ve devletçi idi. CHP için söz konusu ideoloji, ontolojik bağlamda vazgeçilmez bir kimlik olarak tarif edilebilir. Bu nedenledir ki, 1960 sonrası ortaya çıkmış olan "Ortanın Solu" programı, parti içinde hâkim ideolojiye karşı güçlü bir mücadeleyle etkili olabilmiştir. SODEP süreci ve SODEP'in HP'yle birleşmesinden oluşan SHP deneyimleri, Türkiye'de sosyal demokrat kimliğin oluşturulmaya çalışıldığı arayışlar olarak okunmalıdır.

Negatif Politik Söylem

Yukarıda sözünü ettiğimiz tartışmalar sosyal demokrat politikaların oluşturulmasında, Kemalizm'in ve Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal yapısına dair sorgulayıcı bir zihinsel süreci de başlatmış bulunmaktaydı. Bu nedenle, 1980 sonrasında CHP'nin yeniden kurulduğu 1993 senesine kadar olan tartışma ve arayış süreci, Türkiye'de sosyal demokrat ideolojinin ve politikalara dair önemli bir kırılma noktası niteliğindedir. Bu anlamda Türkiye'de sosyal demokrat parti oluşturulma mücadelesi ile merkezci, devletçi bir Kemalist partinin merkez solu boşaltmama mücadelesine, 1995 sonrası siyasî alana CHP'nin ve Demokratik Sol Parti'nin (DSP) müdahil olmasıyla bir kez daha merkezci, bürokratik ve steril bir politika anlayışı hâkim olmuştur. DSP'nin Kemalist ve merkezci söylemiyle, 1990 sonunda merkez solun temsilcisi olarak seçilmesiyle "18 Nisan 1999 seçimlerinde seçmen CHP'yi baraj altında bırakırken başka bir sol partiyi DSP'yi birinci parti yapmıştır... CHP'de yeni bir parti içi iktidar mücadelesi başlamıştır."[52] CHP'nin iktisadi politikalarında küresel kapitalizmin ihtiyaçlarına da cevap niteliğinde bir içerikle, devletçi söylemden vazgeçerek, liberal politikalar geliştirildiği görülmektedir.[53] Burada dikkat çekici



Deniz Baykal partililerle Anıtkabir ziyaretinde. Deniz Baykal'ın kariyeri, 1970'lerde Ecevit'e, 1980'ler ve 90'larda Erdal İnönü'ye rakip çıkan hizip lideri olarak biçimlendi. Bu süreçte "sol kanat"a yaklaşmaktan neoliberal çağa ayak uydurma savunusuna kadar çok farklı ideolojik kisveler giyen Baykal'ın yönetiminde CHP'de parti içi demokrasi 'iptal' edilecekti.

olan şudur: Devletçi söylemden liberal bir iktisadi politikaya yönelim yapan CHP, Kürt meselesi üzerinden geliştirdiği milliyetçi söylemi ve yine dönemin önemli bir diğer yükselen hareketi olan, İslâmcılığa karşı geliştirdiği laiklik söylemini, Kemalizm'e atıfla meşrulaştırmıştır. Toplumun somut sorunlarını okuyan, çözüm üreten ve toplumsal aktörlerle bağ kuran, dışlayıcı olmayan bir politik program geliştiremeyen CHP, bu söylemiyle, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve yeni bir toplumun inşası hedefine yönelik geliştirilen Kemalist söylemin dahi gerisine düşerek, arkaik, soyut bir muhafazakâr kimliğe sahip olmuştur. Bu değişim, CHP'nin seçmen profilinde de etkisini göstermiştir: Diğer sanayileşmiş ve sanayi sonrası toplumlarda görüldüğü gibi Türkiye'de de neo-liberal politikaların hâkimiyeti altında toplumsal ve ekonomik olarak giderek küçülen bir orta sınıf mevcuttur; sanayileşmeyle beraber imtiyazlı ve prestijli konuma sahip kentli, laik ve steril olan bu sınıf, sahip olduğu konumunu yitirmektedir. Bunun başlıca nedeni olarak da yükselmekte olan İslâmi burjuvazi ve yeni orta sınıf olarak görülmektedir.[54] CHP'nin 2000'li yıllarda, milliyetçilik ve İslâmcılık karşıtlığından menkul programı, eskinin kentli, laik orta sınıfının yok olma korkularını ortadan kaldırıcı değil, besleyici nitelikte bir İslâmcılık karşıtlığı geliştirmiştir. Laiklik eksenine oturtulan bu yaklaşım, milliyetçi söylemle birleşerek CHP'nin bu dönemde tek siyasal kimliği haline gelmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de merkez sol ya da sosyal demokrasi, ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldırıcı, inşa edici, somut, pozitif bir programla değil; kutuplaşmayı çoğaltan, dışlayıcı, varoluşun "karşı olmak" üzerinden inşa edildiği, negatif bir politik söylemle, varlığını muhafaza etmiştir.

CHP'deki bu yönelimi kıracak dinamik, feminizmin merkezi siyasetin konusu haline getirdiği toplumsal cinsiyet po-

litikaları olabilirdi. 1980 sonrası Türkiye'de en önemli sivil muhalefet hareketi olan bağımsız kadın hareketinin yapmış olduğu katkı, bürokratik ya da merkezci ve hiyerarşik olmayan siyaset anlayışında ortaya çıkmaktadır. Özel alan ve kamusal alandaki cinsiyetçiliği görünür kılarak, bu sorunu siyasetin merkezine yerleştirmiş olan feminizm, kadını, toplumsal ve siyasal anlamda özne kılan bir ideolojidir. Ne var ki CHP'de hâkim siyasi yaklaşımın, toplumsal dönüşümde ve ataerkil iktidar ilişkilerinde önemli bir ivme yaratacak nitelikteki mesajları dahi okuyamayan bir algı düzeyinde olduğu görülmektedir. Oysa Avrupalı sosyal demokrat partilerin hemen hepsinde, 1980'lerin yeni sağ iktidarları sonrasında yeniden alternatif olabilmek için girdikleri program ve örgütlenme tartışmalarında, en önemli değişimi gençler, yaşlılar, engelliler, işsizler, göçmenler, farklı cinsel kimlikler ve diğer toplumsal grupları dahil eden, onları sorunlarıyla gören ve çözüm öneren programlara ağırlık verdikleri görülmektedir. Bunların en önemlilerinden biri, hiç kuşkusuz kadınlardır. Kadınlar hem demografik anlamda siyasal alan için önemli bir toplumsal gruptur hem de eşitlik ve sosyal adalet mücadelesinde içkin olan demokrasi talebi ve deneyiminden oluşan tarihsel birikimi anlamında kadın hareketi, sosyal demokrat ideolojinin yeniden konumlanmasında çok önemli bir yer tutmaktadır. Ne yazık ki, CHP bağlamında gündeme gelen kadın meselesi, cinsiyetçi sistemin eleştirisini merkeze alan bir yaklaşımı değil, kadını özne kabul eden bir anlayışla da değil, tam tersi kadını ve farklı toplumsal cinsiyetleri araçsallaştıran bir yaklaşım içinde olmuştur. Bu yaklaşımın yansımalarını partinin örgüt içi mekanizmalarında ve karar organlarında, kadın üyelerin koşullarından tutun da, kadın kotasına kadar görmek mümkün.[55]

SONUÇ YERİNE: "OLMUŞ OLAN"IN SABİTLENMESİ VE SİYASETSİZLEŞME

Türkiye'de sosyal demokrasinin ya da merkez solun tarihsel oluşumuna ve gelişim parametrelerine bakıldığında 1965-1980 arası ve 1980-1995 arası dönemin farklı bir nitelik taşıdığı izlenmektedir. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda, toplumun modernleştirilmesinde devletin bizatihi sahibi rolünde bir kadro ve onların hâkimiyetindeki bir CHP varlığı söz konusudur. Devleti ve toplumu inşa etme misyonuna sahip bu kadro daha çok kentli, aydın, asker ve sivil bürokrasiden oluşmaktadır. Devletin ve Parti'sinin ideolojisi ise her şeyden önce toplumun ekonomik olarak kalkınması ve sosyal, kültürel olarak da ileriye taşınmasıdır. Osmanlı geleneğindeki modernleşme sürecinde var olan aktörlerin devamı niteliği taşıyan hâkim siyasal özne ve miras, Türkiye Cumhuriyeti'nin inşasında da belirleyici, hatta vesayetçi bir role sahiptir. Bu bağlamda sosyal demokrat ya da merkez sol temsile sahip bu partinin ideolojik çerçevesi, ilerlemeci, halkçı ve laik ilkelerden oluşmaktadır. Ancak bu ilkeler üzerine kurulu ontolojik kabullerde içkin olan paradoks dikkat çekicidir: Öznenin –CHP– aydın, laik ve ileri olduğu kabulü; buna karşın diğerinin –halk– laikleştirilmesi, ilerletilmesi ve aydınlatılması gereken olduğu kabulüdür. Dönemin tarihsel ve nesnel koşulları içinde bakıldığında, modernleşme projesinin özne-nesne ilişkisine de tekabül eden bu paradoks, o dönem için toplumun bütününü olumlu yönde etkileyen iyi niyetli bir misyonerlik çabası olarak değerlendirilebilir. Daha da ötesi siyasî alanın inşasında ve işleyişinde, toplumsal dönüşümün gerçekleşebilmesi için gerekli organizasyonların yapılabilmesi ve mekanizmaların kurulması yönünde, iradi bir işlev de görmüş olabilir. Zira bilinmektedir ki, o dönemde sanayileşme sürecine

henüz girememiş bir Osmanlı-Türk toplumu vardır ve ücretli işçi sınıfı henüz oluşmamıştır. Bu anlamda, Türkiye'de henüz, diğer sanayi toplumlarında ortaya çıkmış olan toplumsal sınıflar ve bu öznelerin doğrudan taraf olduğu pazarlık, çatışma ve uzlaşma süreçlerini içeren bir siyaset geleneğinden söz etmek mümkün değildir. Toplumsal dinamiklerin gelişmesi ve siyaset geleneğindeki farklı tarihsellikler, Türkiye'de sosyal demokrasi ya da merkez solun devletin kurucu öznesi olarak konumlanmasında önemli bir neden olarak ortaya çıkmaktadır.[56]

"Kurucu özne olma" ideolojisi ve rolüyle sınırlı kalan bir programın, kapitalist küreselleşme olgusunun da hızlandırdığı ve artırdığı yeni toplumsal ihtiyaçlar, sorunlar, çözüm alanları ve olanaklarının okunmasında yetersiz kaldığı açıktır. Türkiye'de sosyal demokrasinin yeniden konumlanması ya da yeniden tercih edilir bir siyasal program olabilmesinde temel tıkanma noktası tam da bu bağın yakalanamaması olarak gösterilebilir.[57] Giderek artan ve farklılaşan eşitsizlikler, sosyal adaletsizlik, yeni ezilme alanları, kimlik sorunu ve toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri gibi meseleler, siyasetin en önemli konuları niteliği kazanmıştır. Oysa ki, Türkiye'de ve diğer toplumlardaki sosyal demokrasi tartışmalarına ve yeni program arayışlarına bakıldığında önemli bir farklılık görülmektedir: Bu anlamıyla evrensel bir krizden söz ediliyor olmasına rağmen, Türkiye'de sosyal demokrasinin tarihsel köklerinde ve sonrasında farklı gelişmelerin altını çizmek gerekir. Zira yukarıda bahsi geçen gelişmeler, Türkiye'de 1980 askeri darbesinden sonra ortaya çıkmıştır ve özellikle 1990'lı yıllarda görünürlük kazanmıştır. Bu kriz, yeni toplumsal hareketlerin ve örgütlenmelerin işaret ettiği konuları siyasî bir algıyla okuyamamak, yeni toplumsal sorunlar, gerilimler ve taleplere cevap oluşturacak programlar ve mekanizmalar oluşturamamak gibi nedenlerden dolayı, siyaset ve toplum arasındaki bağın kopuşuyla sonuçlanmıştır. Bununla birlikte, CHP için bu krizi, kendi tarihsel yapısında ve işleyişinde *elitizm*, *halkçılık* gibi ilkeleri H. B. Kahraman'ın ifadesiyle "teolojik" bir algıyla şiar edinmiş olmasında ayrıca izlemek gerekir. Esasen, söz konusu ilkelerin, 1920'lerin ve 1930'ların konjonktüründe, daha ziyade ilerlemeci[58] ve demokratik bir hedef etrafında meşrulaşırıldığı görülür. Ancak 1940-1960 arası dönemde, Parti'nin yapısal ve ideolojik konumlanışında içkin olarak var olan bu ilkeler, zamanla kadro merkezli bir siyasetin mutlaklaştırıldığı; içe kapanan, kapsayıcı değil dışlayıcı nitelikte zafiyet taşıyan, bir siyasal "temsil"e dönüşmüştür.

1980 sonrasının ideolojik ve politik ortamında yürürlüğe konmuş olan 1982 Anayasası'nın, siyasal parti modeline uygun bir ideolojik işlevle merkezi siyasette yer tutmaya çalışan bir CHP kurgusu görülmektedir. Bu arayış, Türkiye sosyal demokrasisisinin/merkez solunun (CHP) devletçi ve merkezci geleneğine uygun bir konumlanma çabasını göstermektedir ve bu anlamda ideolojik bir süreklilikten söz edilebilir. Diğer yandan, 1965-1980 arası ve 1980-1995 arası dönem, başkalaşma ve kopuş arayışı olarak okunabilecek nitelikte tartışmaları, arayışları ve yeni kavramsallaştırmaları içermektedir: "Ortanın Solu", işçi sınıfı ve sendikalarla kurulan organik ilişkiler, SHP'nin "Kürt Raporu", bu arada demokrasi, milliyetçilik, devlet, toplum üzerine açılım sağlayıcı nitelikte bir tartışma sürecine girilmiş olması, sivil toplum örgütleriyle yakın ilişkiler kurulmaya çalışılması gibi pek çok girişim ve arayış, sosyal demokrasinin evrensel temaları ve politikalarıyla da örtüşen nitelikler taşımaktadır. Siyasetin merkezinde konumlanma çabasının, merkezci ve statükocu bir siyaset geleneğiyle değil, eleştirel ve sorgulayıcı yeni bir okuma ve program oluşturma kaygısıyla gerçekleştirilmeye çalışıldığını vurgulamak

abartılı olmayacaktır. Elbette laik, elitist ve merkeziyetçi bir merkez sol geleneğinden kopma arayışları olarak nitelenebilecek bu dönemlerin, CHP geleneği içinde bir kırılmaya yol açmamış olmasının önemli bir nedeni daha vardır: CHP'nin verili iktidar ilişkileri içindeki hegemonik aktörlere (ulusal ve uluslararası sermaye, ordu, bürokrasi) dair nasıl bir politika ve üslup geliştirmiş olduğu da bu sürecin temel belirleyici dinamiklerindendir.

2000'li yıllarda, toplumun bütününün terakkisini gerçekleştirme vaadinde bulunan, "modern ulus-devlet" paradigmasını sahiplenen sosyal demokrat söylem, laik, devletçi, aydınlanmacı içeriğinden boşaltılarak sorunlar, eşitsizlikler ve çözümler anlamında bütün farklılıkları tek bir söyleme indirgeyen bir totalciliğe dönüşmüştür. Bu dönüşüm ise arkaik bir ideolojik konumlanmayı, otoriter, toplumla bağları olmayan, içe kapanan hatta kendini yok etmeye götüren bir süreci de başlatmıştır.[59] Bir başka ifadeyle Türkiye sosyal demokrasisi ya da merkez solu için, bugün yaşanan sorunun artık, Cumhuriyet'in kurucu öznesi olmasından dolayı gelen pozitif ve negatif özelliklerden çok, değişen paradigmayı okuyamayan, varoluşunu "olan" ve "olması gereken" üzerinden değil, "olmuş olan" üzerinden meşrulaştırmaya çalışan bir siyasal programdan ibaret oluşudur. Türkiye'de, sosyal demokrasinin ya da merkez solun temsil krizi de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır: Zira "olmuş olan"ın yüceltilmesi ile ortaya çıkan meşruiyet tercihi, muhafazakâr nitelikli bir siyasî temsilin dahi referansı olamayan bir siyasetsizlik örneği oluşturmaktadır.

Tarihsel olarak sosyal demokrasi, hemen her toplumda var olanı düzeltme ya da daha iyi ve adaletli kılmaya dönük bir siyasî hareket ve ideoloji niteliği taşımaktadır. Türkiye sosyal demokrasisi ya da merkez solu da, daha önce de vurguladığımız gibi, kuruluşu itibariyle, ulus-devlet paradigması içinde aynı işlevi ve misyonu yüklenmiş bir siyasî harekettir. Ancak metinde de atıf yapıldığı üzere, Batı Avrupa ülkelerinde var olan sosyal demokrat partiler, küreselleşme olgusu karşısında siyasî bir refleks göstererek, yeni programlar ortaya çıkartmış ve ideolojik bir değişim (*Üçüncü Yol*) sürecine girmişlerdir. Söz konusu yenilenme arayışları, her ne kadar kapitalist küreselleşmenin yeni gerekliliklerini karşılamaya dönük olsa da, siyasal alanda yeni bir yapılanma ve tercih edilme kaygısının ifadesi (programı) olarak okunmalıdır.

Elbette, sosyal demokrasinin neo-liberal hegemonyayı kabul eden bir siyaset anlayışına kaydığı yönündeki eleştirileri de ontolojik bir soru olarak akılda tutmak gerekir. Zira var olanı kabul etmeye, rıza göstermeye yönelik bir işlev yüklenen sosyal demokrasi, daha adil ve daha eşit bir toplum vaadini ne kadar gerçekleştirebilir sorusunun yanıtı henüz ortada görünmemektedir.[60] Diğer yandan, sosyal demokrat ideolojideki yeni arayış ve yönelimleri, küreselleşme olgusunun ve neo-liberal politikaların nedenlerini ve sonuçlarını anlayarak, toplumun yeni sorunlarına çözüm üretmeye çalışarak, siyasetin işleyişini ve sürekliliğini sağlamak yönünde siyasal açılımlar olarak görmek gerekir. Bu çabalar ya da yönelimler, sosyal demokrasi için, her şeyden önce siyasal bir alternatif olmayı hedefleyen, iki kutuplu siyaset anlayışını aşmaya dönük bir siyaset algısını ortaya koymaktadır. Oysa, Türkiye sosyal demokrasisi ya da merkez solunun yapısal olarak ortaya çıkan krizi, tam da böylesi bir siyasetsizleşmeye denk düşmektedir. Türkiye'de merkez solun sosyal demokratlaşma macerasının paradoksal niteliği de bu söylemde ortaya çıkıyor: Kurucu özne kimliğinin bilinçaltı tezahürü olarak, totalci bir arkaik söylem ve programın hâkim olması. Siyasetsizleşme olarak tanımlanabilecek bu durumun, Türkiye'de sosyal demokrasinin anatomik yapısında bir arızaya işaret edip etmediğini ise zaman gösterecektir. ❏

DİPNOTLAR

1 Bu makalede "merkez sol" ve "sosyal demokrasi" kavramları farklı anlamlarda kullanılıyor. Ancak bir arada kullanılması, Türkiye merkez solunu temsil eden Cumhuriyet Halk Partisi'nin, sosyal demokrasiyi de temsil eden siyasal parti olma iddiası ve örtüşmesinden kaynaklanıyor. Zira "merkez sol", zamansal ve mekânsal düzlemlerde sosyal demokrasi ile kimi zaman örtüşebilir, kimi zaman da örtüşmeyebilir. Bu anlamda merkez sol daha kapsamlı bir anlam taşıyor; sosyal demokrasi ise aydınlanmanın ve ulus-devlet paradigmasının ortaya çıkardığı bir politika ve ideolojidir.

2 Uçan-Çubukçu, Sevgi, (2008), "Sosyal Demokrasi: Melez Bir Politik Gelenek", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. baskı, İstanbul, s. 278-284; Cem, İsmail (1984), *Sosyal Demokrasi Nedir, Ne Değildir ve Türkiye'de Olabilirliği*, Cem Yayınevi, İstanbul.

3 Türkiye'de işçi sendikalarının yeterince kurumsallaşamamış olması, kapitalist birikim rejiminin kendine özgü seyrinin bir sonucudur. Türkiye'de işçi sendikaları ve sosyal demokrasi üzerine çalışma için bkz. Koç, Yıldırım (1986), "Türkiye'de Sosyal Demokrasi ve Sendikacılık", *11. Tez Kitap Dizisi*, sayı 4, Uluslararası Yayıncılık, İstanbul, s. 107-140.

4 Bu makalede "modernleşme" kavramı, Anthony Giddens'ın ifadesiyle, "17. yüzyılda Avrupa'da başlayan, sonra neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleri" anlamında kullanılmaktadır. Giddens, Anthony (1994), *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 9. Modernleşmeyle ilgili önemli bir kaynak olarak bkz. Oktay, Cemil (2003), *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayınları, İstanbul, s. 237-342.

5 Karakaş, Ercan (2007), "Sosyal Demokrasi Arayışları", *Sol*, MTSD, cilt 8, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 261

6 Parlamenter demokrasinin temsil sisteminin cinsiyetçi içeriğini deşifre eden ve kadınların temsil mücadelesini, Britanya İşçi Partisi deneyimi üzerinden inceleyen bir çalışma için olarak bkz. Lovenduski, Jony and Randall, V. (1993), *Contemporary Feminist Politics, Women and Power in Britain*, Oxford University Press.

7 Britanya İşçi Partisi'nin 1980'li yıllarda kendi içinde başlatmış olduğu modernleşme, yeniden yapılanma tartışmalarının sonucunda yeni bir politik program oluşturuldu. 1990'lı yıllarda giderek belirginleşen yeni programının adı *Üçüncü Yol* idi. Sanayi sonrası toplumlar olarak da adlandırılan, Batı toplumlarında, emek-sermaye çatışması ekseninde şekillenen siyaset etkisini yitirirken; cinsiyet, etnisite, ırk, çevre gibi temel kültürel alanlarda ortaya çıkan yeni çatışma alanları üzerinden bir siyasal alan oluşmaya başladı. Sosyal demokrasi de bu gelişmeler karşısında kendini yeniden tanımlama ve kurma ihtiyacı hissetmiştir. Böylece, sözü edilen zihinsel ve politik değişim yeni bir programda vücut bulmuştur. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Uçan-Çubukçu, Sevgi (2002), *Sanayi Sonrası Toplumda Sosyal Demokrasi: 'Yeni' Britanya İşçi Partisi ve 'Üçüncü Yol'*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

8 Ünüvar, Kerem (2001), "İhya'dan İnşa'ya", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, MTSD, cilt 1, İletişim Yayınları, s. 136; CHP'nin kuruluşunu Sol Kemalizm olarak gören bir çalışma için, bkz. Alpkaya, Faruk (2001), "Bir 20. Yüzyıl Akımı: "Sol Kemalizm" ", *Kemalizm*, MTSD, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 477-482; Kabasakal, Mehmet (2008), "Türkiye'de Sosyal Demokrat Siyasetin Kökeni ve Gelişimi", *Yeni Toplum Yeni Siyaset*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, s. 62-67; Cumhuriyet Halk Partisi geleneğinin İttihat ve Terakki ile bağlantısı, özellikle işçi sınıfı ile bağları üzerinden değerlendiren yorum için bkz. Koç, Yıldırım (1986), *a.g.e.*, s. 114-115.

9 Örneğin, CHP'nin kurucu parti sıfatıyla ideolojisini oluşturduğu süreçler olarak Sivas Kongresi'ni gösteren Hikmet Bila şöyle ifade ediyor: "Özetlersek CHP'nin 1. kurultayı olarak kabul edilen Sivas Kongresi, antiemperyalist mücadeleyi ülke boyutlarına ulaştıran bir kongre olmuştur. CHP'yi 'devlet kuran parti', kişiliğine bu kongre kavuşturmuştur... CHP'nin '6 ok'unda ifadesini bulan ideoloji de Sivas Kongresi'nde belirmeye başlamıştır. Sivas Kongresi bir yönden daha anlamlıdır: Tüm ulusal güçleri bünyesinde toplayan Kongre, bu niteliğiyle, CHP'nin 'Halkçılık' ilkesinin de temelini oluşturacaktır." Bila, Hikmet (1987), *Sosyal Demokrat Süreç İçinde CHP ve Sonrası*, Milliyet Yayınları, İstanbul, s. 29.

10 Keyman, Fuat (1999), *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 181; Tekeli, İlhan, (2002) "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı", *Modernleşme ve Batıcılık*, MTSD, cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul; Modernleşme ideolojisi olarak Kemalizm çözümlemesi için bkz. Köker, Levent (2001), "Kemalizm/ Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi", *Kemalizm*, MTSD, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 100-108.

11 Köker, Levent (2001), s. 101.

12 Keyman, Fuat (1999), s. 182.

13 Çiğdem, Ahmet (2002), "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modernleşme ve Batıcılık*, MTSD, cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 68-69.

14 Belge, Murat (2003), "Muhafazakârlık Üstüne", *Muhafazakârlık*, MTSD, cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 100.

15 Kemalist ideolojinin "yeniyi kuran" ve "yeni olan"ı koruyan siyaset tarzını içerdiği vurgusu için bkz. İrem, Nazım (2003), "Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler", *Muhafazakârlık*, MTSD, cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 105.

16 Orta katman aydınların milliyetçiliğin kitleselleşmesinde meşruiyet sağlayıcı rollerine dair vurgu için bkz. Çetinkaya, Y. Doğan (2002), "Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi", *Milliyetçilik*, MTSD, cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 100-101.

17 Kurtuluş Savaşı'nı yöneten kadro ile, savaş sonrası yeni devleti kuran ve yöneten kadro, iyi bir Batı eğitimi almış, aydınlanmacı, laik, ilerlemeci ve elbette Batıcı bir zihinsel yapıyı paylaşıyorlardı. Bu anlayış elbette demokratik değildi. "Halk için halka rağmen" anlayışındaki jakobenizm ya da misyonerlik her ne kadar devrimci bir işlev yüklenmiş olsa da demokrasi anlamında sorunlu bir yaklaşımı ifade etmektedir. Çünkü bu anlayış Platon'un Antik Yunan demokrasisi için önerdiği devlet yapılanmasındaki yönetici elit önermesine denk düşer ki, zaten o da günümüzün demokrasi tartışmasında başka bir boyuta tekabül etmektedir.

18 Kahraman, Hasan Bülent (2002), "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma", *Modernleşme ve Batıcılık*, MTSD, cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 133; Kansu, Aykut (2001), Türkiye'de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları", *Kemalizm*, MTSD, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 257; Tekeli, İlhan (1985), "Türkiye'de Halkçılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 1932.

19 Gökmen, Özgür (2003), "Tek Parti Döneminde Cumhuriyet Halk Fırkası'nda Muhafazakâr Yönelimler", *Muhafazakârlık*, MTSD, cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 150-151; Karaömerlioğlu, Asım (2001), "Tek Parti Döneminde Halkçılık", *Kemalizm*, MTSD, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 276.

20 Karaömerlioğlu, Asım (2001), "Köy Enstitüleri", *a.g.e.*, s. 286; Yeşilkaya, Neşe G.,(2001), "Halkevleri", *a.g.e.*, s. 114; Karaömerlioğlu, Asım (2001), *a.g.e.*, s. 285.

21 Mardin, Şerif (1986), "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, ed. Kalaycıoğlu, Ersin ve Sarıbay, Ali Yaşar, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1986, s. 124.

22 Köker, Levent (2001), a.g.e., s. 110.

23 Durakbaşa, Ayşe (1988), "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, s. 39-43; Saktanber, Ayşe (2001), "Kemalist Kadın Hakları Söylemi", *Kemalizm*, MTSD, cilt 2, İletişim Yayınları, s. 329; s. Modernleşmenin göstereni ya da sembolü olarak, kadını araçsallaştıran anlamını ortaya koyan çalışmalara birkaç örnek olarak bkz. Tekeli, Şirin (1990), "The Meaning and Limits of Feminist Ideology in Turkey"; der. Ferhunde Özbay *Women, Family and Social Change in Turkey*, Bangkok, UNESCO; Unat, Nermin Abadan (1988), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul; Arat, Yeşim (1990) "Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesi'nde Kadınlar*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul.

24 Çakır, Serpil (2008), *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. baskı, İstanbul, s. 413-457.

25 Berktay, Fatmagül (2001),"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası*, MTSD, cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 349.

26 Perrigo, Sarah,(1996), "Women and Change in the Labour Party 1979-1995 ", *Parliamentary Affairs*, cilt 49, no. 1, Londra; Short, Claire (1996), Women and Labour Party" *Parliamentary Affairs*, cilt 49, no. 1, Londra.

27 Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal,(1992), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* (çev. Ahmet Kardam, Doğan Şahiner), Birikim Yayınları, İstanbul, s. 97.

28 Yeğen, Mesut (2001), "Kemalizm ve Hegemonya", *Kemalizm*, MTSD, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 56; Çelik, Nur Betül (2001), a.g.e., s. 75.

29 Kömürcü, Derya (2008), *1980 Sonrası Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Fırsatlar, Stratejiler ve Kriz (SODEP ve SHP Deneyimleri)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, s. 106-112; Emre, Yunus, *The Genesis of The Left of Center in Turkey: 1965-1967 (Türkiye'de Ortanın Solunun Doğuşu: 1965-1967)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2007; Ağtaş, Özkan (2007), "Ortanın Solu, İsmet İnönü'den Bülent Ecevit'e", *Sol*, MTSD, cilt 8, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 194-202.

30 Örneğin, İkinci Dünya Savaşı sonunda çok partili yaşama geçilince, *Değişmez Genel Başkanlık*, 10 Mayıs 1946 tarihinde toplanan CHP İkinci Olağanüstü Kurultayı'nda kaldırılmıştır. Bkz. Uyar, Hakkı (2000), *1923'ten Günümüze CHP Tüzükleri Üzerine Bir Değerlendirme*, TÜSES Yayınları, İstanbul, s. 14.

31 "Demokrat Parti, 30 Haziran 1954'te milletvekili seçimi kanununda değişiklik yaparak, muhaliflerin seçim anlaşması yapmalarını önlemiştir. Siyasal partilerin radyo konuşması yapmaları yasaklanmış, bu yetki yalnızca hükümete tanınmıştır. Çıkarılan bir başka yasa ile 1954 seçimlerinde Cumhuriyetçi Millet Partisi'ne oy vermiş olan Kırşehir ili cezalandırılarak ilçe haline getirilmiştir. 5 Temmuz 1954'te memur güvencesini temelden kaldıran bir yasa kabul edilmiştir. Gazeteciler ve muhalif parti yöneticileri üzerinde baskılar yoğunlaşmıştır." Kabasakal, M. (2008), *a.g.e.*, s. 79.

32 "Bu beyannamedeki başlıklar şöyle özetlenebilir: "İkinci Meclis, Anayasa Mahkemesi, Seçimlerde 'nisbi temsil' sisteminin uygulanması,

Yüksek Hâkimler Kurulu, Basın özgürlüğü, Üniversite özerkliği, Yüksek İktisat Şurası, Sosyal güvenlik ve sosyal adaletin güvence altına alınması gibi yenilikler yer almıştır...". Kabasakal, M., (2008), *a.g.e.*, s. 79-80.

33 Koç, Yıldırım (1986), s. 121.

34 Ecevit, Bülent (1966), *Ortanın Solu*, Kim Yayınları, Ankara.

35 H. B. Kahraman, Ortanın Solu ve demokratik sol programların, Kemalizme atıfları, referansları bağlamında farklılık gösterdiğini vurgulu yor. Demokratik sol programın daha çok dönüştürücü Kemalist ideoloji olarak, yarım kalmış bir projeyi gerçekleştirici bir işlev taşıdığı biçiminde; Ortanın Solu programını ise "Sol Kemalizm" sıfatıyla adlandıran Doğan Avcıoğlu'nun başını çektiği bir yaklaşım olarak sınıflandırır. Bkz. Kahraman, Hasan Bülent (2002), "1960 Sonrası Türk Solunda Kemalist Söylem Sorunsalı", *Sosyal Demokrasi Pratiği ve Türkiye Düşüncesi* içinde, SODEV Yayınları, İstanbul, s. 244-246.

36 CHP'nin 1970 Kurultayı'nda İnönü'nün desteğini açıkça almış olan Ecevit, Kurultay konuşmasında Parti'nin Ortanın Solu hareketine ve sosyal demokrasiye bağlı kalacağını açıkladı. Bkz. Kabasakal, M. (2008), *a.g.e.*, s. 82.

37 Mardin, Şerif (1986), "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, ed. Kalaycıoğlu, Ersin ve Sarıbay, Ali Yaşar, Beta BasımYayım, İstanbul, s. 124.

38 Mardin, Şerif, (1986), *a.g.e.*, s. 125.

39 "Biz ayrı ayrı sınıflar olduğu gerçeğini kabul ediyoruz. Bu gerçeği kabul etmemek bilim dışı bir şey olur, çağın gerçeklerine aykırı bir şey olur. Sınıflar arasında demokratik ve barışçı mücadele de son derece doğal bir şeydir ve bu mücadelelerin dünyanın her yerinde, hele gelişme, sanayileşme sürecine girmiş her ülkede yer aldığı bir bilimsel gerçektir. Eğer bunun barışçı ve demokratik yöntemleri ve kuralları saptanıp kabul edilmezse, kötü anlamda sınıf kavgası o zaman olur." Ecevit, Bülent (1976), *Ecevit'in Açıklamaları*, Ankara, s. 15'ten aktaran, Ağtaş, Özkan, (2007), *a.g.e.*, s. 213.

40 "Sosyal politikamızla işçiye, köylüye öncelik tanıdığımızı, ekonomik politikamızla da halk sektörünü kayıracağımızı kimseden saklamıyoruz. Halk sektörü kavramımıza ise, esnaf, sanatkar ve kamu görevlileri de giriyor." Ecevit, Bülent (1975), *Demokratik Sol*, Ankara, s. 38'den aktaran, Ağtaş, Özkan, (2007), *a.g.e.*, s. 215.

41 Doğan, Görkem (2008), "Türkiye'de Örgütlü Emek Hareketinin Tarihi Üzerine", *Toplumsal Hareketler, Tarih, Teori ve Deneyim* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 313.

42 Özbakır, Ethem (1977), *Dünyada ve Türkiye'de Demokratik Sol Belgeler*, CHP Gençlik Kolları Yayınları, Ankara, s. 311.

43 1970'li yılların Bülent Ecevit liderliğindeki CHP'sinde hâkim olan bu yeni politik program önceleri, "Ortanın Solu", daha sonra "Demokratik Sol" ya da "Sosyal Demokrasi" gibi farklı tanımlamalarla ifade edilmiştir.

44 Bkz. Bila, Hikmet (1987), *a.g.e.*, s. 438.

45 H. B. Kahraman, bu gelişmeyi şöyle değerlendiriyor: "Bülent Ecevit, ilk ayrışmayı gerçekleştirir. Sosyal demokrasinin Marksist kökenden gelmiş, kökü dışarıda bir kavram olduğunu ifade edecek ve bizim kendimize özgü, özellikle köylülüğe atıfla, yani, sosyal demokrasinin işçi sınıfı bağlamında bir hareket olduğunu, bizim ise köylülük temelinde bir toplum olduğumuzu vurgulayarak bu hareketin adının 'sosyal demokrasi' değil, 'demokratik sol' olması gerektiğini ifade etmektedir." Kahraman, Hasan Bülent, http://www.sdd.org.tr, s. 9)

46 Sosyal demokrasi ve feminizmin ilişkisini, İngiliz İşçi Partisi'nin 1980'li yıllardan itibaren içine girdiği tartışma süreci ve yeni bir sosyal demokrasi ideolojisinin kurulmasında toplumsal cinsiyetle ilgili politikaların etkisini inceleyen bir çalışma için bkz. Uçan Çubukçu, Sevgi (2008), "Feminizm ve Sosyal Demokrasi: Britanya Deneyimi", *Yeni Toplum Yeni Siyaset*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, s. 243-263.

47 Berktay, Fatmagül (1990), "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı. Değişen Bir Şey Var Mı?", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesi'nde Kadınlar*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, s. 293-295; Zihnioğlu, Yaprak (2007), "Türkiye'de Solunun Feminizme Yaklaşımı", *Sol*, MTSD, cilt 8, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 1122-1125.

48 Türkiye'de sosyal demokrasi ve kadın üzerine hazırlanan bir rapor için bkz., Işık, Nazik ve Tokman, Yıldız (1994), *Siyaset, Kadın Erkek Eşitliği Politikaları ve Uygulama Yolları*, Yayınlanmamış Çalışma, Ankara.

49 1980 yılında, 12 Eylül askeri müdahalesi ile Türkiye'de CHP ve diğer siyasal partiler kapatıldı. Oluşturulan Danışma Meclisi'nin onayıyla yeni bir Siyasal Partiler Yasası ve yeni bir Anayasa yürürlüğe girdi. Daha sonra Türkiye'de sosyal demokrasiyi temsil eden 1980 öncesinde olduğu gibi sadece bir parti (CHP) değil, birkaç partinin aynı anda var olduğu ve rekabet içinde olduğu bir sürece girildiği görülür. Örneğin, Halkçı Parti (HP) ile Sosyal Demokrat Parti (SODEP) ya da 1985'te HP ile SODEP'in birleşmesiyle Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP)'nin ortaya çıkması gibi. Buna karşın, aynı yıl içinde Bülent Ecevit'in eşi Rahşan Ecevit'in öncülüğünde Demokratik Sol Parti (DSP)'nin kurulması gibi arayışlar ve oluşumlar devam edegeldi. Bülent Ecevit'e askeri darbe sonrası getirilen siyaset yapma yasağı halk oylamasıyla 1989 seçimleriyle kaldırıldı. Bkz., Kabasakal, Mehmet (2008), *a.g.e.*, s. 89.

50 Uçan Çubukçu, Sevgi (2004), "İkinci Dalga Feminizmin Açtığı Alan: Demokratikleşmeden AB'ye", *Birikim Dergisi*, sayı 184-185, s. 121.

51 Kahraman, Hasan Bülent (2004), "Kürtler ve Demokratik Sol", *Radikal Gazetesi*, http://www.radikal.com.tr.

52 Kabasakal, Mehmet (2008), *a.g.e.*, s. 88.

53 Türkiye'de devletçilik geleneği ile liberalizmin ilişkisi üzerine bkz. Erdoğan, Mustafa (2005), "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni, *Liberalizm*, MTSD, cilt 7, İletişim yayınları, s. 38 39.

54 Ayata, Sencer (2003), "Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı", *Kültür Fragmanları, Türkiye'de Gündelik Hayat*, Metis Yayınları, İstanbul, s. 54.

55 CHP'de hemen her dönem milletvekili olan kadınlar arasında feminist bakış açısına sahip olan ya da Türkiye'de kadın hareketiyle yakın bağları olan kadınlar olmasına rağmen, bunların laiklik ya da türban meselesi gibi Kemalist paradigma içinden "modern/laik kadın kimliği"ne dönük tehdit algısını oluşturan durumlar dışında, parti politikalarının belirlenmesinde etkili olmadıkları görülmüştür. Örneğin, Yeni Medeni Kanun'un ataerkil ilişki dengesini bozan "miras hukuku" gibi konularda, kadın milletvekilleriyle işbirliği yapılmamıştır.

56 Avrupa sosyal demokrasinin, kendi ulus-devletlerinin inşasında benzer bir kurucu özne işlevi taşıdığı izlenmektedir. Bu bağlamda sosyal demokrasinin ortaya çıkışı ve gelişimi ile ulus-devletin kuruluş süreci arasındaki arasındaki tarihsel denk düşmeyi genelleştirmek pek de yanlış olamayacaktır. Örneğin Britanya İşçi Partisi üzerine önemli kaynak olarak bkz., Pelling, Henry (1965), *Origins of the Labour Party 1880 1900*, Oxford University Press, s. 99-124; Thorpe, A. (1997), *A History of the British Labour Party*, MacMillan Press, Londra; Thompson, P. (1997), *The Left in History*, Pluto Press, Londra; Özellikle Alman Sosyal Demokrat Partisi, SPD olmak üzere diğer Batı Avrupa sosyal demokrasileri için bkz. (çev.) Fincancı, Yurdakul (1991), *Batı Avrupa'da Sosyal Demokrasi*, TÜSES Vakfı Yayınları, İstanbul; Bora, Tanıl (2004), *Almanya'da Sosyal Demokrasinin Doğuşu* (1848-1913), SODEV Yayınları, İstanbul.

57 Türkiye'de sosyal demokrasinin hem sınıf tahlilinden, hem de kapitalist birikim rejiminin yeterince olgunlaşmamasından yola çıkarak, CHP'nin sosyal demokrat olamadığını ileri süren bir çalışma için bkz. Savran, Sungur (1986), "CHP ve Sosyal Demokrasi: Bir İlişkinin Anatomisi", *11. Tez Kitap Dizisi*, Dünyada ve Türkiye'de Sosyal Demokrasi, Uluslararası Yayıncılık, İstanbul, s. 104-105.

58 Burada, "ilerleme" kavramıyla kastedilen, "sanayileşme yoluyla kalkınma" perspektifidir. Ayrıca, Türkiye'de yaşanan kalkınmacılığın, "sol" bir yorumunun, devlet merkezli bir toplum ve iktisat algısı olduğu vurgusuyla ilgili olarak bkz. İnsel, Ahmet (2002), "Milliyetçilik ve Kalkınmacılık", *Milliyetçilik*, MTSD, cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 772.

59 1980 sonrasında Türkiye'de sosyal demokrat ideoloji ve politikalarda yaşanan tıkanma ve krize dair pek çok nedenden söz etmek mümkün. Bu nedenlerin önemli bir bölümü evrensel bağlamda sosyal demokrasinin yaşadığı krizin de dinamikleriyle örtüşmektedir. Bunun yanında Türkiye sosyal demokrasisinin ya da merkez solunun içine girdiği krizin, hem tarihsel bağlamda süregelen genetik oluşumuyla ilgili dinamiklerden, hem de 1980 sonrası konjonktürün ortaya çıkardığı yeni gelişmelerden etkilenen kendine özgü bir süreci var.

Sosyal demokrasinin ideolojik zemininde yaşanan kriz ve kaymanın bir parçası olduğu bu dönemin neden ve sonuç anlamında belirleyici dinamikleri şöyle özetlenebilir: 1990 yılında Berlin Duvarı'nın çöküşü ile, sosyalist modernleşmenin krizinin açığa çıkması; bir yandan kapitalist küreselleşmenin bütün dünyada ideolojik hegemonya kazanmış olması ve bunun hem merkez sol hem de merkez sağ politikaların temel tezlerine ve uygulamalarına yansıması; diğer yandan, kapitalist modernleşmenin kendi içinde yaşanan krizin de belirginleşmesi; Soğuk Savaş döneminin sosyal adalet ve eşitlik kaygıları üzerinden meşruiyetini kuran siyasi söylem ve çözüm arayışlarının yerini, var olan kaynakların daha adil paylaşımı, gelir dağılımında eşitlikçi bir yaklaşım veya sosyal adalete değil, kazancın ve varlığın nasıl büyütülebileceği kaygılarına ve programlarına bırakmış olması; bunun bir sonucu olarak giderek derinleşen yoksulluğun ve şiddetin aydınlanma döneminin ideolojisi içinde dünyevi çözümlerle halledilebileceğine dair zihniyetin yerini, daha içe kapanmacı, herkesin kendi kültürü, inanç sistemi ve değerleri çerçevesinde, mistik ve dini zeminde gelişen çözüm arayışlarına itibarın artmış olması; bu değişmelerin, siyasetin içeriğine ve yöntemine yönelik etkilerinin belirginleşmesi. Sosyal demokrasinin, hem diğer toplumlarda hem de Türkiye'de siyasi programlarında dünyevi olmayan açıklamaları kullanmama geleneği ve modern siyaset yapma üslubunun ve içeriğinin dini bir referans olarak almama yönündeki seküler geleneği göz önüne alındığında bu değişim çok açık görülüyor; en önemlisi, modern siyasetin toplumu inşa etme misyonundan, var olanları kabul eden bir misyona geçmesindeki değişim gibi makro düzeydeki pek çok farklılaşmanın altı çizilebilir.

60 Kimi çalışmalar ise, neo-liberalizmin "kıskaç" altında olmasından dolayı, hem makro düzeyde hem de mikro düzeyde pratiğin içinden yükselen mesajın açıkça "uzlaşma" olduğunu ileri sürmektedir. Bunun anlamı tam da sosyal demokrat partilerin yeniden çok önemli işlevler yükleneceği yönünde bir varsayımı içermektedir. Bkz. Dardal, Şule (2008), "Kıskaç Altında Neoliberalizm", *Yeni Toplum Yeni Siyaset*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, s. 175.

Kürt Ulusal Hareketinin Üç Tarz-ı Siyaseti: Kemalizm, İslâmcılık ve Sol

AHMET YILDIZ

GİRİŞ

Yusuf Akçura'nın yüz yıl önceki makalesinden ilhamla, Kürt siyasetinin üç ana eklemlenme içinde bulunduğu söylenebilir: Kürt Kemalizmi, Kürt İslâmcılığı, Kürt Solculuğu. Kemalizm, Kürt milliyetçiliğinin de beslendiği Jön Türk ana gövdesinin ürünüdür ve ortaya koyduğu Cumhuriyet modernleşmesi ve bunun bir yansıması olan uluslaşma modeli, Türkiye'deki Kürt ulusal tahayyülünü belirleyen temel matristir. Kemalizmin Kürtleştirilmesi ya da Kürt Baasçılığı olarak adlandırabileceğimiz bu durum, hem 1960 öncesi geleneksel Kürt hareketini hem de Türk soluyla eklemlenme ve sonrasında özerkleşme ile ortaya çıkan, süreç içinde PKK'nın hâkim rengini verdiği sözde-sol söylemli çizgiyi tanımlamaktadır. Kürt milliyetçiliğinin Kemalizmle ilişkisi "aynileşerek karşı çıkma" olarak tanımlanabilir. Bütünüyle etnik temelli bu milliyetçi tahayyül, Kürt milliyetçi hareketinin demokrasiyle olan ilişkisinin de son derece "sorunlu" olduğunu, büyük ölçüde demokrasiye kapalı bir pratik geliştirdiğini de göstermektedir.

Kürt hareketinin, Türkiye'de sağcılığın ve İslâmcılığın Kürt milliyetçiliğine kapalı olması ve "ezilen ulusların milliyetçiliğine" atfettiği meşruiyetten dolayı, 1960 sonrasında Türk solunun sağladığı "döl yatağında" filizlendiğini, serpilip geliştiğini, ayrışıp büyüdüğünü ve sol söylemin evrenselliğinden yararlanırken bunu sol temaların içini boşaltarak gerçekleştirdiğini görüyoruz. Kürt hareketinin son zamanlarda İslâm'la olan özgül eklemlenmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan Kürt İslâmcılığı ise, Kürt kimliğine İslâmi evrenselliği taşırken, bu kimliğin özgül bileşenleri ve talepleriyle, İslâmi evrenselciliğin ve reel politiğin gereklerini bağdaştırmak gibi "hiç de kolay olmayan" bir süreçten geçmektedir.

Kürt milliyetçi hareketinin genel olarak, İslâm ve solla kurduğu ilişkide evrensel bir dil yakaladığı ancak etnik niteliğinin bu dili nötralize ettiği, hatta amorflaştırdığı, Kürt milliyetçi tasavvurunun İslâm'ı ve solu asli bileşenler olarak taşıyamadığı söylenebilir. Bu kimlikler asli olduğunda Kürt kimliğinin ikincilleştiğini, Kürt kimliğinin asliliği halinde ise İslâm'ın ve solun araçsal düzeyde kaldığını görüyoruz.

Bu yazıda, Kürt milliyetçiliğinin Kemalizm, İslâm ve solla ilişkisini kendine özgücülük-evrensellik bağlamında değerlendirmeye çalışacak ve Kürt milliyetçiliğinin, "biz bize benzeriz" şiarı kadar, özellikle Kemalizmle olan "benzeşme" ilişkisi açısından oldukça dar, Baasçılığı

çağrıştıran "Ortadoğu eksenli" bir evrensel boyuta sahip olduğunu ileri süreceğim. Milliyetçilik türleri açısından Kürt milliyetçiliğinin etnik bileşeninin çok baskın olduğu, sivil-siyasî boyutunun embriyonik bir nitelik taşıdığı söylenebilir. "Kendi devletini kurma" peşindeki "geç milliyetçiliklerin" hemen tümünde görülen "aciliyet ve şiddete yönelme" Kürt milliyetçiliğinin demokrasiyle ilişkisini son derece problemli hale getirmektedir.

KÜRT MİLLİYETÇİLİĞİ VE KEMALİZM: DÜŞMAN KARDEŞLERİN DANSI

Cumhuriyet dönemindeki tüm düşünce akımları, legal niteliklerinden bağımsız olarak, çeşitli derecelerde Kemalizmin pür oryantalist, kaba pozitivist, Jakoben aydınlanmacı ve devlet merkezli olma vasıflarından derinden etkilenmiştir. Tanzimat'tan itibaren girilen merkezîleşme ve modernleşme süreci "ittihat ve terakki" şiarıyla Jön Türkler tarafından mütecanis bir Türk ulus-devletini sonuç verecek şekilde yönetilmiştir. Bunun için Türk ulusçuluğu fikrine dayalı millileştirme programı uzun süre "Osmanlıcılık" adıyla yürütülmüş, buna ihtiyaç kalmadığında da açık Türkçü bir söylem benimsenmiştir.

Birinci Dünya Savaşı'nda Araplar Osmanlı devletinden koparken, Ermeni meselesi tehcirle "hal" yoluna konmuş, Anadolu'nun bütünüyle Türkleşmesinin önündeki en önemli fiilî engel olan Kürt nüfusun temsilini (asimilasyonu) sağlamak için de, savaş şartları vesile kılınarak, Kürt nüfus Orta ve Batı Anadolu'da iskân edilmiştir. Millî Mücadele sürecinde Türk siyasî önderliği araçsal bir etnik çoğulcu söylem benimsemiş, en azından il bazında özerkliğin bu çoğulculuğun biçimi olacağına ilişkin anayasal ve yasal düzeyde çeşitli siyasî metinlerde beyanlara yer verilmiştir. Müslümanların halifesinin esaretten kurtarılması ve kurulacak Büyük Ermenistan ile bunun el konulan Ermeni emlakinin iadesine müncer olacağı korkusunun iteklediği Kürt "feodal" desteği, Millî Mücadele'nin başarıya ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

1924'ten itibaren Kürtlüğün popüler muhayyileden silinmesine dönük olarak atılan adımlar, Kürt din adamları ve aşiret ağalarının öncülüğünde bir dizi ayaklanmayı netice vermiştir. Burada önemle vurgulanması gereken nokta, sadece "milliyetçi" değil "medeniyetçi" karakter taşıyan Kemalist reformların, daha doğrusu mutlak muhayyel Batıcı reformların da Kürt kimliğine önemli bir tehdit teşkil ettiğidir. Nasıl Ortaçağ Avrupası'nda ruhban sınıfı bilgiye ulaşma tekeline sahip idiyse ve bu durum, toplumsal önderliğin bu sınıfın uhdesinde kalmasında önemli bir faktör olmuşsa, Kürt medreseleri de Arapça ve Farsça gibi dinî-edebî dillerin yanı sıra, Kürtçe'nin yazılıp okunduğu, dolayısıyla Kürt kimliğinin taşıyıcılığını yaptığı için medreselerin kapatılması, Kürt etnik kimliğine önemli bir darbe vurmuştur.

II. Meşrutiyet sonrasında gelişmeye başlayan ve esas itibariyle Kürtlerin *cehalet*, ekonomik geri kalmışlıktan kaynaklanan *yoksulluk* ve aşiret kimliğinin doğurduğu dar muhayyilenin tahrik ettiği ve *Şerefname*'de belirtildiği üzere "Kelime-i Tevhid" dışında hiçbir şey etrafında birleşememe olarak tezahür eden *ihtilaf*larını ortadan kaldırmaya dönük kültürel Kürt milliyetçiliği, Mütareke döneminde aktif bir siyasal milliyetçiliğe dönüşmüş, ancak ana akım Kürt milliyetçi önderliği, Osmanlı'dan ayrı bir ulus-devlet fikri yerine "özerkliği" tercih etmiştir. Kürt siyasî milliyetçiliğine geçiş, imparatorluk geleneğinden ulus-devlet modeline geçişe tekabül etmektedir. Artık çokulusluluğu referans alan "Osmanlı zımni mukavelesi" yerini, yeni kurulan ve "müttehid ve mütecanis" Türk ulusu matrisine dayalı Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçi ve mer-

keziyetçi yapısına bırakmıştır.

Osmanlı sonrası ulus-devlet düzeninde belirlenen sınırlar "millî" sınırlar olduğu için, sınır aşırı/ulus aşırı aidiyetler "millî ihanet"le eşdeğer olma riskini taşımaktaydı. Dolayısıyla, Kürt milliyetçiliği, içinde bulunduğu ulus-devletlerin siyasi sosyalleşme ortamlarına göre özgülleşirken, milliyetçiliğin kimi ortaklaştırıcı sembollerine de sahip olmayı başararak, pratikte parçalanmış ama tahayyülde kesişen bir milliyetçiliğe dönüştü.

Kürt burjuvazisinin yokluğunda, milliyetçi aydın destekli aristokratik bir etni olarak teşekkül eden Kürt milliyetçi hareketi, esas itibariyle ümmet çerçevesiyle kendisini sınırlı tutmuş, milliyetçi taleplerini "kardeşliğin" gerektirdiği "fedakârlıklara" göre biçimlendirmiştir. 1924 "yıkım yılı" ile başlayan süreçte, "salabet-i diniye ve asabiyet-i Kürdiye"ye dayalı Şeyh Said liderliğindeki ayaklanmadan sonra, Kürt milliyetçi hareketi önemli ölçüde seküler milliyetçi aydınların kontrolü altına girmiş, dolayısıyla "ümmetçi" çerçevesini kaybetmiştir.



Musa Anter, "Türkiye'nin 55 yıllık girdisinin, çıktısının yeminli, canlı bir şaidiyim, ... Sanığıyım, mahkumuyum ve davacısıyım" diyordu. Bu tarih Kürtler için bambaşka akabilir miydi sorusunun da cevabını arıyordu.

Kürt milliyetçiliğinin Kemalist milliyetçilikle paylaştığı en önemli ortak payda, ona reaktif bir ayniyet içinde gelişmesi, yani reaktif bir milliyetçilik olarak biçimlenmesidir. Bu reaktif nitelik, özellikle PKK ve Abdullah Öcalan ile daha da belirginleşecektir. Seküler Kürt milliyetçiliğinin taşıyıcısı olan Kürt entelijansiyası, Kemalist "kadro" ile aynı zihnî atmosferin ürünü olduğu için, Kürt milliyetçiliği Kemalist milliyetçilik ile önemli ölçüde benzeşen ancak pozisyonel olarak "muhalefette" olduğu için farklılaşan bir milliyetçilikti. Klasik Kemalist dönemdeki Kürt milliyetçi söylemi en az Kemalizm kadar Batılılaşma ve "medenileşme" vurgusuna sahiptir. Bu yıllarda üretilen Kürt Tarih Tezi, Türk Tarih Tezi gibi, Kürtleri insanlık tarihinin ana süjesi olarak görmekte, medeniyetin taşıyıcısı olarak değerlendirmekte, insanlığın terakkisinde büyük öneme sahip birçok keşif ve icadın Kürt kaynaklı olduğunu ileri sürmekte, Kürtlerin "Aryan" niteliğine vurgu yaparak "muasır medeniyet seviyesine ulaşmayı", Kürt milliyetciliğinin ille-i gayesi olarak görmekteydi.

Cemşid Bender ve Mehrdad Izady'de izlenebilen Kürt milliyetçi tarih anlatısına göre, Kürtler "elli bin yıllık", "yirmi bin yıllık", en azından "üç bin yıllık" tarihe sahip olan, Mezopotamya medeniyetlerini inşa eden, Aryan yani üstün Ari ırka mensup bir halktır. İnsanlığı mağaradan kurtaran: matematiği icat eden; atı evcilleştiren; matematiği, geometriyi, tekerleği, takvimi ve tıbbı icat eden Kürtlerdir. Türk Tarih Tezi nasıl İslâm peygamberini Türkleştirmekteyse, Kürt Tarih Tezi de onu İbrahim peygamber dolayımıyla Kürtleştirmektedir.

Öcalan da, Kürtlerin 20 bin yıllık tarihi olduğunu, "Aryan kültürünün kök hücresi"ni oluşturduklarını, Sümer kültürünün "baş kurucu öğesi"nin Kürtler olduğunu, antik Helen kültürü ile Kürt kültürü arasında bir ilişki bulunduğunu, Hurilerin ve Mitannilerin Kürt olduğunu ileri sürerek aynı mitik anlatıyı sürdürmektedir. (A. Öcalan, *Özgür İnsan Savunması*, s. 24-35; 108-128).

İzadi'nin dikkat çektiği Alman Aryan ırk tezinin Kürt milliyetçileri üzerindeki etkisi kayda değer bir husus olarak göze çarpmaktadır. Alman ırkçıları, semitik gördükleri Hıristiyanlığa karşı Hint dinleri ve Zerdüştlük gibi Aryan dinlerini yüceltiyorlardı. İzady'ye göre, bu sıralarda Avrupa'da yaşayan ve oradaki akımlardan etkilenmekte olan Kürt entelektüelleri, Yahudilik gibi semitik bir din olan İslâm'ı, Alman Aryan ırkçılarının Yahudilik ve Hıristiyanlığı görme biçimiyle özdeşleştirdiler (Bkz. M. İzady, *The Kurds*, s. 136). İslâm'ı Kürt olmayan "egemen aktör"le özdeşleştirme biçimindeki bu yaklaşım, Nazizmin başarısızlığa uğramasıyla ivme kaybetmiştir.

Ana akım Kürt milliyetçilerinin İslâm'dan hazzetmeme yaklaşımı, ünlü Marksist Kürt şair Cigerhun'dan başlayarak son zamanlarda veteran Kürt milliyetçisi M. Zana'nın dillendirdiği, Kürtlerin millî dininin Zerdüştlük olduğu, İslâm'ın Kürtlerde ulusal bilinci yok ederek onları Arap, Fars ve Türk kültürüne mahkûm ettiği tezlerini de içerir. "Muhafazakâr" geleneğe mensup Kürt milliyetçi önderlerinden Kadri Cemil Paşa, Zerdüştlüğü "Kürtlüğün asr-ı saadeti" olarak tebcil eder. (Kadri Cemil Paşa, *Doza Kürdistan*, s. 212-213). Öcalan da, zaman içinde inişli çıkışlı bir çizgi izlese de, Kürt milliyetçiliğinin İslâm karşıtlığına ilişkin tüm tezlerini benimser ve Sünni İslâm'ın Kürtlerin geleneksel köleleşme düzeylerini koruyan bir zamk işlevi gördüğünü söyler. (Bkz. Öcalan, *Özgür İnsan Savunması*, s. 18). M. Akyol'un da belirttiği gibi, etnik Kürt milliyetçilerinin İslâm algısı ile Zerdüştlüğü millî din olarak nitelemesi, Nihal Atsız'ın öncülük ettiği Türk ırkçı milliyetçilerinin "Türklerin millî dini Şamanizmdir" iddiasına işlevsel anlamda paraleldir. Her iki milliyetçilik de İslâm'ın Müslümanlar arasında oynadığı "birleştirici" rolün millî aidiyeti "sulandırdığı" iddiasıyla bu yola başvurmaktadır. Bu yüzden "ortalama bir İslâmcı Kürtçü, ortalama bir seküler Kürtçüden daha az şovendir." (Bk. M. Akyol, *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s. 171).

İslâm'ın Kürtlerin uluslaşma sürecini yavaşlattığı, Kürt millî duygularını "gevşettiği", esasen Kürtlerin millî dininin Zerdüştlük olduğu şeklindeki Kürt milliyetçi söylemi ile Kemalizmin ötekileştirdiği "geçmiş" içinde İslâm'a atfedilen rol de aynıdır. Kürt mitik milliyetçi anlatısına göre, Kürtçe de dünya üzerindeki en önemli dillerden biriydi; ancak devletleşememenin doğurduğu kısırlıkla maluldü. Eksik olan Kürt vatanının ve ulusunun devletiyle buluşmasıydı. Bu gerçekleştiğinde Kürt ulusu çağdaş toplumlar arasındaki yerini alacaktı. Kemalist ve Türk milliyetçiliği nasıl ulusal köken miti olarak "Ergenekon Destanı"nı milliyetçi sosyalleşmenin en önemli araçlarından biri olarak kullanmışsa, Kürt milliyetçiliği de Firdevsi'nin *Şehnamesi*'nde anlatılan Demirci Kawa'nın zalim Dehhak'a başkaldırısını Kürt ortak köken miti olarak kutsamıştır. Kısacası, Kürt milliyetçiliğinin tarih ve dil tezleri ile geçmiş ve gelecek tasavvurları, Kemalizm ile büyük ölçüde örtüşmektedir.

Bu benzerliğin PKK ve lideri Abdullah Öcalan'ın şahsında cisimleşen diğer bir yansıması da kişi/lider kültüdür. Nasıl Kemalist milliyetçi söylem, Atatürk'ü Türk ulusunun banisi ve mübdii olarak takdis ediyorsa, PKK izleyicisi Kürt milliyetçileri de Abdullah Öcalan'ı önce "önder," sonra "önderlik" ve nihayet "Kürt Güneşi" olarak aşkınlaştırmaktadır. S.

Çürükkaya, *Apo'nun Ayetleri* isimli kitabında bu kültün tahlilini yapar. "Ankara-Şam kültü, Stalin sosyalizmi ve Urfa toprak ağalığı bileşiminden oluşmuş bir tip" olarak nitelediği Öcalan'ın her türlü kurumsallaşmayı ortadan kaldırarak, Kürt ulusal mücadelesini kendi şahsına endekslediğini, bu hareketin "biji serok Apo" dışında bir gündeminin kalmadığını belirtir. PKK'nın 1995'te düzenlenen 5. kongresi ile birlikte Öcalan'ın kutsal bir varlık kazanmasıyla, ona bağlılık, parti militanlığının ve direnişin tek kaynağı ve tek hedefi olarak kabul edildi.

H. Bozarslan'ın belirttiği gibi, Öcalan'ın örgüt militanlarına yönelik konuşmalarından oluşan "Çözümlemeleri", Cumhuriyet'in resmî hikâyesi olan *Nutuk*'un Kürt versiyonu niteliğini haizdir. "Çözümlemeler", PKK'lı Kürt milliyetçileri tarafından yeni "Kürt insanı"na dönüşmenin tek teorik kaynağı ve pratik yolu olarak değerlendirildi. Öcalan, Çözümlemeler'le birlikte "Ben-millet", "ben-parti", hatta "ben-sosyalizmi" oluşturmaktaydı. Nasıl Türklük Atatürk'ün şahsında yeniden icat edilmişse, Kürtlük de Öcalan'ın şahsında ve ona nispetle yeniden üretilmekteydi. İkisinde de, "eleştirel akıl"dan çok, Bismarkçı "kanıyla fikreden akıl" asıldı. Düşünen değil irade eden dolayısıyla izleyen, mistik adanmışlığa ve lider kültüne dayalı ikame bir kutsallık her iki milliyetçiliği de karakterize etmektedir.

Kemalizmdeki lider kültünün yanı sıra PKK'da örgüt kültünün de var olduğunu görüyoruz. "Aynı gayeyi paylaşan birden fazla örgüte ihtiyaç olmadığı" gerekçesiyle CHP dışındaki, Türk Ocakları dahil, tüm örgütlerin kapatılması gibi, PKK da, kendisi dışındaki tüm Kürt örgütlerine aynı muameleyi yapmakta ve bütün Kürt hareketi üzerinde homojenleştirici ve itaat kültürünü mutlaklaştırıcı bir tahakküm uygulamaktadır.

1999 yılında yakalanmasından sonra, Öcalan'ın *Özgür İnsan Savunması* isimli kitabında ortaya koyduğu Amerikalı ekolojist anarşist Murray Bookchin'den alınma ekolojik demokrasi ve Kemalizmle barışma (Demokratik Cumhuriyet) söyleminin PKK çizgisindeki Kürt hareketine hâkim kılındığı görülmektedir. 22 Temmuz 2007 seçimlerinde AK Parti'nin Kürt oylarını kendine çekmede PKK çizgisine paralel siyaset yapan DTP ile yarışır hale gelmesi, bu partinin kimi sözcülerinin, DTP'nin bölgede laikliğin sigortası olduğu, dolayısıyla devlet içindeki "Kemalist güçlerin" müttefik olarak "bölgede" kendilerini tercih etmesi gerektiği şeklinde bazı beyanlarda bulunmalarına yol açtı. Bu anlamda DTP'nin laiklik konusundaki tutumunun ikircikli olduğu ve homojen bir nitelik arz etmese de, Kemalist aydınlanma geleneğinin DTP'deki izdüşümünün hiç de zayıf olmadığı söylenebilir.

KÜRT İSLÂMCILIĞI: "BİÇİMDE KÜRT, ÖZDE MÜSLÜMAN"

20. yüzyıl başlarında ivme kazanan ve II. Meşrutiyet'ten sonra kültürel milliyetçilik şeklinde kendisini ifade eden Kürt milliyetçi hareketi, bu dönemde esas itibariyle "muhafazakâr" bir nitelik taşır. Osmanlı devleti anayasasının devletin dinini İslâm olarak ifade eden 11. maddesi ve devlet cihazının henüz açık bir etnik nitelik kazanmamış olmasından dolayı, medrese ve aşiret liderlerinin önderliğindeki Kürt milliyetçi hareketi, siyasal çerçeve olarak "ümmet"i asıl alır. Seküler Kürt milliyetçiliği "Jön Kürtler" olarak ifade edebileceğimiz Kürt aydınları arasında filizlenmiş olmakla birlikte, henüz Kürt milliyetçi hareketinin lider kadroları içinde belirleyici bir rol kazanmış değildir.

Halk muhayyilesinde ise, aşiret aidiyeti ile Müslümanlık dışında, Kürt milliyetine aidiyet tahayyül düzeyinde bile henüz oldukça zayıftır. 19. yüzyılın sonlarına kadar, herhangi bir Kürt'ün bütün bir Kürt milleti kavramıyla düşündüğünü göstere-

cek herhangi bir karine mevcut değildir. Bir etni olarak uzun bir geçmişe sahip olan Kürtler, ancak 20. yüzyılın başlarında, o da aydınlar katında, toplumsal Kürtlük duygusunu edinebildiler. Aynı durum, Türk etnik kimliğinin popüler tahayyüldeki izdüşümü için de geçerlidir. "Türk" kelimesinin halk dilinde "Yörük, göçer" ya da "kaba saba" anlamında kullanılması gibi, bugün Kürtçe'nin en büyük lehçesini konuşan etnik grubu ifade eden "Kurmanc" kelimesi de "aşiret mensubu olmayan/serbest" Kürtleri ifade etmekteydi. Milliyetçilik sürecinde bu kavramlar anlam kaymasına uğrayarak bugünkü kullanımlarına kavuşmuşlardır.

Uzak coğrafi konumları ve içe kapalı aşiret yapısı sebebiyle, modern milliyetçilik rüzgarı, Kürt kitlelerinde hemen hiç yansıma bulmadı. Bulduğunda da, önce Osmanlılık çatısı altında kültürel bir milliyetçilik olarak çıktı. Kürt milliyetçi yazarlarından N. Kutlay'a göre de, Kürtlerin aşiretlere dayalı dağınıklığı ve İslâmiyet'in etnik sınırlarla örtüşmeyen siyasî tahayyülü, Kürt uluslaşma sürecini geciktiren bir rol oynamıştır. Kürtlerin aşiret yapısına dayalı sosyal yapısı onların aşiret üstü örgütlenmeler geliştirme, vergi, askerlik ve toplumsal fedakârlık gibi konularda mesafe kat etmelerini yavaşlattığı ya da engellediği için, Kürtlerin uluslaşma süreci gecikmiştir. (Kutlay, *Kürt Kimliği*, s. 314-15; ayrıca bkz. Kadri Cemil Paşa, *Doza Kürdistan*, s. 40-41.)

Osmanlı'dan ayrılarak bağımsız bir Kürt devleti kurma fikri ancak Sevr sürecinde, o da akim bir teşebbüs olarak gelişti. Başta Seyyid Abdulkadir ve Molla Said (Nursi) olmak üzere dönemin Kürt liderliği, Sevr'in içerdiği ayrı bir Kürdistan fikrini reddederek özerkliği tercih ettiklerini ortaya koydular. Şeyh Said ayaklanması da "Kürdi bedende İslâmi can" peşindedir ve liderlik düzeyinde müminle ateisti bir araya getiren pragmatizmine rağmen, kesinlikle seküler bir nitelik taşımaz. Kürt milliyetçi hareketinin sekülerleşmesinde, halifeliğin ilgası ve medreselerin kapatılması hayati bir öneme sahiptir. Millî Mücadele'ye verdiği stratejik destekte halifeyi kurtarma gayesinin çok önemli bir role sahip olduğu Kürt hareketi, Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Kürtçe'ye de yer veren ve literal Kürt kültürünün taşıyıcılığını yapan medreselerin kapatılmasıyla büyük bir darbe aldı. Kürt milliyetçi liderliği "medreseli" vasfını bundan sonra kaybederek "mekteplilere" teslim olacaktır.

Bunun ilk tezahürü Ağrı isyanını yöneten Hoybun örgütünde somutlaşır. Ağrı isyanıyla birlikte, Kürt milliyetçi hareketi bütünüyle seküler bir nitelik kazanır ve Kürt milliyetçi hareketinde geleneksel önderlik yerini önemli ölçüde seküler Kürt entelijansiyasına bırakır. Bu sekülarizasyonda Kürt milliyetçi aydınlarının Jön Türklerle aynı fikrî ve kültürel atmosferin ürünü olmalarının önemli bir payı vardır. Artık Şeyh Said gibi, "salabet-i İslâmiye ve asabiyet-i Kürdiye'den" söz edilmiyor, Hoybun Cemiyeti Ağrı isyanı öncesindeki bildirisinde görüldüğü gibi, "Kürt ulusu, ey Kürtler!" diyor, Kürtlerin "kahramanlık ve asaleti"ni övüyordu.

1930'lu yıllar Kürt milliyetçiliğinin İslâm'la yollarını ayırmasına şahit oldu. Kürt hareketlerinde İslâmi kavramlar değil, laik karakterli etnik motifler öne geçti. Bundan sonraki hiçbir Kürt isyanında ve PKK'da İslâmi motifler görülmedi. Kürt milliyetçileri, Müslümanlığı Kürtler ve Türkler arasında "din kardeşliği" duygusuna yol açtığı için, kendileri açısından engel olarak gördüler. "Kardeşlik" edebiyatı, Kürt milliyetçileri açısından Türklüğe asimilasyon anlamı taşımaktaydı.

İkinci Dünya Savaşı yılları ve sonrasında, "modern Kürt milliyetçiliği"nden daha açık bir şekilde söz edilebilir. Burjuva Kürt milliyetçi hareketi, feodal Kürt milliyetçi hareketinden arınmasa da, artık ağırlıkta olan burjuva-demokrat Kürt

milliyetçiliğidir. 1950'lerden sonra patronaj ilişkileriyle kendilerine siyaset içinde yeni bir nüfuz alanı açan geleneksel önderlik, milliyetçi niteliğini kaybetti. Onların yerini Kürt orta sınıflarının ve aydınlarının kurduğu daha modern Kürt örgütleri ve partileri aldı. Bunun doğal sonucu olarak, bu yeni örgütlerde "İslâmi" karakter giderek "laik" bir renge büründü." (Kutlay, *Kürt Kimliği*, s. 255).

1960'lardan itibaren Türk soluna eklemlenen Kürt milliyetçiliği, ancak '90'lı yıllarda, belli oranlarda, İslâmcı evrensellik söyleminden, özellikle "antiemperyalizm" dolayımıyla etkilenmeye, dahası "halk İslâmı"na da siyasî karşılıklar oluşturmaya başladı. "Kürt İslâmcılığı" diyebileceğimiz olgu ilk defa bu dönemde belirginlik kazanmaya başladı. Kürt İslâmcıları ya da İslâmcı Kürtler için İslâm da Kürtlük de asıl kimliklerdir. "İslâm ve Kürdlük ruh ile bedenimiz gibidir. Ne ruhsuz ne de bedensiz kalmaya niyetimiz yoktur." Türk-İslâm sentezine benzer bir Kürt-İslâm sentezidir bu. Kürt İslâmcılığının bu sentezci karakteri aslında Şeyh Saidci kartezyen anlayışın (salabet-i diniye ve asabiyet-i Kürdiye) bir tezahürüdür ve Kürtçü İslâmcılığa kapı aralamaktadır.

Bu süreçte, dikey olarak ayrı bir ulus-devlet öngörmeyen ama II. Meşrutiyet'in kültürel Kürt milliyetçiliğine benzer şekilde, Kürtlüğün gösterenlerini veri alan diğer yaklaşım (Said Nursi'nin İslâm milleti anlayışı), Kürt halk İslâmı ile Kürtçü olmayan Kürt dindar eliti içinde boy verdi. Bu yaklaşımın yumuşak karnı, İslâm adına Kürt kimliğinin Türklüğe temsilini mümkün kılan yorumlara açık olmasıdır. Said Nursi, II. Meşrutiyet sonrası İslâmcı ve Kürt hareketlerinin önemli simalarından biridir. Nursi'nin günümüzdeki takipçilerinin çoğu, Kemalizmin radikal laikliğiyle ne kadar kavgalı ise, aynı oranda onun "devletin ve milletin bölünmez bütünlüğü" ilkesine sadık olmuştur ve bu yüzden de Nursi'nin II. Meşrutiyet sonrasındaki Kürt hareketiyle ilişkisini yok sayarken, O'nun İslâm kardeşliği tezinin ve "müspet milliyet" anlayışının, Türklüğe asimilasyonun diğer adı olarak anlaşılmasına reel bir itirazda bulun(a)mamışlardır. Bununla birlikte, henüz bebeklik çağındaki Kürt İslâmcılığı içinde bir önder-düşünür olarak Said Nursi önemli bir konuma sahip bulunmaktadır.

Kürt İslâmcılığının yeni yetmeliği de üzerinde durulması gereken bir husustur. İslâm'ın Kürt popüler kimlik tanımındaki verili yerinden bağımsız olarak, ilk bakışta, İslâm'ın diğer Ortadoğu toplumlarından farklı olarak Kürt hareketlerinde sınırlı bir etkinliğe sahip olduğu, Cezayir'deki FIS, Filistin'deki HAMAS ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler benzeri örgütlenmelerin, Kürtler arasında boy vermediği (Kutlay, *Kürt Kimliği*, s. 246) ileri sürülebilir. Ancak '90'larda ortaya çıkan ve Hizbullah'ın devlet tarafından "enterne edilmesinden" sonra hız kazanan Kürt İslâmı'nın sivil toplum ayağı, süreç içinde kendi HAMAS'ını üreterek, kendisini Türkiye Kürtlerinin FKÖ'sü konumunda gören DTP/PKK'ya ya da AK Parti'ye farklı bir kulvarda rakip olabilir. Ancak bu, büyük ölçüde Kürt İslâmcılığının Türkiye İslâmcılığından ayrışmasını netice verecek bir makasın oluşmasıyla ve Kürt milliyetçi hareketiyle ilişkisinin bir çatışma ilişkisi halini almasıyla mümkündür.

Ulus-devlet matrisi içinde "Kürtlüğün" bir "sorun" olarak kuruluşu, Türkiye'deki İslâmcı hareketin fikir önderleri ile Kürt İslâmcıları arasında önemli bir ayrışma odağı olmuştur. İslâmcı yazarların bir kısmı, I. Faruki'nin *İslâm Atlası*'nda olduğu gibi, Kürtleri İslâm tarihinde yok sayarken, özellikle İ. Özel'in "küffara karşı cihad eden Müslümanı" Türk olarak tanımlayıp İslâm'ı etnik bir kimlikle ambalajlaması, "Müslümanlık okyanusunu Türklük testisine doldurması", önemli bir kırılmaya yol açmıştır.

İslâmcı yazarlara göre Kürt sorunu, Ba-

tılılaşma hareketleri ile İslâm dünyasına sirayet eden ve İslâm ümmetini bölen milliyetçilik ideolojisinden kaynaklanmaktadır. Bundan sadece Kürtler değil tüm Müslümanlar mağdur olmuştur. Yüzyıllardır İslâm ümmetinin bir parçası olmuş olan Kürtlerin İslâmi kimliklerini bir tarafa bırakarak milliyetçi ideolojilere meyletmesi ve kendini dinî değil etnik kimliği üzerinden ifade etmesi İslâm ümmetini bölerek emperyalistlere hizmet eder. Bunun anlamı, bir tür "kol kırılsın yen içinde kalsın" anlayışıdır ve siyasî düzeyde tanımlanmış grup hakları yaklaşımını kategorik olarak reddederken, kültürel haklar meselesini kolektif değil bireysel düzeyde tanımlamaya eğilimlidir. Reel politik durumu veri alan bu yaklaşım tarihî hafızayı ve etik kaygıları önemsemeden, verili durumu çıkış noktası olarak almaktadır.

İslâmcı Kürtlere göre ise, Kürtlerin mücadeleleri ve dile getirdikleri düşüncelerle 19. yüzyılda İslâm dünyasında gelişen milliyetçi hareketler arasında paralellikler kurmak çok da doğru değildir. Kürtler 19. yüzyıl milliyetçiliğinin Ortadoğu'da meydana getirdiği ve kendilerini dört ulus-devlete dağıtan sisteme itiraz etmektedir. Kürt olmayan İslâmcılara göre, Kürt sorununun kaynağı, 19. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan Kürt milliyetçiliğidir. Kürtlerin yaşadıkları sorunlar karşısında geliştirdikleri mücadele pratikleri milliyetçilik olarak adlandırılır ve milliyetçilikle malul olmak Müslüman Türklerin İslâm'ı iltizamına zarar vermezken, Müslüman olan Kürtlerin milliyetçiliği "zararlı bir milliyetçilik" olarak kabul edilir. Kürtlerin sorunlarını etnik kimlikleri üzerinden ifade etmelerinin, onları İslâmi kimliklerinden uzaklaştırdığı varsayımı, milliyetçiliği Kürtler için yasak, Türkler içinse caiz, hatta "müstehap" olarak görmektedir.

Kürt İslâmcılarına göre, Kürt kimliği, referansını Müslümanlıktan alır. Bu yüzden ötekiler için zulüm üreten milliyetçi yaklaşımlar değil, ümmet anlayışı, ulusçuluğun ürettiği sorunları çözebilecek anahtar kavramdır. Müslüman birey için, aslolan etnik kimlik değildir. Ancak, ana dillerin hayatın her alanında kullanılabilmesi tabii bir haktır. Kürt sorunu ulusçu anlayışın bir sonucudur; bir "sorun" olarak ortaya çıkışının İslâm'la bir ilişkisi yoktur. Bu yüzden Kürt İslâmcıları, Kürt milliyetçilerinin Kürt kimliğinin geç gelişmesinde İslâm'ın olumsuz bir rol oynadığı ve Kürtlerin İslâmiyet sebebiyle geri kaldığı şeklindeki tezlerini kabul etmez ve Kürt feodal önderliğindeki dinî boyut ile Kürt dilinin ve geleneklerinin yaşatılmasında Kürt medreselerinin rolüne dikkat çekerler.

Kürt İslâmcı yaklaşıma göre,"Kürt davasına İslâm adına sahip çıkılmalıdır. Bu her Müslüman'a farzdır. Müslüman önderler bunu yapmadığı için, bu boşluk, davaya sahip çıkan seküler önderlik tarafından doldurulmuştur." (Mele Yusuf, *Puşi ve Sarık*, s. 156-158). "Gelecek, İslâm'a hürmetkâr, geleneğe saygılı ve Kürtlük aidiyeti güçlü olan bir yapıdadır" (Sıtkı Zılan, *Puşi ve Sarık*, s. 139).

Kürt İslâmi hareketinin önemli problemlerinden biri de kendisini İslâm'la tanımlamayan (Yezidi vb.) Kürtler ile Alevi Kürtleri, Kürt-İslâm şemsiyesinin içine alamamasıdır. Nitekim, tarihî olarak Şeyh Said İsyanı'nda Varto Alevilerinin hükümet kuvvetleri yanında yer alması, Seyyid Rıza hareketine ise Sünni Kürt aşiretlerinin destek vermeyişi, Kürt kimliğinin içerdiği inanç temelli iç-etnik aidiyetlerin Kürtlük eksenli tüm hareketler için çok ciddi bir problem alanı olduğunu göstermektedir. Aynı şey, dile dayalı bölünmeler söz konusu olduğunda, Kürt milliyetçi hareketi için de geçerlidir.

İslâmi hareket ile Kürt hareketi pek çok konuda ortak özellikler göstermektedir. Demokratik Cumhuriyet döneminde 1960 sonrasında ortaya çıkan ve sürekli olarak legalite problemi yaşayan bu iki si-



Kemalizmin uzun yıllar boyunca yok saydığı Kürt kimliğinin tanınmasında, son 30 yılda yaşananlar belirleyici oldu. Kürtlerin yaşadığı bölgelerde dinin toplumsal rolü kimi zaman etnik kimlikten daha belirleyici oldu. Esir düşen askerlerin geri getirilmesi için siyasal İslâmcı aktörlerin devreye girmesi bunun bir yansımasıydı. Oysa resmî düzeyde Kürt kimliğinin ve siyasal İslâmın meşruiyeti tartışmalıydı.

yasî hareketin kamusal meşruiyetini, Kemalist devlet cihazı reddetmekte ve sürekli bir kriminalize etme ameliyesine tâbi tutmaktadır. Bu bakımdan Kürt İslâmcılığı her iki niteliğiyle de sistem dışı görünmekle birlikte, ironik olarak durum böyle değildir. Akyol'un da belirttiği gibi, seküler Kürt milliyetçiliği Türklüğü ötekileştirirken, Kürt İslâmcıları için bu inanç düzleminde mümkün olmayan bir şeydir. (M. Akyol, *Kürt Sorununu Düşünmek*, s. 172). İkisi de "modern" kimliklere yaslanan bu hareketlerden biri şiddetle buyurken, diğeri şiddetin bir araç olarak "meşruiyetiyle" "peşin" olarak hesaplaşmak zorundadır. Kürt milliyetçi hareketinin mücadelesi, kendi diliyle, bir "ulusal kurtuluş mücadelesi" iken, Kürt İslâmcılığı ve genel olarak İslâmcılık "İslâmi uyanışı" öncelemektedir. Çıkış kaynakları, ilhamları ve gelecek tasavvurları birbiriyle örtüşmeyen bu hareketler, "Kürt sorunu" özelinde muhalif karakterlerini sürdürürken, tarihsel anlamda ilk defa birbirlerine karşı da rakip bir pozisyon edinmiş durumdadır.

DTP ve Kürt milliyetçi siyaseti kendi tabanı dışında kalan ve İslâmi kimliği Kürt kimliğinin üstünde tutan kesimlere oldukça yabancıdır. PKK ve Öcalan'ın din karşıtı tutumları, İslâmi kimlikli kesimi PKK ve onun siyasi uzantılarından uzak tutmaktadır. DTP, Kürt sorunu ile ilgili söylemini radikal ve ütopik bulan İslâmi kesimlerden destek alamamaktadır. Bu yüzden Kürt kimliğini kabullenen, halk İslâmı'nın inanç ve değerlerine uzak olmayan somut adımlar atmakta zorlansa da, Kürt sorununun "çözümünden" yana görünen AK Parti, Kürtlerden önemli destek almaktadır.

"Kürtlerin tarihteki en büyük hatasının Müslüman olmak" olduğunu ileri süren PKK'nın, süreç içerisinde bir gerçeklik olarak "İslâmiyetin antiemperyalist rolünü" kabullenmesi, Yurtsever İmamlar Birliği gibi örgütlenmeler oluşturması (Türkiye Hizbullah'ının ilk kaynağı bu örgüt-

tür) ve DTP'nin Kemalist laiklik anlayışını çağrıştıran bazı vurguları ile AK Parti'nin Kürt oylarını alma konusunda bu partiyle yarışması seküler Kürt milliyetçi hareketi ile Kürt İslâmcılığı arasındaki makası artırmıştır. Ramazan'da iftar çadırları açma, dinî taziye geleneklerine katılma vb. halkın dinî gelenekleriyle yakınlaşma adımlarına rağmen, bu iki hareket arasındaki siyasî rekabet, sivil toplum örgütleri düzeyinde somutlaşmış ve şimdilik AK Parti'ye siyasî desteğin artmasında önemli bir role sahip olmuş görünmektedir.

KÜRT SOLCULUĞU: *"BİÇİMDE MİLLİYETÇİ, ÖZDE SOSYALİST" VS. "SÖYLEMDE SOL, ÖZDE KÜRT"*

Türkiye Cumhuriyeti'nin "etnik homojenliğe" dayalı bir ulus-devlet olarak tarih sahnesine çıkışı, çokuluslu imparatorluk çerçevesinden farklı olarak, "Kürt varlığı"nın bir soruna dönüşmesine yol açtı. Bu sorun, tek partili dönemde, "feodal, premodern" Kürt önderliğinin modern Türkiye'ye tepkisi olarak belirirken, sorunun '60'lı yıllardan itibaren taşıyıcılığını, ağırlıklı olarak sol hareket içindeki Kürt entelijansiyası yapmıştır. Kürtlüğe dayalı siyaset olarak Kürt siyaseti daha çok sol siyaset içinden hayat bulmuştur; çünkü İslâmi ya da sağ siyaseti savunup da Kürtlüğe dayalı siyaset yapan bir parti/hareket olmamıştır. Türkiye'de 1925-1938 arasında iskân ve bastırmaya dayalı devlet politikaları karşısında kamusal profilini yitiren Kürt millî hareketi, 1960'larda kısmen eski, kısmen de Türk sol hareketiyle bağlantılı dar bir aydın çevrede yeniden uç verdi. 1967 Doğu mitingleri, Devrimci Doğu Kültür Ocakları(DDKO) ve 12 Mart Duruşmalarıyla somutlaşan Kürt renkli siyasî dalga, 1970'lere yansıyan birikimi oluşturdu.

Henüz tecrübe ve "yaş" olarak çok genç olan ve siyasî deneyimden yoksun Kürt hareketi, 1960'larda iki ana gelişmeden etkilendi: Bunlardan biri Türkiye İşçi Partisi'nde cisimleşen soldaki canlanış, öteki ise Irak Kürdistanı'nda yeniden canlanan ulusal kurtuluş hareketi idi. Türkiye'deki Kürt hareketinin bir kesimi, meseleye yalnızca millî mesele olarak yaklaşırken, diğer kesim işçi sınıfının bakış açısını esas aldı. Böylece bu dönemde Kürt hareketinde ilk defa "milliyetçiler" (sosyalist görüş taşımayan yurtseverler) ve "sosyalistler" diye nitelenen bir ayrışma belirdi.

Bu dönemde Kürt hareketinin önder kadrosu iki kanattan oluşmaktaydı: Birinci kanat Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi liderlik profilini devam ettiren "muhafazakâr kanat"; diğeri ise modern Kürt entelijansiyasına dayalı feodalite karşıtı Marksist kanat. Muhafazakâr kanat, Türkiye Kürdistanı Demokrat Partisi ile öne çıkmakta ve özerklik veya tam bağımsızlık çizgisinde salınmaktaydı. Türkiye İşçi Partisi ve Devrimci Doğu Kültür Ocakları etrafında cisimleşen Kürt hareketinin sol kanadı ise, kültürel haklar ile sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri öne çıkarmaktaydı.

'60'lardan itibaren TİP içinde gelişen sol Kürt milliyetçiliği, siyasî hakları merkeze alan Barzani çizgisindeki muhafazakâr Kürt milliyetçiliğinden farklı olarak kendisini kültürel haklara odakladı. Bruinessen'in de belirttiği gibi, 1970'li yıllarda Kürt bölgelerinden Batı'ya doğru gerçekleşen göç, Kürt milliyetçi hareketini etkileyen en önemli unsurlardan biri olarak gözükmektedir. Okumak ve çalışmak için şehirlere gelen Kürtlerin "farklı olan"la doğrudan iletişime geçmesi Kürtlük bilincinin derinleşmesine yol açtı. Bunun Kürt çoğunluklu bölgelere "geri yansımaları" ve Ecevit'in öncülük ettiği "ortanın sol"u dalgasının somut sonuçlar üretmemesi milliyetçi Kürt örgütlerinin savunduğu "Türkiye'nin vermeyi reddettiğini Kürtlerin almak zorunda olduğu" yaklaşımını güçlendirdi.

1970'lerin ortalarına gelindiğinde "Kürt yüzlü siyasî dalga" bir yol ayırımıyla karşılaştı. Irak'taki Kürt millî hareketinin uğradığı ağır yenilginin ve Türk solunun etkisinden sıyrılmanın getirdiği arayış süreci, sömürgecilik, ayrı örgütlenme, millî hareketin programı ve mücadele tarzı gibi konuların tartışıldığı oldukça hareketli bir ortam doğurdu. '70'lerde Kürt solu, Türk solu karşısında hayal kırıklığı yaşadı. Türk solu, esas itibariyle, Kürtlerin kültürel tahakküm altında bulunduğunu, batının doğu karşısında kayırıldığını ve doğunun ekonomik olarak sömürüldüğünü kabul ediyordu. Önerdiği çözüm, proleterya önderliğinde gerçekleşecek sosyalist bir devrimdi. Sol hareketin, Lenin'in ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı doktrinini kabul etmesi, klasik "biçimde milliyetçi, özde sosyalist" olmanın sınırlarını aşmamaktaydı. Dolayısıyla Kürt solunun ulusal önceliği, Türk solunun proleter devrim önceliğiyle örtüşmemekteydi. Kürt örgütlerinin tamamı Marksist-Leninist çizgilerini korurken Kürt ulusal hakları söylemini öne çıkarmaktaydı. İslâmi akımın 1950'lerden itibaren milliyetçi şemsiyeyi legalleşme ve siyasî meşruiyet vesilesi olarak kullanması ve süreç içinde bağımsız bir çizgiye doğru evrilmesi gibi, Kürt milliyetçi hareketi de solu kendisi için bir döl yatağı olarak kullanmış, daha sonra bağımsız bir çizgiye sahip olarak evrilmiştir.

Bozarslan'ın belirttiği gibi, sol söylem Kürt ulusal taleplerine "ulusların kendi kaderini tayin hakkı" çerçevesinde ideolojik bir meşruiyet sağlamakta, sosyal ve millî olanı harmanlamaktaydı. Ulusal talep ve arayışlardan vazgeçmeden sol hareket içinde yer almak, "kendi kalarak evrensele uzanmak", Kürt milliyetçi hareketine millî kalarak "sosyalleşme" imkânı sağlamaktaydı. (Bk. Bozarslan, *Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi*, s. 855).

TİP'in 29 Ekim 1970'teki 4. kongresinde Kürt halkının ulusal haklarının tanınması gereğini kabul etmesi ancak 12 Mart 1971'den sonra hakkında açılan kapatma davasında bu tezlerinden vazgeçmesi, 1974 affı sonrasında, Kürt solunun Türk solundan ayrı bir örgütlenme biçimini tercih etmesine ve "uluslararası sömürge Kürdistan" teziyle ortaya çıkmasına yol açtı. Ezen ulus milliyetçiliği "gerici" olarak damgalanırken, ezilen ulus milliyetçiliği "ilerici" bir anlayış olarak alkışlanıyordu. "Ezen ulus milliyetçiliği ile ezilen ulus milliyetçiliğini aynı kefeye koymak, sonuç olarak ezen ulus hâkim sınıflarına hizmet etmektir. Bu bakımdan gerici bir tavırdır" (Rızgarî, 21 Mart 1976).

1960-70 döneminde TİP gibi ulusal sosyalist örgütler içinde yer alan Kürtler dışındaki "Kürtçü" hareketler, ayrılıkçı ve pan-Kürdist nitelik taşıyordu. 1970'li yıllarda Türk solunun şiddete devrimci bir araç olarak yönelmesi, Kürt solunun radikalleşmesine ve şiddeti politik bir araç olarak benimsemesine yol açtı. Şiddet çizgisi PKK hareketi ile yoğunlaştı ve 1980'lerin ortalarında Kürt hareketinin şiddete dayalı olarak siyasallaşması ve kitleselleşmesi sonucunu doğurdu. 1990'lardan günümüze uzanan zaman aralığında, sol hareket hem Türkiye'de hem Ortadoğu'da oldukça marjinalleşerek hem fikrî hem de kitlesel düzeyde büyük güç kaybına uğradı; buna paralel olarak Kürt hareketinin "sol" niteliği de zayıflarken, milliyetçi talepler ve demokrasi ihtiyacı hâkim nitelikler haline geldi. Kürt hareketinin baskın milliyetçi karakteri, aynı şekilde Türk solunda da Türk milliyetçiliğinin güçlenmesi, Kürt solu ve Türkiye solu arasında 1970'lerde filizlenen kopuşu pekiştirmiştir.

Kürt solu, "azgelişmiş ülkelerin" sol hareketleriyle ortak bir kaderi paylaştı. 1960'larda "sosyal mücadele" olarak anlaşılan sol, önce bir ideoloji olarak sola dönüştü. Mücadelenin "her şeyi" "tek şey"leştiren ve hiyerarşik hale getiren Leninist-Stalinist bir omurgaya göre biçim-

lenmesi, Kürt solunu anakronikleştirdi. Irak'ta olduğu gibi, bazı Kürt partileri "sosyal-demokratlaşma" yoluyla bunu aşmaya çalışırken, Kürt solunun en radikal ucunda duran PKK ise, çözümü lider ve örgüt kültünde aradı.

Türkiye solunun ana gövdesi zamanla Kemalizmle güçlü bir şekilde eklemlenirken, Kürt solu Kemalizme radikal eleştiriler yöneltmeye devam etti. Bununla birlikte PKK, Kemalizmin "tek ülke, tek lider" şiarını başarıyla modelledi. Kemalizm dışındaki en belirleyici ayrım noktasını oluşturan "sömürgecilik" tezi ise, herhangi bir teorik bir açılımı mümkün kılamadı. Bugünkü Kürt hareketleri daha çok kendine has olana odaklanmış olup, bütünüyle marjinalleşen Türkiye, Irak, Suriye ve İran solları ile çok zayıf olarak ilişkilenmektedir. Kürt hareketlerinin içe doğru ulusalcı bir yoğunlaşma yaşamalarında, çevre ülkelerde sol hareketlerin etkisini yitirmiş olması da önemli bir faktördür. (Bozarslan, "Türkiye'de Kürt Sol Hareketi", s. 1200-1201).

1980 sonrası Kürt sol hareketi içinde PKK'ya özel bir önem atfetmek gerekir. Öcalan'ın ifadesiyle, TKHP-C'nin devamı olarak ortaya çıkan PKK'nın ideolojisi, Marksizm-Leninizmin yanı sıra Maoculuğu da içeriyordu. '70'lerin sonunda, PKK'yı Dev-Genç ve Dev-Yol gibi örgütlerden ayıran özellik de buydu. Öcalan'ın sonradan terk edeceği "sömürge tezi" yani Türkiye'nin sömürgeci olduğu iddiası ve buna karşı "devrimci, sosyalist bir Kürdistan" kurma ideolojisi PKK'nın özünü oluşturur. Bu ideolojik yapısıyla, Irak ya da İran'da faaliyet gösteren diğer ayrılıkçı Kürt örgütlerinden ayrılan PKK, 1970'lerdeki anarşi ve terör döneminde ortaya çıkan, çoğu şiddet yanlısı radikal solcu Türk örgütlerinin arasından doğmuş, Kürtlerin en az asimile olmuş kesimlerine dayanan Irak-İran Kürt hareketlerinin aksine, Ankara'daki asimile olmuş Kürt öğrencilerinin arasından çıkmıştır.

PKK'nın bu modern yapısı, aşiret yapısının günümüzde Kürt milliyetçiliğinin kaynağı olma vasfını yitirdiğini göstermektedir. Bilakis, aşiret yapıları PKK'nın bütünüyle modern çizgisinin önündeki engellerden biridir.

Marksist-Stalinist bir örgüt olan ve Stalin'in ulusçuluğa ilişkin çözümlemelerini esas alan PKK 5. Kongresi'ne sunulan "Politik Rapor"la birlikte, 1995 yılında, Batı ile olan ilişkilerini geliştirebilmek için, Marksist-Leninist olmadığını ilan etti. PKK bu dönüşümü, "reel sosyalizmin" ağırlıklarını atma, özgür gelişmeye dayalı bir insanlık hareketine dönüşme" olarak açıkladı. Bu yeni kimliğiyle PKK, daha önce muhafazakâr Kürt milliyetçi hareketine yönelttiği "ilkel milliyetçiliğin" baskın olduğu bir örgüt haline geldi. Bayraklardan orak-çekiç atıldı, genel sekreter yerine genel başkanlık konuldu. Öcalan PKK'nın bu yeni profiline uygun bir tutum sergilemeye başladı. Reel sosyalizm pratiğiyle milliyetçilik arasında giderek büyüyen çelişki, milliyetçilik lehine çözülmüş, Kürt milliyetçiliğine evrensel bir dil sağlayan sosyalizm, içi boş bir retoriğe dönüşmüştür.

Bu sonucu doğuran önemli unsurlardan biri, Kürt ulusal hareketinin öncülüğünün orta ve küçük-burjuvaziye geçmesidir. Sınıf kimliğinin göz ardı edilmesine paralel olarak "Kürtler", "Kürt toplumu" ve "Kürt kimliği" PKK'nın siyasî terminolojisine hâkim olmuştur. PKK'nın örgütlediği kitle eylemlerinde öne çıkan sloganlar da bunun göstergesidir: "Vur gerilla vur Kürdistan'ı kur!", "Dünyaya barış, Türkiye'ye demokrasi, Kürdistan'a otonomi", "Ortadoğu'ya istikrar, Türkiye'ye demokrasi, Kürdistan'a federasyon."

Bozarslan'a göre, PKK'nın milliyetçi söylemi şiddeti ve fedakârlığı yüceltmektedir. Bir model olarak Ortadoğu'daki hâkim ve otoriter rejimlerin milliyetçiliği, bu bağlamda Kemalizmin ve Baas milliyetçiliklerinin sunduğu uluslaşma model-

leri ve bunların pratiğe aktarılma araç ve biçimleri, PKK'nın öncülüğünü yaptığı milliyetçi söylemin en önemli beslenme kaynağıdır. Kemalizmin "Millî Mücadele-si"ni "yeni Türk adamı"nın oluşturulması çalışmalarının izlemesi gibi, PKK için de amaç sadece Kürt "millî kurtuluşu" değildi. Silahlı mücadeleyi yeni bir Kürt kişiliği oluşturmanın aracı olarak gören PKK, bir anlamda savaşa insan ırkının arınması fonksiyonunu yükleyen nekrofil ırkçılar gibi, silahlı mücadeleyi yeni Kürt adamının oluşturulma süreci olarak yüceltmekteydi. Marksizm-Leninizmin "ezilen ulus milliyetçiliği" adı altında milliyetçiliği meşrulaştıran evrensel bir söylem olarak PKK söylemindeki rolü 1990'ların ortalarına kadar devam ederken, şiddetin fetişleştirilmesi ve yeni Kürt kimliği ve tarihi için en önemli referans kaynağı haline getirilerek, lider ve örgüt kültünün mutlaklaştırılma aracı olarak kullanılması, PKK'yı, liderlik ve karizmayı birbirine ikiz kılarak diğer Kürt hareketlerinden çok Tamil Kaplanları ya da Aydınlık Yol gibi örgütlerle benzer kılmaktadır (Bk. Bozarslan, "Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi," s. 862-864).

Öcalan savunmasında, ayrı devlet kurma ya da federasyon tezlerinin bugün için anlamını yitirdiğini söyleyerek, Kürt solunu ve PKK dışı Kürt milliyetçi hareketini sloganik düşünmekle eleştirmiştir. Yaşayarak öğrendiklerinin sonucunda, ulusların kendi kaderini tayin hakkının geçerliliğini yitirdiğini, bilimsel-teknolojik gelişmenin ulus-devlet anlayışını çözdüğünü, aynı sınırlar dahilinde demokrasiyi geliştirerek, sınırlara dokunmadan yani tek ülke şiarını kabul ederek bir çözüm geliştirmenin mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Öcalan'a göre, dil ve kültürel haklardan ibaret bir demokratik cumhuriyet, Kürtler için yeterli ve tek gerçekçi taleptir (Öcalan, *Özgür İnsan Savunması*).

Silahlı mücadeleyi reddeden PKK dışındaki Kürtçü gruplar, etnik milliyetçilikte PKK'dan daha radikal bir yaklaşıma sahiptir. Bunda şiddete dayalı pratiğin öğrettiği "gerçekçiliğin" payı göz ardı edilemez. "Hür maviliğin son haddine kadar" "hayallerin peşinde koşmayı" idealleştiren şiddet dışı kalmayı başarmış Kürt grupları, Öcalan'ın yeni yaklaşımını Kürt davasına ihanetle eşdeğer olarak görmektedir. Federasyoncular adı altında oluşan grup (Hak-Par) ile "geleneksel önderlik" profilinin temsilcileri Abdulmelik Fırat ve Şerafettin Elçi bu yaklaşımı benimsemektedir.

SONUÇ

Kürt milliyetçi düşüncesi, "kendi kalma" niteliği son derece güçlü olan, eklemlendiği büyük anlatıları kendine tâbi kılan, etnik niteliği ile sol düşünceyi ikincilleştiren, seküler niteliğiyle İslâmî tasavvuru araçsallaştıran, bu nitelikleriyle düşman ikizi Kemalist milliyetçiliği temessül eden, bu yüzden evrensele açılımı "azınlık milliyetçiliklerinin" teleolojik gerekleriyle sınırlı kalan bir milliyetçiliktir. Bu özellikleri, Türkiye'deki Kürt hareketinin serencamında gözlemek mümkündür. Bulunduğu siyasî coğrafya ile ilişkisi açısından Kürt milliyetçi hareketi İslâm'dan beslendiğinde birlikçi, soldan beslendiğinde ayrılıkçı bir ivmeye sahip olmuştur/olmaktadır. Kürt solculuğu, Kürt milliyetçiliğinin türevi olarak ortaya çıkarken, Kürt İslâmcılığının Şeyh Saidci damarı Kürtçü İslâmcılığa (Kürt İslâm sentezi) savrulmuştur.

Kürtlerin yaşadığı coğrafyalarda ulus-devletlerin doğuşu ve bu ulus-devletlerin ulus ve devlet inşasına yönelik politikaları, Kürt milliyetçiliğinin doğuşunu tetikleyen ve Kürt "sorunu"na kaynaklık eden en önemli unsurlardan biridir. Bu bakımdan Kemalist etnik yönetim stratejilerinin Kürt milliyetçi zihninin teşekkülünde ve özellikle şiddete yöneliminde önemli etkileri olduğu ileri sürülebilir. Kemalist anlayışın, Kürt kimliğini gerilikle özdeşleştir-

mesi, medenileştirici bir misyonla donanarak Batılılaştırılmış Türk kimliğini ilerlemenin sembolü olarak sunması, Kürt kimliğini kriminalize eden ve Kürt kökenli sade insanların günlük hayatına dil, müzik ve kıyafet yasakları olarak doğrudan yansıyan, iskân politikalarıyla ve askeri operasyonlarla derinleşen bastırma politikaları, Kürt milliyetçi tasavvuruna arız olan aciliyet sendromu ve şiddet fetişizmini açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır.

Kürt milliyetçi hareketinin devlet ve geniş toplum nezdinde yaşadığı legalite ve meşruiyet probleminin yol açtığı ve milliyetçi hamiyetin sürüklediği iktidarı sınırlayıcı kontrol ve denge mekanizmalarının eksikliği, bu hareketin kendisini "hemen, şimdi sonuca" kilitlemesine, bunun için de şiddete yönelmesine yol açmıştır. İrrasyonel şiddetin sınırlılıklarının "büyük bir insani paha" ile de olsa görülmesi ise "tavizkâr" bir uzlaşmacılığı teşvik etmiştir. 1999 sonrası Kürt hareketi içinde ortaya çıkan PKK "pragmatizmi" ile şiddeti bir araç olarak tercih etmeyen Kürt hareketlerinin taleplerindeki "sınır tanımaz" keskinlik bu bakımdan anlamlıdır. DTP'nin yüzde 5'e kilitlenmiş, etno-seküler parokiyalizme dayalı siyasal konumu, Kürt milliyetçi tahayyülü ve hareketinin legalite, meşruiyet ve şiddet sarmalındaki patinajının bir neticesidir. Kürt hareketlerinin sürekli dış güçlere yaslanma ihtiyacını hissetmesi ama hiçbiriyle güven ilişkisi geliştirememesi de, Kürt milliyetçiliği hareketinin bu bağlamda zikredilmesi gereken tarihî miraslarından biridir.

Kürt siyasal zihniyetinin iç çelişkilerin yoğunluğuna dayalı teşekkülünde, Kürt toplumu içinde din/mezhep ve dile dayalı iç-etnik cemaatlerin (Türkiye'de Zazalar ve Kurmanclar, Aleviler ve Sünniler, Yezidiler gibi) varlığı da, göz ardı edilemeyecek önemli bir faktördür. HEP'ten DTP'ye uzanan siyasal Kürt geleneğinde Sünni Kurmancların, Millî Görüş hareketinde özellikle Sünni Zazaların ve TİKKO ve DHKP-C'de olduğu gibi radikal sol akımlar içinde Alevi Kürtlerin ağırlıklı olarak yer alması, Cumhuriyet dönemindeki Kürt hareketlerinde Sünni-Alevi ayrışmasının kritik bir rol oynaması, Kürt siyasal zihniyetinin parçalanmışlığını kalıcılaştırmaktadır. Bu iç çelişkilerin şiddet ve bastırma ile ortadan kaldırılması mümkün değildir. Bu yüzden Kürt siyasal zihniyetinin demokratikleşmesi, kendi içindeki yapısal çelişkilerin barışçıl çözümü açısından da büyük önem taşımaktadır.

Kürt kimliğinin bu çok katmanlı niteliği, homojen ve tekil bir Kürt kimliğinin kurulamayacağını, dolayısıyla Kürt kimliğinin etnik milliyetçi sosyalleşmesinin demokratik düşünceyle eklemlenmeden kendisini "şiddet" fetişizminden kurtaramayacağı söylenebilir. İç içe geçmiş kimlik unsurlarının birbiriyle barışçıl bir atmosfer içinde karşı karşıya gelmesi, bu bileşenlerin varlığını sürdurebilmesini mümkün kılacaktır. Kürt siyasal zihniyetinin reaktiflik ve aciliyet sendromlarından azade olarak, İslâm ve sol gibi evrensel anlatılarla daha sahici bir ilişki kurabilmesinin yolunun da bu olduğunu düşünüyorum. ❐

Orhan Kotan

RECEP MARAŞLI

Orhan Kotan yakın dönem Kürdistan Ulusal mücadelesinin en renkli politik simalarından biriydi. Bir politik teorisyen, bir şair ve bir mücadele adamı olarak '70 sonrası kuşaklar üzerinde derin izler bıraktı.

1944 yılında Ankara'da dünyaya gelen Orhan Kotan, dar gelirli bir memur ailesinin ikinci çocuğuydu. Malazgirt Kaymakamlığı'nda tahrirat kâtipliği yapan baba Celal Kotan, Kürdistan'ın birçok yerinde kolları bulunan Kotan aşiretine mensup yurtsever ve milliyetçi geleneklere sahip bir Kürt aileden gelmektedir. 49'lar davasında yargılanarak hüküm giyen Emin Kotan[1] bunlardan biri. Anne Fatma Huriye Hanım ise Çorum İskilipli bir Türk aileye [Çay] mensup. '70'li yıllardan itibaren de Kotan kardeşlerin hemen hepsi aileleriyle birlikte politik fırtınaların ortasında "Kürtçü-komünist!" damgası yemiş olarak birçok zorluklar çektikler, yargılama, işkence, cezaevi ve mülteci yaşamla karşılaştılar.

İlk ve orta öğrenimini Kürdistan'da tamamlayan Orhan Kotan, üniversite eğitimine, Ankara'da Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde başladı. Arap ve Fars dilleri bölümünün profesyonel devrimcilik yapan amatör ruhlu kıdemli öğrencilerinden biriydi. TİP [Türkiye İşçi Partisi] ve FKF'de [Fikir Kulüpleri Federasyonu] çalıştı, '68 gençlik hareketinin içinde aktif görev aldı ve bu nedenle üniversite yaşamıyla çok fazla barışık değildi...

İlk şiir kitabı *Boyunduruk*[2] bu dönemde yayımlandı.

Metropollerdeki üniversiteli gençlik arasındaki romantik ve coşkulu devrimci yaşam, onun şair dünyasındaki fırtınaları dindirmiyor, içinden geldiği topluma, köklerine ait bir şeylerin boşlukta kaldığı sıkıntısını yaşıyordu. Bu nedenle kendi yolunu bulmak üzere doğduğu topraklara dönme kararı alarak Malazgirt'e yerleşti. Sosyalist düşüncelerle Kürt kültürünü, yurtsever gelenekleri sentezlemeye çalıştığı bir dönemdir bu. Kürt tarihini destanlaştırdığı, daha sonra *Gururla Bakıyorum Dünyaya* adıyla yayınlanacak olan denemesini burada gerçekleştirdi. Daha henüz 24 yaşlarındaydı...

Bu arayışlarının bir ürünü olarak, "Dr. Şıvan hareketi" olarak bilinen T-KDP'de [Türkiye'de Kürdistan Demokrat Partisi] içinde görev aldı. Van il komitesinin sekreterliğini yaptı. Hareketin önderi Dr. Şıvan ve arkadaşlarının[3] Güney Kürdistan'da dramatik biçimde idam edilmelerinin ardından Orhan Kotan, partinin "Geçici Merkez Komite" üyeliğine kadar yükseldi, yeni parti programını kaleme aldı.[4]

'70'li yılların başında metropollerdeki öğrenci Kürt gençliğinin kendi özgün sorunları etrafında bir örgütlenme girişimi olan DDKO'nın [Devrimci Doğu Kültür Ocakları] ortaya çıkmıştı. DDKO örgenci gençlik ağırlıklı olmakla birlikte içinde Kürt aydın, yurtsever demokrat ve sosyalistlerin yer aldığı, Kürt kimlikli ilk demokratik kitle örgütüydü. Orhan Kotan'ın TİP ve FKF'de aktif olarak çalışan ağabeyi Mümtaz Kotan da bu örgütlenmelerin önde gelen liderlerinden biriydi.

Orhan, DDKO'ya üye olmamakla beraber çalışmalarını aktif olarak desteklemekteydi. 12 Mart 1971 askerî darbesinin ardından DDKO üyeleri Diyarbakır-Siirt İlleri Sıkıyönetim Askerî mahkemesinde yargılanırken Orhan, "Ocak Komünü" olarak bilinen grubun yaptığı siyasî savunmalara, dışarıdan yoğun bir entelektüel destek sağladı.

1975 yılında Ankara'da bu grubun kurduğu ve Kürt sorununa ilişkin bilimsel çalışmaları, tarih ve politika araştırmalarını yayımlamayı amaçlayan Komal Yayınevi'nin kuruluş çalışmalarına katıldı. Yayınevinin sahip ve yönetmenliğini üstlendi. 1976 yılında ise "Kürt halkının antisömürgeci ulusal demokratik mücadelesinin, teorik, ideolojik, siyasal sorunlarını tartışmayı" amaçlayan, *Rızgarî* dergisinin kuruluşuna katıldı ve yazı kurulunda görev aldı. Orhan Kotan her iki yayının da kolektif – anonim literatürüne belirleyici bir katkı yapan ve önde gelen bir teorisyenlerden biriydi.

Mitinglerde, eylemlerde, gecelerde okunan ajitatif şiirlerin bir klasiği haline gelen "Gurura Bakıyorum Dünyaya"[5] adlı şiir kitabı bu dönemde yayınlandı.

Komal Yayınevi, başta İsmail Beşikçi'nin çalışmaları olmak üzere Kürt sorunu ve siyasal tarih üzerine birçok araştırma inceleme kitabı yayımladı. Orhan Kotan, Komal Yayınları'ndan ötürü 1976-77 yıllarında, Ankara DGM tarafından yargılandı ve 8 ay Merkez Kapalı Cezaevi'nde tutuklu kaldı.

Rızgarî'nin yayın sürecinin giderek özellikle Kürt öğrenci gençliği, meslek kuruluşları ve sendikalarda etki yaratan siyasî bir hareket haline dönüşmesi, *Rızgarî* yazı kurulundaki siyasî örgütlenme yöntem ve arayışlarını da yoğunlaştırdı. Örgütlenme tartışmaları 1978 sonbaharında grubun Rizgarî ve Ala Rizgarî[6] olarak ikiye bölünmesiyle sonuçlandı. Bu bölünmede Orhan Kotan, teoriysen ve ideolog olarak ağırlığı daha da artmış olarak Rızgarî grubu içinde yer aldı.

Rizgarî grubu örgütlenme tarzını "Kapitalist köleliğe karşı Marksist-Leninist mücadele temelinde, Kürdistan'ın dört parçasında tek ve merkezî proletarya partisi" olarak belirlemişti. Ne var ki partileşmeye geçiş birçok darbeyle karşılaştı. 12 Eylül'ün ayak sesleri daha yakından duyulmaya başlamış, sıkıyönetim ilan edilmişti. Mümtaz Kotan, Ruşen Arslan gibi lider isimleriyle birlikte grubun birçok kadrosu tutuklanmaya başlayınca Orhan Kotan, Parti çalışmalarını daha güvenli yürütebilmek için 1980 yılında Suriye'ye çıkış yaptı.

O yıllar Suriye, özellikle Filistin örgütlerinin denetiminde bulunan bölgeler, gerek Türkiyeli sol örgütlerin gerek Kürt gruplar için güvenli bir barınak vazifesi görüyordu. Bu alanlar, aynı zamanda çeşitli istihbarat örgütlerinin manipülasyon ve kuşatmaları altında kalan siyasî hareketler için bir bunalım zeminiydi de.

Kotan bundan sonraki çalışmalarına İsveç'e iltica ederek Avrupa'da devam etti. 12 Eylül 1980 askerî darbesinin yoğun günlerinde, kadroların çoğunun cezaevlerinde veya kaçak duruma düştüğü bu süreçte, örgütsel çalışmaların yayın faaliyetlerinin ağırlığı Orhan Kotan'ın üzerinden yürümekteydi. Dengê Komal Yayınları'nın kurulması, örgütlenme tezlerinin açımlandığı Kürdistan Komünist Partisi Örgütlenme Komitesi'nin yayın organı olan *Yekitî*[7] dergisinin organize edilmesi bu sürece rastlar.

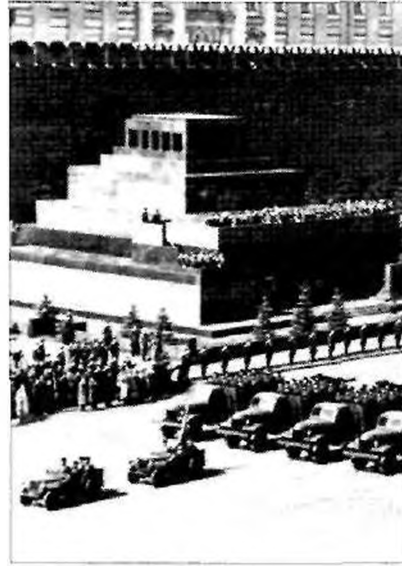
Behram Çupin imzasıyla *Yekitî* dergilerinde makaleleri ve N. Bora imzasıyla "Filistin Faciası", "Ayrı Dur-Ortak Vur","Dogmalar, Tabular, Fanatizm vs."[8] başlıklı broşürleri vayımlandı. *Sancı*[9] isimli üçüncü şiir kitabının yayını da bu döneme rastlar.

1986 yılında cezaevlerinden tahliye olan lider kadroların da katılımıyla örgütlenme modelini yeniden gözden geçiren grup "sınıf partisi" yerine ulusal demokratik cephe modelinde karar kılarak PRK/Rızgarî'yi[10] kurduklarını açıkladılar. Cephe esprisine uygun olarak bir kitle yayın organı düşünülüyordu. Bağımsız bir yapı olarak tasarlanan *Kürdistan Press*'in yönetim ve şef redaktörlüğünü partinin Merkez Komite üyelerinden biri olarak Orhan Kotan üstlendi. İlk Kürt haber ajansı olan ANK'ı [Ajansa Nûçeya Kurd] oluşturdu. Önce 15 günlük sonra haftalık olarak yayın yapan ve modern Kürt basınında bir dönüm noktası sayılan *Kürdistan Press*'in redaktörlüğü sırasında ilk kez kendi imzasıyla yazılar yazmaya başladı.

Avrupa'daki Kürt entelektüel çevrelerin de yoğun desteğini alan *Kürdistan Press* dönemi, Orhan Kotan için ideolojik ve siyasî görüş farklılıklarının da olgunlaşıp, netleştiği bir dönem oldu.

Yine bu dönem uzun mücadele yıllarının yarattığı bedensel tahribatların, ortaya çıktığı, böbreklerinin iflas ederek diyaliz makinesiyle yaşamaya başladığı yıllardı. 1985'te kız kardeşi Müjde'den alınan böbrekle yeniden yaşama dönmüş, böbrek yine iflas edince 1989'da ikinci bir nakil ameliyatı daha kaçınılmaz olmuştu.

1991 yılında PRK-Rızgarî 1. Parti Konferansı'na sunduğu "Büyük kararlar için küçük düşünceler"[11] başlıklı metinle değişen görüşlerini Parti'nin tasfiye edilerek legalleşmesi yönünde öneri paketi haline getirdi. Özetle "Marksizm-Leninizm döneminin kapandığını, Kürt ulusal hareketinin bağımsız-birleşik Kürdistan gibi programatik hedeflerinin bittiğini ve örgüt modellerinin zamanını doldurduğunu" savunduğu bu görüşler parti tarafından kabul edilmedi. Eski yoldaşlarıyla yaşadığı bu derin görüş ayrılığı sonucu örgütsel ilişkileri koptu.



Orhan Kotan, 1990'daki bir yazısında, Sovyetler Birliği merkezli Doğu Bloku'nu "devletin bürokratik ve militer bir yapılanmasının toplum üzerindeki egemenliği" olarak tanımlıyordu.

Kürdistan Press'in yeni konsept üzerinde yeniden canlandırılması projesi de başarısızlıkla sonuçlanınca derin bir siyasal bir yalnızlığa gömüldü. İdeolojik perspektifini yalnız savunmaya karar veren O. Kotan bu tarihten sonra bağımsız bir Kürt aydını olarak yaşamını sürdürdü.

Bu arada geçirdiği ikinci böbrek nakli ameliyatı sonrasında sağlık koşulları daha ağırlaşmıştı. Doktorların kesin istirahat önermelerine rağmen son bir hamleyle Türkiye'de bir yayın projesi hayata geçirmeye çalıştı. Yıllar süren sürgünün ertesinde, 1994 yılında İstanbul'a döndü. İsveç'te bulunan SİDA kurumunun desteklediği *Realite Press* gazetesinin yayınını örgütledi. Dergi ancak 7 sayı yayın yapabildi. Son dönem görüşlerini özellikle "Kürt kimlikli özgür yurttaş"[12] gibi makalelerle doğrudan kamuoyuna açma olanağı buldu. Makalelerinde ve çıktığı bazı TV programlarında, daha fazla demokrasi istemekle beraber artık "Kürdistan değil, bir Kürt kimliği sorunu" olduğunu, bunun da Türkiye'nin meşru sınır ve zeminlerinde yurttaşlık hakları düzeyinde çözülmesi gerektiğini vurgulamaktaydı.

Ne var ki PKK'nın yürüttüğü gerilla savaşına karşı Türkiye'deki özel savaş konseptinin de tüm kirliliğiyle yükseldiği bu dönemde, Taha Akyol gibi yeni liberal isimler, onu örnek alınması gereken "akıllı Kürt aydını" olarak tanımlasalar da, Orhan Kotan'ın yeni tezleri o günün Kürt siyaset zemininde çok fazla rağbet bulmadı.

Militan coşkulu şiirleriyle de tanınan Orhan Kotan'ın birçok şiiri Ali Asker ve Ahmet Kaya gibi sanatçılar tarafından bestelendi.

Tüm bunlar olurken sağlık sorunları yakasını hiç bırakmadı. 1997'de açık kalp ameliyatı ve 1998'in başlarında ikinci bir açık kalp ameliyatı daha geçirdi. 9 Temmuz 1998'de, aylardır tedavi görmekte olduğu Stockholm'ün Karolinska Hastanesi'nin ıssız odalarının birinde, yalnız ve sessiz bir şekilde aramızdan ayrıldı.

Mehtap Kotan'la evli, Helîn, Sinem ve Dîlan adlı üç kızı bulunan Orhan Kotan'ın radikal düşüncelerine ve siyasal duruşuna karşılık mazbut bir aile yaşamı vardı.

ORHAN KOTAN ŞİİRİ; MİLİTANLIK, COŞKU VE HÜZÜN...

Orhan Kotan yalnızca bir siyasal eylemci, teoriysen, tarihçi yanlarıyla değil aynı zamanda bir şair olarak da irdelenmeye değer.

Şiirlerinin taşıdığı destansı edayı Dengbêjlerce taşınan yüzlerce yıllık geleneksel Kürt sözlü edebiyatının yansımaları olarak görmek mümkün. Şairlerin toplumların rutinleriyle pek de barışık olmayan aykırı, bohem yaşam tarzları Orhan Kotan'da coşkulu bir iç huzursuzluğu, felsefi bir kavgacılık olarak kendini gösterir. Lorca veya Nezval'ın militan tutumları onun yazınında "destan gibi yaşamak" olarak nitelendirilmektedir:

> *...bilinen ölçüler içinde şiir yazmak elbette güzel bir şey. Ama, militan bir şiir gibi yaşamak çok daha güzel.*[13]

"Boyunduruk"taki ilk dönem şiirlerinde 1965 Ankarası'nın siyasal atmosferini solur ve metropollerde yaşanan yalnızlığı, yabancılaşmayı hikâye eder:

Bir büyük Ankara bu, en taşralı
yüreğimle ortalıktayım
En aptal uygarlığını deniyorum,
yalnızım ellerim yok
Yalnızım ellerim yok yanlış bir
senaryoda oynamaktayım[14]

Daha çok yaşama dair olan "Boyunduruk" şiirleri sonraki yılların siyasal duruşunun haberlerini de içinde taşır. Zengin bir imgelem gücü, toplumsal duyarlılık, coşkulu, ihtilalci bir ruh hali

Orhan Kotan şiirinin ana çizgilerini oluşturur. Yine de bu coşkunluk ağırbaşlı bir hüzünle dengelenmiştir.

"Gururla Bakıyorum Dünyaya"[15] da ise artık metropollerin bunalımlı atmosferinden çıkmış, ülke toprağına köklerini arayan, isyana davet eden coşkulu, tipik bir Orhan Kotan şiiri olgunlaşmıştır. '70'li yılların siyasal mitinglerinde, toplantılarda, gecelerde, direnişlerde genç şiir okuyucuların ezberlerindeki vazgeçilmez şiirlerindendir bunlar. Bir ayaklanmanın hemen öncesinde veya içinde yazılmış gibi heyecanlı, ajitatif şiirler...

toprağın ekmeğin hesabıdır bu
zulmün zorbalığın hesabıdır bu
sevdanın hasretin hesabıdır bu
gayrı dur durak yok kardeşler
çınlasın doruklarda kavga borusu[16]

Onları tekdüze slogancı bir anlatımdan ayıran şey tarihsel arka planlara, sosyal analizlere dayanmasıdır. "Gururla Bakıyorum Dünyaya," Türk resmî tarihiyle yaşanan hesaplaşmayı da yansıtır.

bu dağlarda vuruldu boyunduruk
kınalı türkülerin boynuna
halkların kardeşliği adına
bu dağlarda deşildi gebe kadınların
karnı
bu dağlarda boğazlandı
istiklal-i tam.
oysa namlular daha soğumamıştı
bir baş soğanı bölüştüğümüz
sırt sırta vurulup kefensiz
gömüldüğümüz
kuvayi milliye neferleriydi
cellatlarımız[17]

"*Ubeydullah Nehri Destanı*"nda Kürdistan siyasal tarihini analiz çabası geliştirmektedir: Henüz 24 yaşında bir gençtir.

ubeydullah nehri derler adıma
acılıdır birinci yanım
ikinci yanım cinayet
üçüncü yanım zindandır
işkencedir.
dördüncü yanım akıl sır ermez
göz görür
dil söylemez.
beşinci yanım bebeğimin kaderi
altıncı yanım bir cehennemdir.
umuttur
sevdadır yedinci yanım
sekizinci yanım bilinmez
dokuzuncu yanım kölelikten
onuncu yanım ihanettendir.[18]

1984 yılında yayımlanan son kitabı *Sancı* 1969-82 arasında şiirlerinden yapılmış bir derlemedir. '80 sonrası şiirlerinde artık, Avrupa metropollerindeki mülteci siyasî yaşamın sıkıntılarını, 12 Eylül Darbesi'nin vurgunlarını, hastalıklarla sarsılan bedensel acılarının izlerini taşır, durgun ve hüzünlü bir söylem gelişmeye başlamıştır.

"*Gri göklerindeki bin yıllık keder*"den ve "*ecnebi sokaklarındaki yalnızlık*"tan yakındığı dingin ve soğuk bu Kuzey İskandinav ülkesinde, "haberler geliyor, haberler kanlı karanlık" diye başlar "Geçen Yıl" adlı şiirine. Buna karşılık tarihsel iyimserliğini, umut ve coşkusunu sürdürmektedir.

...
ve kristina
bir oğlan daha doğurmuş
adı serdar
demek ki
stockholm'e bahar
büyüyen bebeklerle gelecek
demek ki
her ne kadar
bahara ulaşılamayacak diye düşündüysek de

bahar
çatlayan tomurcukları
yağmur yüklü bulutlarıyla
kıpırdamaktadır buzların arasından

varsın kanlı irinleriyle nefrit
oyup dursun böbreklerimi,
ne çıkar,
doğan
ve doğacak olan bebelerin
çığlıklarında,
stockholm'de de olsa,
Ses edip, boy vermektedir bahar...[19]

'70'li yılların mitinglerinde, gecelerde, '80'li yıllarda ise cezaevlerinde, hücrelerde dilden dile söylenen, çoğu kişinin ezberinde ya da defterinin bir köşesinde bulunan şairlerden biriydi Orhan Kotan. Ahmet Kaya, onun birçok şiirini besteleyerek, albümlerinde yer verdi.[20]

Orhan Kotan şiirlerinin, yayımlandıkları dönemde ve edebiyat dünyasının içinden değil de '90'lı yıllardan sonra Ahmet Kaya'nın şarkı sözleri olarak popülarite kazanması, çoğu sanat emeğinin kapalı cemaat alanlarında tüketilerek kendi mecrasını bulamayışının da bir örneği sayılabilir. Burada '70'li yıllardaki militan-ideolojik edebiyatın son derece işlevsel olmasına karşın, durmuş-oturmuş edebiyat dünyası tarafından hafife alınması kadar, bu yapıtlardaki ideolojik duruşun tümüyle reddetme ve görmezden gelmeye mahkûm edilmek istenmesiyle de ilintili bir tavır söz konusudur. Örneğin Ahmet Arif'in dillendirdiği duyarlılık "Doğu" gerçeğinin popülistçe sahiplenilmesi düzeyinde siyasal bir kabul görürken; Orhan Kotan'ın ifade ettiği isyan eden, kavgaya çağıran, ulusal kimliği vurgulu bir Kürt duyarlılığını hazmetmek Türk edebiyatı için o kadar kolay olmamaktadır. Tıpkı İsmail Beşikçi'nin "Türk" bilim ve üniversite çevrelerinde yok sayılıp, görmezden gelinmesine benzer bir dışlamanın, Orhan Kotan'ın yazınsal alanda görmezden gelinmesi diyebiliriz buna.

Ne var ki Orhan Kotan'ın şiirini "Kürt edebiyatı" içinde tanımlamak da bir o kadar sorunludur. Şiirlerinin Türkçe yazılmış olmaları en azından teknik anlamda onu Kürt edebiyatının kıyısına itivermektedir. Buna karşın, şiirlerin içerik itibariyle "Türk" olma dayatmasına karşı güçlü bir başkaldırıyı ifade etmesi, onu "milli" Türk edebiyatı içinde tanımlamayı da imkânsızlaştırır. Aslında bu paradoks yalnız Orhan Kotan için değil, Kürt kimliğine sahip çıkan ama eserlerini Türkçe yazmış birçok edebiyatçı için geçerlidir. "Türk" edebiyatı içinde sayılmayan bu yazarların "Kürt edebiyatı" içinde de sayılıp sayılmayacağı tartışma konusu olabilmektedir.

Dili esas alan çoğu edebiyatçı, Türkçe yazan bu kişilerin Kürt yazar ya da ozanı sayılamayacağını savunurken, kimi edebiyatçılar ise içerik ve nitelikleri itibariyle onları Kürt edebiyatı içinde sayma eğilimindedirler. Örneğin İsveç Kürt Kütüphanesi ve Kürt şairleri antolojisi hazırlayan A. Bali, Orhan Kotan'ı "Türkçe yazan Kürt şairi" olarak tanımlamaktadır. Orhan Kotan'ın hem şiirleriyle hem de politik yazınıyla Türkçe edebiyata katkı yaptığı açıktır. Ama bu söylem ve edebiyat aynı zamanda Kürt kimliğini, tarihini, siyasal düşüncesini kurgulaması, ifade etmesi bakımından da Kürt siyaset ve düşünce dünyasının ayrılmaz bir parçası durumundadır.

Orhan Kotan veya Ahmet Arif örneklerinde görülebileceği gibi, ulusal dil ve kültürün ağır yasak ve baskılar altında bulunduğu sömürgeleşme süreci geçiren neredeyse bütün toplumlarda,

çoğu edebiyatçı, bilim insanı veya politikacı eserlerini kendi ana dilleriyle yazamama sıkıntısı yaşamışlardır. Güney Amerika'nın, Afrika'nın yerli halk ve kültürlerinin temsilcilerinin eserlerini sömürgecilerin diliyle –İngilizce, İspanyolca, Portekizce...– yaratma zorunda kalmaları böyledir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yerli halkları olan Rum ve Ermeni edebiyatçılarının eserlerinin ağırlıklı bir bölümünü Osmanlıca /Türkçe yazmış olmaları da benzer bir örnektir...

Kişinin kendini başka bir aidiyet içinde görürken, eserlerini başka bir dille ifade etme zorunda kalmasını tartışmanın salt edebiyat konusu olarak sınırlanamayacağını düşünüyorum. Keza bir insanın farklı dil ve kültürleri aynı zamanda kendi kimliği içinde temsil edebileceği –yalnız toplumların değil bir insanın da birey olarak çok uluslu, çok dilli, çok kültürlü olabileceği– olgusu da bir başka tartışma konusu.

İDEOLOJİK İNŞANIN İSİMSİZ TEORİSYENLERİ

Orhan Kotan'ın düşünce dünyasındaki yerini irdelerken, kaçınılmaz olarak bu *Rızgarî* hareketinin ve devamında PRK-Rizgarî [Kürdistan Kurtuluş Partisi]'nin de eleştirisiyle birlikte ele alınmak durumunda. Orhan Kotan'ın düşünce üretiminin –kendi deyimiyle "ana karargahı"– Rızgarî'dir. Düşünce dünyası bu siyasal hareketin yazınında rahatlıkla izlenebilir. Orhan Kotan'ın kendi adıyla okuyucuya ulaşmış makaleleri ancak 1988 sonrasında *Kürdistan Press, Realite Press* gibi yayınlarda söz konusu olmuştur. Bundan önce Dengê Komal Yayınları'nda N. Bora, *Yekitî* yayınlarında Behram Çupîn gibi takma isimlerle, ama daha çok parti bildirilerinin isimsiz yazarı olarak. Öyleki kadrolarının büyük bölümün cezaevlerinde bulunduğu 1979-85 dönemindeki yazım onun damgasını taşır.

Yalnızca siyasal makalelere değil, kitaplara da imza konulmamasını '70'li yıllarda yaygın olan "siyasal kolektivizm"in bir yansıması olarak açıklamak mümkün. Bununla beraber kişi isimlerini öne çıkarmama geleneğinin yalnızca sosyalist kolektivizmle sınırlı olmayıp, hem yasal olarak devletin ceza siyasetine hem de fiili saldırılara karşı bir güvenlik önlemi olarak düşünüldüğü açık.

Artık tarihe mal olmuş olgu ve kişileri objektif olarak tanımlayabilmek için bu geçici illegal önlemleri nesnel gerçeğin kendisiymiş gibi davranmak son derece yanlış olur. Bu nedenle özellikle düşünsel üretimleri daha çok kolektif metinler, parti bildirileri içinde kalmış bir düşün adamını tahlil ederken bu verilerin dikkate alınmasında yarar var.

Orhan Kotan 1974 yılında T-KDP Geçici Merkez Komite üyesi olarak kaleme aldığı parti bildirisinde, Türk sosyalist hareketi ile Kürt ulusal demokratik hareketi arasındaki sancılı/çatışmalı ilişkiye işaret eder ve sonraki yıllarda daha da derinleşecek olan "Türk solu" eleştirisinin ideolojik satırbaşlarını verir:

Türk solunun Kürdistan için önerdiği Marksist-Leninist hedefleri "Kürdistan halkının içinde bulunduğu üretim biçimine, sosyal ve idari ilişkilerine, politik bilinç seviyesine uygun olmayan mücadele biçimleri" olarak değerlendiren bildiride, özel olarak T-KDP'nin, genel anlamda ise Kürt halkı için nesnel mücadele zemininin "ulusal demokratik direnme" çizgisi olduğu savunulmaktadır.

Günümüzde de aktüalitesinden bir şey yitirmeyen ve "Irak Kürdistanı"nda

Barzani önderliğindeki ulusal hareketin niteliği üzerindeki tartışma 30 yıl öncesinin de temel kırılma noktalarından birini göstermesi açısından öğreticidir:

Türkiye Sol'u, önce Kürdistan'dan kaynaklanan her demokratik hareketi kuşkuyla ve güvensizlikle karşılamak hastalığından vazgeçmelidir. BAAS'ın ırkçı uygulamalarını ilerici-devrimci görmek, göstermek hastalığından vazgeçmelidir. (...) Kürdistan Millî Direnme Hareketlerini emperyalizmin güdümünde, gerici ve irticai olarak görmek, göstermek hastalığından vazgeçmelidir. Kürdistan Millî Direnme hareketlerini komünist bir hareket olarak örgütleme, yürütme hastalığından vazgeçmelidir.[21]

Orhan Kotan'ın ideolojik çizgisi '70'li yılların sonunda "ulusal direnme hareketi" ile "komünist hareketi" programatik olarak birleştirme noktasına doğru evirilmişse de[22] "Türk solu" ile kopuş daha da derinleşmiştir. Bu arada kat edilen mesafe, "Türk" ve "Türkiye" kavramıyla kopuşulması, sosyalist mücadelenin Kürdistan'a özgü mücadele yollarının teorize edilmesidir: Bir başka tanımla "Kürdistan devriminin teorik inşası" mümkün olmuştur. Burada Kürdistan'ın ve Kürt toplumunun bağımsız bir birim olarak ele alınıp, toplumsal üretim ilişkileri ve tarihî sürecinin kendi başına tanımlanabilir hale gelmesinin, "sömürge-sömürgeci ilişkileri" kuramının belirleyici bir rolü vardır. Sosyalizmin enternasyonal çizgisi ile birleşmek için Türkiyeliliğin zorunlu olmadığı, onun "by-pass" edilebilirliği görülmüştü..

Metinde yer alan "Türk solu" kavramı yer yer "Türkiye Sol'u" biçiminde kullanılmış olsa da, bu kavram Türkiye'deki sosyalist hareketin "baskın Türk millî karakterine vurgu yapmaktaydı. Kürt milliyetçiliğinin sosyalizmle ilişkisinin tanımı ve buluşma noktaları ile Türk sosyalistlerinin kendi milliyetçilikleriyle ilişkilenme biçimleri; Türk ve Kürt sollarının çatışmalı ilişkileri için halen sorunlu bir alan olma özelliğini koruyor.

Kürt ulusal demokratik mücadelesinin güçlü bir teorik zemine sahip olması, kaçınılmaz olarak siyasal tarih alanının yeniden ele alınmasını gerektiriyordu. Bu açıdan O. Kotan'ın siyasal tarih alanına gösterdiği ilgi ve kritik dönüm noktalarındaki tarihsel olguların yeniden öğrenilmesi için giriştiği çaba rastlantısal değildir.

Örneğin Orhan Kotan'ın yazdığı fakat imzasız olarak 1976 yılında yayımlanan "Koçgiri Halk Hareketi"[23] bu konuda bir Kürt siyasal tarihçisi tarafından yapılmış ilk özgün çalışmalardan biridir. Kotan, uzun vadeli olarak toplumsal üretim ilişkileriyle, siyasal olguları ve tarihsel arka planıyla yerli yerine oturtulmuş bir "Çağdaş Kürdistan Tarihi" yazmayı tasarlıyordu. "Koçgiri Halk Hareketi", bu çalışmanın başlangıç ürünlerinden biriydi. Keza daha sonra *Rızgarî* dergisinin 1975 yılındaki ilk iki sayısında yine isimsiz olarak yayımlanan "Şeyh Sait: Silahlı Miting" makaleleri de bu çalışmanın parçalarıdır.[24]

O. Kotan, Koçgiri ayaklanmasını (1919-21) belli bir bölgede lokalize olmasına rağmen siyasal talepleri ve içeriği bakımından "ilk Kürt ulusal isyanı" olarak değerlendirmektedir; ondan önceki direniş ve ya başkaldırıları ise feodal nitelikli olarak görür. Koçgiri'nin bir başka özel anlamının da Kürt hareketinin, Türkiye Cumhuriyeti'nin daha kuruluş aşamasında Kemalizmle kesin



1970'lerin ikinci yarısında Kürt sosyalist hareketi çevresinde yayımlanan dergiler. Bütün bu dergilerin "Türk" sosyalistleri ile müşterek- genel bir zaafı, 'teori'yi, uluslararası sosyalist hareketin bir 'merkez'inin doktrinlerini uyarlamaya indirgemeleriydi. Rızgâri Dergisi, Kürt sosyalist hareketinin teorik ilgilerini geliştirirken, "Türk solu"ndan kopuşun terminali işleri görmüştür.

biçimde karşı karşıya gelişidir. Bununla beraber hem Koçgiri hem de daha son raki başkaldırılar bakımından bu hareketlerin önderliklerinin ağırlıklı olarak "geleneksel mülk sahibi sınıflardan" oluşması, ideolojik ve siyasî olarak ulusal yanlarının zayıf olmasını ayaklanmaların yenilgiye uğramasının nedenleri olarak görülmektedir.

1982 yılında yayınlanan bir parti bildirisinde ise Kotan, "Mela Mistefa Barzani'nin ölümünden sonra Kürdistan'da geleneksel önderlik döneminin kapandığı" tespitini yapar. "Geleneksel önderlik" kavramı, Kürt ulusal hareketlerine önderlik eden sınıf ve tabakalar için henüz modern anlamda "burjuva milliyetçi" tanımı yapılamayan, ama salt "feodal" kalıplarla da açıklanamayan bir geçiş dönemini tanımlamak için kullanılmıştır. "Geleneksel öndelik" bir anlamda Osmanlı merkezî otoritesine karşı girişilen feodal başkaldırı ve direnme geleneğine, ulusal bilincin gelişmeye başlamasına rağmen halen aşiret bağlarının toplumsal gücünü koruduğuna yapılan bir gönderme yapma amacı taşır.

Kitabın önsözünde Kürt ulusal hareketini sosyalist siyasal mücadelenin bir parçası olarak yeniden tanımlama çabası vardır. Dönemin yazınsal referanslarına uygun olarak Politzer'in ya da Mao'nun kategorileştirdiği "Baş çelişki, temel çelişki" bağlamında "Kürt halkının BAŞ ÇELİŞMESİ'nin MERKEZİ OTORİTE İLE" olduğu, "uydu-aracı ağa, mütegalibe, eşraf gibi sınıflarla Kürt halkı arasındaki çelişmenin ise İKİNCİL BİR ÇELİŞME" olduğu tespiti yapılmaktadır; İkincil çelişkinin kutupları ise "baş çelişki'nin çözümünde hedef değil engeldirler."[25]

Kürt feodal sınıflarının "hedef değil engel" olarak tanımlanması "antifeodal ilkeden sapma" olarak yoğun eleştirilere hedef olmuş, grubu da zorlayan iç tartışmalar sonucunda *Rızgarî* dergisi

yazı kurulu, 1977 yılında "Hedef-Engel" konusunu tartışarak, işbirlikçi feodal sınıf ve tabakaların da "hedef" olduğu tespitini yapan bir özeleştiri yayımlanmasını kararlaştırmıştı.[26]

Koçgiri kitabının önsözünü Kürt ulusal demokratik hareketinin ideolojik-siyasal yazın açısından önemli kılan yanlarından biri de, baş/temel çelişki babında, hedefe oturtulan "Merkezî Otorite"nin –Türk devletinin– "...Emperyalist dünya sistemine bağımlı, *alt-emperyalist bir birim* ve *sömürgeci bir devlet*"[27] olarak tanımlanmasıdır.

1970'li yılların son yarısına kadar Türk sosyalist hareketinin Türkiye'yi yaygın olarak "Emperyalizme bağımlı yarı sömürge bir ülke" olarak tanımladığı dikkate alındığında "alt-emperyalist bir birim" ve "sömürgeci devlet" olarak tanımlamasının oldukça yeni ve radikal bir ideolojik siyasal kopuşun da habercisi olduğu açıktır. "Alt-emperyalist birim" tanımı sonraki yıllarda ihmal edilse de "sömürgecilik" tespiti Türk ve Kürt solu arasındaki ayrışmanın temel kavramlarından biri haline geldi. Siyasî ittifaklar söz konusu olduğunda Kürt sosyalistlerini ayırt eden ilke *"antisömürgecilik"* idi.

Türkiye'nin sömürgeci bir devlet ve Kürdistan'ın da ayrı bir tarihsel, sosyolojik bütünlük taşıyan sömürge bir ülke olduğu tezinin kurulmasında, "Doğu Sorunu" denilen olgunun etnik temelleri olduğunu savunduğu için Türk üniversitelerinden dışlanan Dr. İsmail Beşikçi'nin önemli katkıları olduğunu belirtmek gerekir.[28]

Koçgiri kitabının hem düşünsel hem siyasal olarak bir simge haline dönüşmesiyle örtüşen bir başka olay da kitabın kapağında kullanılan zincirlerini koparan Kürt köylüsü figürünün Rızgarî'nin amblemine dönüşmesidir. Orhan Kotan, şair ve düşün adamı olmasının yanı sıra modern çizgileri olan bir grafik meraklısıydı da. Birçok kartpostal ve kitap dizaynını kendisi yapmıştı, gazete ve dergilerin kompozisyonlarını da kendi tasarlıyordu. *Rızgarî* dergisinin "resim defteri gibi" denilerek yarı alaylı biçimde eleştirilen aykırı baskı formu da onun fikriydi. Amatör bir Kürt tiyatro gösterisinde çekilen bir fotoğraftan çizdiği bu grafik kısa zamanda gençler tarafından en çok sevilen, mitinglerde, yazılamalarda kullanılan Rızgarî'nin "nevi şahsına münhasır" bir simgesi haline geldi. Daha sonra bu simge Parti'nin resmî amblemi olarak kullanıldı.[29]

Henüz belli bir örgütlenme modelinde karar kılınmadığı, ama siyasî programa zemin olacak teorik malzemelerin ortaya konduğu bu döneme Rızgarî literatüründe "antisömürgeci ulusal demokratik mücadelede *ideolojik inşa süreci*" adı verilmekteydi.

Rizgarî'nin ideolojik-teorik perspektifi de benzerleri gibi kolektif bir düşünce üretimine dayanıyordu. Uzun, yorucu tartışmalar sonucunda oluşturulmuş, yayınlanması kararlaştırılmış ya da siyaset diline tercüme edilmişlerdi. Bunları birebir kişilerle özdeşleştirmek elbette doğru olmayacaktır; çünkü bu tür kolektif çalışmaların doğası gereği hem karşılıklı etkilenmeye çok açık hem de "son tahlilde" katılanların her birinin bireysel görüşleriyle yüzde yüz uyum içinde olmayan bir metnin ortaya çıkması söz konusu olabilmektedir. Ama yine de bu, çalışmaya katılanların görüş ve katkılarının "bilinemezlik ve sır perdesi" altında kalmasının kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez. Sözgelimi kolektif çalışmaya öngelen taslaklar,

tartışma tutanakları, şerh yazıları, katılanların tanıklıkları vb. sürece açıklık getirebilir. Tüm bu çekinceleri birlikte, Orhan Kotan'ın bu kolektif teorik-ideolojik inşa sürecinin önde gelen mimarlarından biri olduğunu, çoğu kez belirleyici ve motor gücünü oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Buradan yola çıkarak 1975-85 yılları arasındaki *Rızgarî* metinlerini Orhan Kotan'ın düşünce ve ideolojik perspektifini de ağırlıklı olarak yansıtan metinler olarak değerlendirmek yanlış olmaz. *Rızgarî* literatürü belirgin biçimde Orhan Kotan'a özgü bir jargon, ajitatif bir söylem, şiirsel betimleme, imge zenginliği taşır. Yer yer bu parlak söylem siyasal muhtevanın önüne geçse de analitik derinliği de bulunan özel bir edebî-siyasî söylem örneği ortaya çıkarmıştır.

ULUSAL KURTULUŞ SAVAŞLARI VE SOSYALİST MÜCADELENİN SANCILI AŞKI

Marksist literatürde "sosyalizm ve ulusal kurtuluş mücadeleleri" başlığıyla tanımlanan bu ilişki, teoriden ziyade pragmatist bir yordamla ilerleyen bir ittifak olarak yürüdü. Bu sadece kendi coğrafyamıza özgü değil, "üçüncü dünya" olarak nitelenen hemen tüm sömürge-yarı sömürge alanlarında yaşanan bir sorunsaldı. Sömürgeciliğin diğer kurbanları durumundaki ezilen ulusların özgürleşme çabaları, bir demokrasi ve eşitlenme enerjisi olarak, kendisine ancak sosyalist siyasanın teori ve pratiğinde bir yer bulabiliyordu. Fakat bu enerjiyi taşıyan sınıfların –aydınlar, orta sınıf ve köylülüğün– taşıdıkları siyasal kültür ve nihai talepleri bakımından sosyalist öngörülerle organik bir ilişkisi kurulamıyordu.

Kapitalist sistem, metropol proletaryasının devrimci talepleri karşısında, onu sistemin bir parçası haline getirecek ekonomik ve siyasal ödünlere razı oldukça; siyasî iktidarı tümüyle kaybetmektense kârını paylaşmaya, devleti demokratikleştirmeye ve sosyalizasyona yöneldikçe, sisteme karşı yönelen devrimci dinamizm de işçi sınıfından sömürge ülkelere, köylülülge, kır yoksullarına, varoşlara kaymaktaydı.

'60'lı yıllara gelindiğinde uluslararası sosyalist hareket daha çok aydın ve öğrenci gençlik üzerinden yayılma eğilimi gösterdi. '68, sosyalist hareketin eski kalıp ve sınıf tabanından çıkarak daha geniş kitlelere yayılmasının da habercisiydi. Sömürge halkların, ezilen ulusların aydın tabakası da hem bu dalganın bir parçası olmuşlar hem de kendi özgün sorunlarının ancak bu potanın içerisinde çözüleceğine olan inançla sosyalist düşünce ve örgütlenmelere sarılmışlardı. Fransız İhtilali'nin Jakoben, aydınlanmacı ve ulusal fikirlerinin entelijansiya aracılığıyla dalga dalga çevreye taşınmasına benzer bir durum yaşanmaktaydı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir yanda ABD'nin liderliğindeki kapitalist dünya, diğer tarafta SSCB'nin öncülüğündeki sosyalist dünya olarak iki gerilimli kutba bölünmüş olan dünyada sömürge ulusların mevcut statükodan kurtuluşlarının tek yolu SSCB'nin himayesi veya desteğinin sağlanması olarak görülüyordu. Sovyet yanlısı gurupların ana dürtüsü bu dış politika beklentisine dayanıyordu. Fakat pratik aslında Sovyet politikasının komünist partiler aracılığıyla mevcut dengeleri/statüyü korumak olduğu görülmeye başlandığında da alternatif yol ve çıkışlar aranmaya başlanmıştı. Bu arayışların ağırlık

merkezinde de sembol haline gelen Vietnam, Küba antiemperyalist ulusal kurtuluş savaşlarına, dengeyi bozacağına inanılan ve öncü kadrolar üzerine kurulu bir silahlı mücadele anlayışı oturmaktaydı.

Kürt aydınlarının, öğrenci gençliğinin sosyalist hareketle bağlanmaları da dünyadaki pek çok benzerleri gibi öncelikle sosyalist hareketin felsefik tezlerinden hareketle gelişti. "Doğunun geri kalmışlığı, Kürt halkı üzerindeki baskılar" gibi olgular ancak sosyalist siyasal tezlerle açıklanabiliyor, sistem içinde hiçbir hayat hakkı tanınmayan özgürlük taleplerinin ancak sosyalist hareket sayesinde gerçekleşebileceği bir ufuk beliriyordu.

Liberal, demokrat ve ulusal düşüncelere açık Kürt aydınlarının (ki kendilerine o günlerde "Doğulu aydınlar" deniliyordu), öğrencilerin hızla TİP ve FKF içerisinde yer almaları bu etkinin bir sonucudur. Bu deneyimin pek de öne çıkarılmayan sonuçlarından biri, Türkiye işçi sınıfından ziyade, ağırlıkla feodal ya da köylülük özelliklerine rağmen Kürt ve Alevi gibi ezilen ulus ve inanç gruplarından insanların sosyalist düşüncelere meyletmiş olmalarıdır.

Sosyalist hareketle kitle tabanının eğilim ve talepleri arasında uluslararası ölçekteki bu çelişkiye, Türkiye'de bir başka çelişki daha eklendi. Kürt aydın ve örgenci gençliği sosyalist düşünceleri ancak Türk solu üzerinden alabilme şansına sahiplerdi. Türk solu ise uluslararası sosyalist hareketin kavramlarını tercüme ederken aynı zamanda onu "Türkleştirmiş"ti.

Sosyalizmin Türk solu tarafından "Türkleştirilmiş" yorum ve çözüm önerileri [program ve öngörüleri] çok geçmeden Kürtlerin Türk solu ile çatışmalarına ve kendi yollarını aramalarına neden oldu. DDKO'ların kuruluşu, Türk soluyla kopuşun ilk pratik ifadesidir. '70'li yıllarda ise ardı ardına Kürt halkının özgün sorunlarını ve giderek Kürdistan'ı ayrı bir ülke olarak telaffuz eden politik örgütlenmeler doğdu. Böylece "Kürt solu" ya da "Kürt sosyalist hareketi" denebilecek dinamik bir çizgi oluştu.

Kürt ulusal sorununun yalnızca sosyalist hareket üzerinden tartışıldığını, örgütlenebildiğini söylemek yanlış olur. Hayır tersine, '70'li yıllara gelindiğinde '20'li ve '30'lu yıllar boyunca Kemalist Cumhuriyet tarafından "tedip, tenkil ve tehcir" ile bastırılmış irili ufaklı birçok Kürt isyanlarının, direnişlerinin mirası üzerinden yükselen; '40 ve '50'lili yıllar boyunca da oldukça sessiz ve derinden giden, fakat Güney ve Doğu Kürdistan'daki ulusal örgütlenme ve fikir akımlarıyla birlikte yürüyen bir Kürt ulusal demokratik hareketi zaten mevcuttu. Bu geleneksel akım özellikle Medrese kökenli Kürt aydınları, çarşı esnafı gibi orta sınıfla desteklenen ve fakat Kürt köylülüğüne dayalı bir milliyetçiliği temsil ediyordu.

Liberal, demokrat ya da sosyalist hiçbir Türk aydınının, bu Kürt ulusal dinamiği ile ilgili bir tanım veya ilgisi görülmüyordu. Olguyu üniversite çevrelerinde tanımlayan ilk ve çok uzun yıllar tek başına tartışmak zorunda kalan İsmail Beşikçi oldu. Buna karşılık sosyalizmin teorik tezlerini geliştirmeye calışan verimli bir genç kuşak oluşmuştu.

'60'lı yıllar bu geleneksel çizgiye kimisi Avrupa kimisi Türkiye metropollerinde okumuş ve sol düşünceye açık bir aydın zümre daha eklemişti. '70'li yıllar, bir başka açıdan Kürt ulusal hareketinin sosyalist gençlik kuşağıyla bir

biçimde yeniden oluşmasının, sentezlenme çabalarına da sahne olmaktadır. Öyleki '90'lı yıllara kadar Kürt ulusal hareketinin geleneksel kadro ve çizgisi çok önemli oranda sosyalist program ve kadroların ideolojik hegemonyası altında kaldı.

Orhan Kotan, uluslararası sosyalist hareketin ulusal kurtuluş mücadeleleriyle ne tür bir sentez oluşturabileceğine, bunun Kürt ulusal demokratik mücadelesiyle buluşma veya çatışma alanlarını tartışan, ne tür bir programatik çözümler bulunabileceğine kafa yoran bir teorisyen olarak karşımıza çıkıyor.

Orhan Kotan'ın düşünce dünyası Kürt halkının ulusal zulümden kurtuluş problemiyle, onun dünya ve Türkiye ile olan evrensel bağıntısını, sosyalist hümanizm zemininde kurma çabası olarak tanımlanabilir.

Uluslararası sosyalist hareketin, "barutu tükenmiş burjuvazinin demokratik görevlerini üstlenerek, ulusal demokratik devrimi sosyalist devrime taşıma" adına ulusal kurtuluş hareketlerine önderlik etme tezinin yaşadığı sorun ve çatışmalar –bir bakıma bu sancılı aşk– '90'lı yıllara kadar Orhan Kotan'ın "Kürdistan ihtilali" üzerine geliştirdiği tezlerin de bel kemiğini oluşturmuştur.

Reel sosyalizmin çöktüğü, kapitalizmin kendini yeniden toparladığı "küreselleşme" döneminde ise bu sancılı aşk, yerini ayrılığa terk etti. Uluslararası sosyalist hareketin ulusal kurtuluş hareketlerine öncülük etme, demokratik devrimleri tamamlama gibi iddiaları teorik olarak da sona erdi. Sosyalist kamptan bir türlü gelmeyen siyasal destek, zaten yoksulluk içindeki güçsüz bu yığınların üzerine sürekli "dünya devrimini taşıma" yükü bindirilmesi, el altından desteklenen ve manipülatif bir hale dönüşen silahlı mücadele ile marjinal terörist hareketler haline çevrilen ulusal kurtuluş savaşımları da yol ayrımlarına geldiler. Sistem Güney Afrika örneğindeki gibi onları yeniden bir biçimde içine almaya başlamış, hatta SSCB'nin dağılmasından sonra buralardaki ulusal bağımsızlık isteklerini düpedüz destekler hale gelmişti.

Kotan, 1973 TKDP Program Taslağı'nı kaleme alırken ulusal demokratik düzeyle sosyalist düzeyin birbirinden ayrılması, ulusal demokratik bir partinin önüne sosyalist programlar dayatılmaması görüşündedir:

> *Türkiye Kürdistan'ında Marksist-Leninist mücadeleyi önerenler, T-DKP'yi Marksist-Leninist parti gibi görmek isteyenler büyük bir hata içindedirler. Emek-sermaye çelişkisinin yani modern toplum sınıflarını oluşturan Burjuva-proleter mücadelesinin çözümü elbette ki sosyalizmden geçer. Ancak halkının %100'ü son derece geri bir üretim biçimi içinde bulunan ve başlıca unsuru (%85-90) köylü yığınların teşkil ettiği Kürdistan'da T-KDP Marksist-Leninist mücadele içinde değildir. Bu önerinin sahibi değildir. Ve bu önerinin sahibi olamaz. T-KDP, halkın sınıf yapısına bağlı olmaksızın bütün sınıf ve tabakalarının sorularına cevap veren ve özlemlerini bünyesinde barındıran bir CEPHE partisidir. Bir MİLLİ partidir.*[30]

1982'de ise *Rızgari*'nin "ideolojik inşa süreci"nin ardından karar kılınan örgütlenme modeli "Kürdistan'da dört parçada tek ve merkezî proletarya partisi" olarak sonuçlandırılmıştır.

Kürdistan Komünist Partisi İnşa Komitesi, yayın organında eski parti programlarının Kürdistan'da ulusal kurtulu-

şa denk düşen ulusal demokratik devrim programı ile kendilerini sınırladıkları, toplumsal kurtuluşa denk düşen sosyalist devrimi ulusal demokratik sınırlar içine hapsettikleri eleştirisini yapar: "Biliyoruz ki ulusal olamayanlar, enternasyonalist olamazlar. Biz Kürdistanlı Marksistler, ilke olarak kendi ülkemizde örgütlenmeyi, devrimci proletaryanın dünya düzeyindeki mücadelesinin militan cephelerinden biri olarak Kürdistan proletaryasını örgütlemeyi görev sayar."[31]

Sosyalist düzey ile ulusal demokratik düzeyin tek bir program içinde ve bütünsellik içinde yer alması gerekiyor. (*Yekitî*, s. 4.)

Her ne kadar o günlerde "Düşüncelerimiz berrak, hedeflerimiz net, yolumuz aydınlıktır," diyerek özgüven belirtilmekteyse de, 1987'de örgüt model ve programı yeniden gözden geçirilerek "sosyalist ve yurtseverlerin bileşkeni" bir CEPHE modelinde karar kılınır. Merkez Komitesi'nde yer aldığı PRK/Rizgarî [Partiya Rizgarîya Kurdistan] kendisini "sosyalist muhtevalı bir KİTLE PARTİSİ" olarak tanımlamaktadır. Parti programı, Kürdistan devriminin ULUSAL DEMOKRATİK ve SOSYALİST olarak birbiriyle iç içe, ancak ayırt edilmesi gerekli ikili bir karakter taşıdığını belirterek asgari ve azami program hedeflerini açıklamaktadır.[32]

Orhan Kotan 1990 yılında Leninist örgütlenmenin, burjuvaziye ait görevleri yoksul ve geri kitlelerin üzerine yüklediği, bu yüzden de bürokratizmin temeli olan illegal çekik çekirdek, öncü örgüt gibi kavramların öne çıktığını belirtir:

Geri ve bir ülkede öncü örgütün çelik yapılanması, merkezi yanın öne çıkmasının başlıca kaynağını oluşturuyor. İllegal, öncü ve merkezi bir yapılanma... Stalin ile beraber kurumlaşıp, özellikle geri ülkelere ihraç edilen bu örgüt anlayışını biz tümü ile devraldık. Bu da bizim tarihsel talihsizliğimizin başlıca nedeni oldu.[33]

Bu nedenle de "her birinin tepesine küçük Stalin'lerin tünediği" 30 yıllık siyasî kültürün ürünü olan örgütlerin yoldan çekilmelerini talep etmekte ve legal örgütlenmelere geçilmesini önermektedir.

TEORİDE PANİK YARATAN BİR KAVRAM: FAŞİZM

Orhan Kotan, *Rızgarî* dergisi 9. sayısında yayınlanan, egemen solun faşizm ve Kemalizm tahlillerini, antifaşist mücadele taktiklerinin eleştirildiği, uzun makeleye böyle bir girişle başlamıştı. Bu tahliller *Rızgarî*'nin Stalinist merkez sol çizgiyle, 3. Enternasyonal pratiğinin eleştirildiği bir ideolojik bir kopuşmaya tanıklık eder. Kürt sosyalist hareketi içinde Stalinizme en popüler olduğu bir süreçte alınan bu karşı tavır, kısmi olarak Troçki'nin, Gramsci veya Luxemburg'un Marksist kaynaklar olarak referans gösterildiği radikal bir teorik metindir. Bu metinle birlikte *Rızgarî* hem "Troçkist" hem "Kürt milliyetçisi" olarak suçlanıp, antıfaşist cephenin dışında atılmaya çalışıldığı bir tepkiyle karşılaşır.

Antifaşizm konusunda "Türkiye'de Kuran-ı Kerim haline gelen *Faşizme Karşı Birleşik Cephe*'nin yazarı "Dimitrov'un faşizm tahlillerinin yetersiz, antifaşist siyasal strateji ve taktiklerinin ise yanlış" olduğu belirtilen metinde; burjuva baskıcılığının tüm biçimlerini, tüm kötülükleri "faşizm" olarak nitelemenin



Ahmede Xani'nin Mem û Zin'i. 1695'te tamamlanan bu destan, 19. yüzyıl sonlarında Kürt milliyetçiliğinin uyanış sürecinden itibaren, Kürt kimliğinin ve Kürtçenin tarihsel ve edebî varlığının temel referanslarından olmuştur. Yakın dönem popüler Kürt tarih yazıcılığında bu eser, etno-merkezci ve anakronik bir millî tarih anlatısına da dayanak yapılmıştır.

yanlış olacağı, faşizmin asıl olarak "burjuva rasyonelleri dışında bir olgu olduğu belirtiliyordu. Bu tahlile göre, faşist hareket asıl olarak küçük burjuva yığınların düzen dışı muhalefetlerinin üzerinde yükselmekteydi. Buna göre faşist iktidar da devletin burjuvaziye karşı da görece biçimde özerkleşmesi, onun için de buyurgan hale gelmesi demekti. Tekelci sermaye ekonomik iktidarını da kaybetmemek için, siyasal iktidarını da paylaşmaya razı geliyordu.

Türkiye'de ise burjuvazinin hemen her türlü baskıcı yönetimi "faşizm" olarak tanımlanmakta, faşizme karşı mücadele "kapitalist köleliğe karşı mücadeleden ayrı düşünüldüğü için de mücadele ya faşist çetelerle sokak çatışmalarına hapis olmakta, hedef olarak da burjuva demokrasisini geçememekteydi. Ayrıca Türk solu "faşizm" şablonunu bol bol kullanarak da Kemalizmi tahlil edememekte, Kürdistan'daki sömürgeci yapıyı göz ardı etmekteydi.

Kemalizmin, "siyasî ve ideolojik olarak faşizm ile fevkalade benzer uygulamalar içinde olduğu" tespiti yapılmaktadır:

> *Kemalizm, çözülen, çürüyen feodalizmin içinden gelen. Kapitalistleşme evresinde, toplumsal örgütlenmeyi kaldıramayacak alt yapı kurumlarına sahip olunan bir dönemde, yukarıdan aşağıya doğru geliştirilen kapitalistleşmedir. Kemalizm, yürütmenin sınıfa karsı özerkleştiği bir devlet biçimidir. Bu yanı ile Bonapartist karakteristikler taşır. Ancak, Kemalizm ile Bonapartizmi özdeşleştirmek mümkün değildir. (...)"Kemalizmin inşa süreci ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal örgütlenmesinde etkin bir yeri olan asker bürokrasinin, yürütmede doğrudan bulundukları bir evredir. 1919-22 savaşının yöneticileri, siyasî iktidarı ele geçirmişlerdir.*[34]

Türk solu ile "sömürgecilik ve ayrı örgütlenme" noktalarında gelişen ideolojik mücadele Kemalizm ve faşizm ile ilgili saptamalarla daha da derinleşmiştir. Kemalizmin hiç olmazsa başlangıçta "antiemperyalist, ulusal kurtuluşçu, ilerici özellikler taşıdığı" yolundaki genel kabul o evrede Kürt hareketleri tarafından da paylaşılmaktaydı. *Rızgarî*'nin Kemalizme yönelttiği bu radikal eleştiriler, Türk solundan büyük tepkiler görmekteydi.

Nedir ki 12 Eylül Darbesi'nin eli kulağındadır; uzun boylu teorik-ideolojik tartışmaların yerini sola yönelen topyekün tehdide karşı ortak duruşun, pratik ihtiyaçları alacaktır. Ne var ki sol hareketin aldığı yenilginin ideolojik kaynakları tartışılırken eski tip mevzileşmeler önemini yitirmiş olacaktı.

Örgüt kadrolarının ardı ardına tutuklamalar geçirdiği bir dönemin ardından 12 Eylül Darbesi'nde Orhan Kotan'ı Avrupa'da Parti çalışmalarını yürütmektedir. Cunta ile ilgili parti bildirisinde yapılan tahlil 12 Eylül'ün militarist-bürokratik bir devlet darbesi"[35] olduğu yönündedir.

Bildirinin önemli yanlarından biri de Türkiye'de 12 Mart gibi askerî darbe dönemleri değerlendirilirken, o güne değin sol hareketler içinde pek görülmeyen biçimde 27 Mayıs'la ilgili özeleştiri de içeren yeni belirlemeler yapılmasıdır:

> *Türkiye'de sol'un hemen hemen tümü, yirmi yıl önceki bir askeri darbeyi, 27 Mayıs darbesini şu ya da bu kadar ilerici görmüşlerdi. Hâlâ da 27 Mayıs'a övgüler süzmektedirler. Biz Kürdistan'lı Marksistler, geçen süre içinde yeterli bilgi ve bilince sahip olmadığımız için o günlerde gerekli ve yeterli açıklamaları yapamamıştık. Sonraları daha berrak ve net olarak görebildiklerimizi yazdık. Kısaca şöyle özetlenebilir: Siyasal düzeyde 27 Mayıs, asker sivil bürokrasinin iktidara müdahalesi olarak biçimlendi. Ve bir darbe ile gerçekleştirildi. DP'nin iktidarından sonra, iktidar üzerindeki haklarını azar azar kaybeden Kemalist iktidar erki (erk: güç, yetke) 27 Mayıs'da bu haklarını nispeten geri almayı amaçladı. Tarihsel toplumsal açıdan bu bir geriye dönüşü ifade eder, bu anlamda gericidir. Somut siyasal pratikte ise ilerici ve demokratik biçimlere büründü. Onun ilerici ve demokratik biçimleri, kendi doğasından kaynaklanmıyordu. Tam tersine, toplumsal alanda yerini alan burjuvazinin çıkarlarının ifadesi idi.*[36]

Darbenin yarattığı karamsar tabloya rağmen Orhan Kotan, kendi deyimiyle "Ortadoğu'nun devrimci depremlere gebe" olduğuna inanıyordu. "Ortadoğu emperyalizmin yumuşak karnıydı, emperyalizmin çözümsüzlüğünün kilitlendiği bu statükonun ortasında ise beyni ve iskeleti sömürgeciler tarafından parçalanmış Kürdistan, durmaktaydı, statükonun kilidini açacak anahtar ise Kürdistan devrimiydi." (a.g.y.)

Bildirilerde *Rızgarî* 9'daki faşizm tahliline uyarlı olarak yapılan "militarist bürokratik cunta" tanımı, "*Rızgarî* 12 Eylül'e faşist demiyor!" tarzında bir tecrit gerekçesi yapılmaya çalışıldı. "12 Eylül'ün 2. yıldönümü için ortak platformdan niçin çekildik? Ayrı Dur, Ortak Vur!.."[37] başlıklı broşürde bu kavramsal tartışmanın siyasal pratikteki sonuçları üzerinde durulmaktadır:

> *...bu grupların hiçbirinin sağlam ve tutarlı bir faşizm teorileri yoktur... Fa-*

şizm üzerinde şurdan buradan aşırılmış ve alt alta sıralanmış bir formüller yığını ile ajitatif savaş sloganları egemen ideolojinin yapısını oluşturan öğelerdir. Tutarlı bir faşizm teorisine sahip olunmadığı için de, faşizme karşı mücadelede zik zaklı, kararsız, ilkesiz davranılmaktadır. (...) 12 Eylül öncesinin en önemli karakteristiği, faşizme karşı verilen mücadelede gösterilen olağanüstü beceriksizlik ve tutarsızlıklardır. (...) Sağ-sol çatışması kalıpları icine sıkışıldı, sosyalist hareket sivil faşist çetelere karşı mücadele perspektifi içine hapsoldu, kapitalist devlet aygıtı hedef dışı kaldı.

"KÜRDİSTAN PRESS", POLİTİK GAZETECİLİK

Kürdistan Press, Orhan Kotan'ın legal ismiyle başyazılarının çıktığı haftalık ya da 15 günlük periyotlarla Türkçe-Kürtçe olarak İsveç Stockholm'de yayınlanan bir gazeteydi. Birçok özelliğiyle modern Kürt yayıncılığında yeni bir çıkıştı. Gazete, Parti çizgisinden bağımsız bir cephe politikası aracı olarak düşünülmüştü. Bu özelliğiyle Avrupa'daki birçok Kürt entelektüelini, gazeteciyi bünyesine alabilmekteydi. *Kürdistan Press*'in bir özelliği de Orhan Kotan'ın bir aydın olarak örgüt açısından da özerklik kazanması, daha bağımsız ve kendine özgü bir çizgi izleyebilmesiydi.

Kürdistan Press, Güney Kürdistan'daki Kürt hareketine sıcak bir yakınlık göstermesi, sömürgecilik ve genel bir Türk solu eleştirisinin yanı sıra Ermeni kırımına, Asur halkına, bölge kültürlerine yakın ilgi göstermekteydi. O tarihlerde Türkiye'ye karşı silahlı mücadele başlatmış olan ve giderek kitlesel bir kazanmaya başlayan PKK olgusuna ise oldukça soğuk durulması, gazeteye haber olarak bile konu edilmemesi ise dikkat çekici yanlardan biridir.

Avrupa'da PKK muhaliflerine yönelen politik cinayetler, sol ve yurtsever güçler arasındaki çatışma eğilimleri ve Palme suikastı da gazetenin üzerine gittiği olgular arasındadır.

Kotan "Bekaa'nın müebbed mahkûmu" olarak nitelendirdiği PKK lideri Öcalan'ın Suriye ile olan bağlantıları ve muhaliflere yönelen şiddet nedeniyle eleştirilerde bulundu. PKK konusunda tartışma yaratan yazılarından birisi "Uzun Bıçaklar Gecesi" başlığı taşımaktadır. Hitler faşizminin vurucu gücü olan SA'ları, iktidara geldikten bir süre sonra zararlı görülerek lağvedilmiş, binlerce yönetici veya militanının bir gecede ortadan kaldırılmasının anlatıldığı makale, politik şiddete ilişkin değerlendirme manidar göndermelerde bulunarak son bulmaktaydı:

Tarih öğreticidir! / Tarih, kendi gündemine giren olguları ve olayları çözer. Çözüm, her zaman politiktir. Şiddet, politikanın almış olduğu bir biçimdir yalnızca. Şiddet politik çözümün aracıdır. Kendisi değil. Şiddete eğitilen, şiddete tapınan her akım, kendi yok oluşunun şartlarını kendi içinde taşır. İnsani inançları, devrimci değerleri imha ederek, bunların yerine cinayeti, kan ve zulümü nihai olarak koymak mümkün değil! İnsana karşı işleyen, insanın, dolayısıyla toplumun mutluluğuna, insanca, özgürce yaşamasına karşı hangi maske altında olursa olsun, verilen mücadele yok olmaya mahkûm! Bunlar binlerce yıllık insanlık tarihinin üzerinde tartışılması abes gerçeklerdir.

Bir yanı ile Kürdistan'da ve özellikle Kürdistan'ın tarih dışında kalmış

ücra ve sahipsiz sınırlarında meydana gelen olaylar, diğer yanda Avrupa'da dehşet verici bir sorumsuzlukla ardı ardına gelen olaylar bana bugün artık Karagömleklileri ya da SA'lan hatırlatmaktadır.[38]

PKK hareketine ve Öcalan'a sert eleştiriler yönelterek, yürütülen silahlı mücadelenin güdümlü ve sorun çözmek durumu ve yeteneğinde olmadığını savundu. Öcalan liderliğini "Tiranlık" olarak tanımlamakta, PKK'nın kendi içindeki muhalefet ve dışındaki gruplara ilişkin politikasını tahrip edici bulmaktaydı. Buna karşın '90'lı yılların sonuna doğru PKK'nın ateşkes çağrılarına eşlik eden "demokratik çözüm" önerilerini ise "dikkate alınması gereken önemli bir değişim olarak" değerlendirdi.

Orhan Kotan ideolojik-teorik düzleme verdiği önemi şöyle dile getiriyordu: "...Toplumların vicdanı ideolojilerle biçimlenir. Ve bir kere biçimlendikten sonra yıllar ve yıllar boyu sürüp gider."[39] Bu nedenle Orhan Kotan yazınının gövdesini ideolojik mücadele oluşturur. Bu ideolojik çatışmanın merkezinde ise Kürt ulusunun özgürlük talepleri karşısında, egemen ulus sol hareketinin şovenist tutumları ve bunun Marksist referanslara dayandırılması durmaktaydı:

Marks gerçek bir bilim adamı idi. Gerçek bir devrimciydi. Marksist değildi ama. Marks adına belki de en büyük şanstı bu. Eğer yaşasaydı, kadın ve içki cenneti diye Polonya'ya gitmeyecek, ucuz diye Romanya da alüminyum kaşıkları sahil kumlarında yıkama zahmetine katılmayacaktı. Humeyni'nin çağdaş burjuva diplomasisini allak bullak eden eylemlerini, burjuva dünyanın gizliliğini yırttığı için ilgiyle karşılayacak ve hiç kuşku yok ki, Kürt Ulusunun Kendi Kaderini Tayin Etme Hakkı'nın bağımsız ve özgür bir Kürdistan'dan geçtiğini vurgulayacaktı. Ve yine hiç kuşku yok ki, Türk Marksistlerinin tamamına yakın bir bölümünü, kendi burjuvazisine hizmet eden teorik ve pratik faaliyetlerinden ötürü uluslararası proletarya hareketinin provokatörleri olarak mahkûm edecekti.[40]

"REALİTE" DÖNEMİ

Orhan Kotan '90'lı yıllarda geliştirdiği ve "Büyük Kararlar için Küçük Düşünceler" bildirgesi ile *Realite Press*'te yayımlanan son dönem görüşleri de bu değişimi izah etmeye, yeni bir teorik siyasal çerçeve çizmeye çalışır.

"İdeolojide gerilla mücadelesi yapılmaz. Cephe savaş yapılır," diyen O. Kotan, PRK/Rizgari'nin 1. Konferansına sunduğu metninde "söze doğrudan girerek" şöyle yazmaktadır:

İdeolojik mücadelede, açık ve kararlı olmak, söylenmesi gerekeni doğrudan söylemek gerekir. Kürt hareketi daha doğrusu Kuzey Kürdistan'daki Kürt hareketi çözmek zorunda olduğu iki sorunla yüz yüzedir. Bunlardan birincisi Türkiye'de legal çalışmanın teorisini yapmak ve buna uyarlı yeni politikalar üretmek ve ikincisi, son 30 yıllık siyasî kültürümüzün muhtevasını oluşturan Marksizm-Leninizmi sorgulamaktır. / Düşüncelerimizde köklü değişiklikler oldu. Ancak, bu köklü değişiklikleri ifade edemiyoruz ya da ifade etmekte zorlanıyoruz. Düşüncelerimizdeki köklü değişiklikleri ifade edecek yeni, kavramlar henüz ortaya çıkmadı. Sahip olduğumuz siya-

sal kültür, yeni kavramların ortaya çıkmasını engelliyor.[41]

Marksizm-Leninizmin eklektik bir kavram olduğunu, Marksizm ile Leninizmi birbirinden ayırmak gerektiğini savunur. Marks'ın bir bilim adamı olarak önemini koruduğunu, ama öngörülerin birçoğunun hayat bulmadığını belirtir. Buna karşılık "eğer Marksist birikimden gelmeseydik, çok sığ aydınlar olurduk," diyerek de Marksizmi bilimsel bir disiplin olarak da tanımlamaya devam eder.

Kotan, Leninizm ve Sovyet Devrimi konusunda ise daha sert eleştiriler yöneltmektedir:

Leninizme gelince, Leninizm kabaca Marksizmin geri ve despotik bir ülkeye uyarlanmasıdır. Bu bağlamda Marksizmin bozulmasıdır. Leninizm, bozulmuş bir Marksizmdir. (s. 27) Bu teori Rusya gibi geri ve despotik bir ülkeye uyarlanmaya başlanınca, ona tâbi olmak zorunda. Görev ve sorumlulukların kimlik değiştirmesinin başlıca nedeni. Örneğin, burjuvazinin görevlerinin ve sorumluluklarının işçi sınıfı tarafından üstlenilmesi bunlardan biri ve en önemlisi. Demokratik devrimi başa götürmek için, işçi sınıfı burjuvazinin görevini üstleniyor. Bunu sen beceremiyorsun, ben yapacağım iddiası ile. Bu nokta keşfedilince, örgüt anlayışları da, ittifaklar da doğal olarak şekilleniyor. Bürokratik diktatörlüklerin ana malzemesi olan noktada önem kazanıyor. (...) Ekim Devrimi yolumuzu aydınlatmıyor artık. Tersine, Ekim Devrimi'nin insanlık için büyük bir talihsizlik olduğunu kabul etmek gerekiyor. Talihsizlik, devrimin geri ve despotik bir gerçekleşmesindedir. Bu geri ve despotik ülkede dünya proletaryasının ve emekçi halkların bütün umutları, bütün hayalleri boğuldu. Ekim Devrimi derken, insanlığın gelişmesinin bir yerde müdahale ile durdurulduğunu anlamak gerekir. Bütün beklentilere ve varsayımlara rağmen devrim gelişmiş batı ülkelerinde de gerçekleşmemiş olması ise, Rusya'da tüm teorik varsayımları ortadan kaldırmıştır. 70 yıl sonra bunun faturası ödeniyor.[42]

Bu sorgulamalardan sonra Kotan, 30 yıllık siyasî birikimin sonuçlarının da bittiğini ilan eder:

Bizim son 30 yıllık siyasî kültürümüzün ürünü olan örgüt anlayışımız bitmiştir. Siyasal strateji ve taktiklerimiz bitmiştir. Öncü-artçı niteliklerimiz bitmiştir. İşçi sınıfını fetişleştiren felsefik hareket noktalarımız bitmiştir. Proleter devrimci ahlâk gibi, proleter devrimci öncü gibi, proletarya enternasyonalizmi hayatın ürünü olmayan, hayatın somut pratiğine cevap vermeyen ve fakat bir grup "üstün" kültürlü insan tarafından yaratılmak ve topluma dayatılmak istenen perspektif bitmiştir. Bitmeyen, halkımız üzerindeki zalim devlet terörüdür. Açlık ve yoksulluktur. Kimyevi silahlarla katledilme tehdididir. Kendi ülkesinde dehşet verici bir muhacerettir. (s. 29)

12 Eylül Cuntası'na karşı mücadelede "demokrasi" kavramına takılıp "antisömürgeci ilkeyi işletmedikleri için Kürt soluna sert eleştiriler yönelterek "Biz Türk devletini demokratikleştirme, Türk ordusunu demokratikleştirme mücadelesi vermiyoruz. Bu devletin, bu ordunun ülkemizden defolup gitme mücadelesini veriyoruz",[43] (s. 30) şeklinde

belirten Kotan, şimdi artık çözüm olarak hem komünist hem Kürt hareketinin sistemin rasyonelleri içinde çalışabileceğini, "devlete karşı olma, devleti yıkma konumundan, devletin rasyonelleri içinde olma"sının mümkün olduğu bir noktaya gelindiğini savunmaktadır.

Özal dönemi politikalarının kendisine büyük bir umut verdiği anlaşılan Kotan, "omzu kalabalık generallerin kasaturaları sırtında Çankaya'ya gelecekleri dönemin çoktan bittiği, asker-sivil bürokrasinin siyasî iktidar üzerindeki gasp eyleminin ömrünü çoktan doldurdu"ğu kanısındadır. Bunun için de "Bu politik değişim sürecine her yanından destek vermek Kürtler için hayati önem taşıyor. Kapılar açılmıştır. Görev, aralanan kapıları sonuna kadar açmaktır, (s. 19)" demektedir.

Daha 1984-85 yılında Kürdistan Komünist Partisi'nin programı üzerinde çalışırken düşüncelerinin kökten değişmeye başladığını belirten Kotan, sınıf örgütü mü, ulusal demokratik cephe örgütü mü konularına "kökleri '60 ve '70'li yıllarda duran siyasî örgütlerin hayata müdahale etme bulunmadığını ve yoldan çekilmelerini önererek son noktayı koymakta, artık legal örgütlenmenin bütün olanak ve araçlarının seferber edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu örgütlenme anlayışının denk geldiği siyasî tercih ise Kürt hareketinin bağımsız birleşik Kürdistan sloganını propoganda malzemesi yapma sorumsuzluğundan vazgeçerek mevcut devlet sınırları içine çekilmesinin strateji olarak da taktik olarak da zorunlu olduğunu savunmaktadır.

"Altını kalınca çiziyorum: Kürt hareketinin hiçbir parçada antiemperyalist konumu yoktur," (s. 46) derken, aynı zamanda mimarı olduğu "antisömürgecilik" tezinden ise artık hiç söz etmemeyi yeğlemektedir.

Orhan Kotan, eski partisi ve arkadaşlarıyla siyaseten yollarını ayırdıktan sonra 30 yıllık radikal, gerilimli bir ideolojik savaştan sonra "Türkiyeci-Kürtçü" bir çizgide durdu. 1994'te İstanbul'da yayına başlayan *Realite Press* bu duruşun ifade edildiği bir dergiydi. Burada yazdığı yorum ve makalelerde ise, konferansa sunduğu temel metindeki görüşlerini daha ayrıntılı ve sistematik hale getirmiştir. Örneğin "Kürt Kimlikli Özgür Yurttaş" başlıklı makalesinde Kürtlerin Türkiye Cumhuriyeti ile ilişkilerinin vatandaşlık statüsünün "kimlik, bireysel özgürlük ve demokrasi" çerçevesinde yeniden tanımlanarak çözüleceği inancındadır. Kürt hareketinin ayrılıkçılık eğilimlerine eleştiri getirirken, Kürtleri sistemin içine kabul etmeye karşı direnen Türk politikacılarını da bu kader birliğinin önemini kavramayan basiretsiz tutumlarını eleştirmektedir. "Kürtler, uçurum kenarlarına yığılmışlardır. Dokunulursa düşeceklerdir. Düşünce, Türkiye'yi de aşağı çekerler..." demektedir.[44]

O yıllarda İtalya Başbakanı Berlusconi'nin "Forza İtalya!" sloganını Türkçeye çeviren Başbakan Tansu Çiller'in "Haydi Türkiyem İleri!" sloganına ek yaparak "Haydi Türkiyem İleri, Kürtlerle beraber!" sloganını gazetenin manşetine çıkarmaktadır.[45]

Rızgarî'nin karakteristik sloganlarından biri olan "Bağımsız birleşik Kürdistan" talebinin "pan-Kürdizm" olduğu eleştirisi bunlardan biridir.[46] Kürtlerin kaderinin sıkıca Türkiye'ye bağlı olduğu kanısındadır.

ELEŞTİRİ VE DEĞERLENDİRMELER

Orhan Kotan'ın 1990 sonrası, özelliklede *Realite Press*'teki çizgisi olumlu ve

olumsuz birçok tepki aldı. Eski yol arkadaşları tarafından şiddetle eleştirilen bu değişiklik, Türkiye'deki bazı liberal aydınlar özellikle de Kürtlerin "kimlik" dışında hiçbir ulusal hak iddia etmemeleri gerektiğini savunan Taha Akyol gibi yazarlar tarafından hararetle desteklendi. Nihayet bir Kürt aydınının "entelektüel nitelikleri" olduğunu kabullenmelerini ve onu "akıllı bir Kürt aydını" olarak model göstermelerinin nedeni daha çok Orhan Kotan'ın Kürdistan olgusunu reddetmesine dayanıyordu. Yıllarca Kürdistan bağımsızlığının ideolojisini yapmış, militan bir mücadele vermiş bir aydının sonunda bundan vazgeçmesi "bir akıllanma, uslanma modeli" sunuluyordu.[47]

"Gerileyen sol dalga ile ilerleyen sağ dalganın kesiştiği felsefik hattın 'realizm'" olduğunu savunan Recep Maraşlı, "Dünyayı değiştirmek adına yola çıkan eski arkadaşlar için değiştirilmesi gerekli olan realite, değiştirilemediği için teslim olunması zorunlu olan 'realite' haline geldi," diyerek bu tutumu eleştirmektedir.[48]

Kürt ulusal demokratik hareketinin ulusal ve toplumsal kurtuluşçu, bağımsızlıkçı ve Ortadoğu devrimlerinin odağında gören bir teorik-siyasal geçmişten sonra, sorunun "sömürgeci devletin rasyonelleri ve sınırları içerisinde vatandaşlık tanımının demokratikleştirilmesi ile çözülebileceğinin ve üstelik bu sayede devletin de güçlenmiş olacağı" vurgusuyla dile getirilmesi arasında ters yönlere bir savrulmanın dramatik öyküsünü görmek olası.

Ne ki bu gelgitli politik gerilim sadece Orhan Kotan'a özgü bir sonuç değildir. Kürt ulusal hareketi, doğduğu günden beri merkezî otoriteden kopuşma ve kendini bağımsız bir özne olarak konuşlandırma özgüveni ile, kendini merkezî otorite ile özdeşleştirme, onun içinde hatta kıyısında yer alma güvensizliği arasında gidip gelmektedir. Kürt aydın ve politikacıları arasında, kendilerini sonradan haksızlığa uğramış olsalar da Türkiye Cumhuriyeti'nin asli kurucu ortağı sayan sahiplenen eğilim ile bizatihi bu devletin Kürt halkının esareti üzerine varolduğunu savunan eğilim birlikte veya sarmal olarak biri birinin yerine geçerek varolabilmektedir.

Ne var ki tüm bu savrulmalar içinde sabit kalan şeyin Kürt ulusal kimliği adına bir yer bulabilme çabası olduğu göz ardı edilmemeli.

Örneğin Orhan Kotan, Kürt sorununun çözümünü Türk devletinin demokratikleşmesinin bir parçası olarak görüp, Türkiye sınırları içinde ve Türk halkı ile birlikte olacağını belirtirken, bunun tek koşulunun "tam hak eşitliği" olması gerektiğinin altını çizmeyi de ihmal etmez.

> *Ben (daha önce* Pazar Postası*'nda yazdığım üzere) şöyle düşünüyorum: Kürt sorunu, Türkiye'de genel demokratikleşme mücadelesinin bir sorunu, daha doğrusu kilit sorunudur. Buna bağlı olarak belirtmek gerekir ki birlikte yaşamanın olmazsa olmaz koşulu* tam bir hak eşitliğidir. *Kürt kimliğinin yasallaştığı demokratik bir Türkiye'de Kürt insanı kendi siyasal eğilimleri doğrultusunda yurttaşlık haklarını yerine getirir. Sonuç olarak Türkiye'deki insan toplulukları, değişik sınıf ve katmanları ile ortak bir coğrafyada ortak tehditlerle yüzyüzedirler, ortak acıları vardır ve ortak bir kaderi paylaşmaktadırlar.* Türkiye'de Kürt sorununun çözümü, yeni sınırlar çizmek, halk kitlelerini birbi-

rinden ayırmak, coğrafi hapishaneler, gümrük duvarları ve tel örgülerden geçmiyor. Çözüm, ilişkileri iç içe geçen, ortak bir kaderi paylaşan ve ortak acılarla yüz yüze olan halk kitlelerinin mevcut durumlarına yasal bir temel ve siyasal bir statü bulmayı gerektiriyor.[49]

Eski yol arkadaşları, sevenleri ise Orhan Kotan'ı daha çok "Ubeydullah Nehri Destanı"yla, "dört bir yanından hançerlenmiş Kürt halkının sömürgeciliğe karşı döne döne mücadele ederken, düşene yürüyene bin selam olsun!" diyen militan söylem ve şiirleriyle anmayı yeğliyorlar.

PRK/Rizgarî eski genel sekreteri Mümtaz Kotan (aynı zamanda Orhan Kotan'ın ağabeyi) *Yenilginin İzdüşümleri* adlı kitabında, Orhan Kotan'ı İsmail Beşikçi ile birlikte "Kürt cephesindeki yenilginin teorisyenleri" olarak nitelendirmektedir.[50]

Eski yol arkadaşlarından İbrahim Güçlü onu "Seçkin, şaşırtan ve şok eden Kürt aydını ve siyasetçilerinden biri", "yenilikçi, yenilikleri önceden yakalayan bir aydın, Soğuk Savaş sonrası Kürt Rönesansı'nın öncülerinden biri" olarak tanımlıyor.[51]

"... O bir teorisyendi," diyen gazeteci Yaşar Karadoğan "Şimdi içinde olduğumuz düşünsel çoraklığı ve 'Kürdten Kürde propaganda'nın sıkıcılığını düşününce Orhan Kotan'ın kaybının ne kadar büyük olduğu daha çok anlaşılıyor," diye yazmakta.

Evet Orhan Kotan, seçkin Kürt entelektüellerinden biriydi. Onun hayat öyküsüne bakınca siyasal iklimimize ait sert fırtınaların, entelektüel yaşamı ne denli zorlaştırdığına, kavruklaştırdığına tanıklık etmek olası. ❐

DİPNOTLAR

1 Emin Kotan, [Doğ: 1897(1315) – Ölm: 1996] Azadî cemiyetiyle ilişkileri ve 1925 Şeyh Sait ayaklanmasına katılımı nedeniyle ailesiyle birlikte Trakya'ya sürgün edilmiş, 27 yıllık sürgünden sonra DP döneminde Muş'a geri dönebilmiştir. İlerlemiş yaşına rağmen 1959 yılında tutuklanarak "49'lar" olarak bilinen Kürt aydın ve gençlerinin topluca yargılandıkları davaya dahil edilmişti. [Daha geniş bilgi için: "'49'lar'dan Emin Kotan'ın oğlu ile söyleşi", (http://arsiv.lekolin.com/print.php?sid= 629].

2 Orhan Kotan, "Boyunduruk", Ulusoğlu Matbaası, Ankara [1965?].

3 T-KDP'nin lideri Dr. Şıvan [Dr. Sait Kırmızıtoprak], Çeko [Hikmet Buluttekin] ve Brûsk [ ], TKDP lideri Sait Elçi'nin öldürülmesinden dolayı Güney Kürdistan'da Mela Mustafa Barzani önderliğindeki KDP tarafından yargılanarak 1973 yılında mahkûm ve idam edildiler. [TKDP'nin ikiye bölünmesi, TKDP lideri Sait Elçi'nin öldürülmesi, T-KDP liderlerinin ise idama mahkûm edilmeleri, Kürt ulusal hareketinin "İki Said'ler olayı" adıyla literatüre geçen, karmaşık ve birçok bilinmeyen özelliğini koruyan olaylardan birisidir].

4 Sait Aydoğmuş, Kurdinfo (Forum Azad) sitesinde, T-KDP'nin Dr. Şıvan'dan sonra yeniden toparlanış deklarasyonu niteliğindeki bir parti bildirisini belge olarak yayınladı. Aydoğmuş bu metnin ve Parti'nin nispeten yenilenmiş program taslağının Orhan Kotan tarafından kaleme alınmış olduğunu belirtmektedir. [Sait Aydoğmuş, "'Sol', Kürt ve Kürdistan Sorununu Solladı mı? Serisini İlgilendiren Önemli Bir Belge", 06.01.2007, http://www.kurdinfo.com/nivis/sait64.htm].

5 Orhan Kotan, "Gururla Bakıyorum Dünyaya", 1. basım, Komal Yayınları, 1976, Ankara.

6 *Rızgari* dergisinin yazı kurulundaki bölünmede İbrahim Güçlü, Hatice Yaşar ve İk-

ram Delen, Ala Rizgarî'de; Mümtaz Kotan, Orhan Kotan, Ruşen Arslan ve Yılmaz Balkaş ise Rizgarî'de yer aldılar. Bölünmeden sonra her iki grup da farklı örgütlenme pratikleri ve mücadele deneyimlerine yöneldi.

7 "Yekiti" –jı bo serxwebun û azadi YEKİTİ–, (Kürdistan Komünist Partisi Örgütlenme Komitesi Yayın Organı), 1982, Duisburg, BRD (Almanya).

8 *Filistin Faciası: Ayrı Dur-Ortak Vur; Dogmalar, Tabular, Fanatizm* vs. N. Bora, Weşanên Dengê Komal Yayınları, 1984, Stockholm.

9 Orhan Kotan, *Sancı*, Şiirler, 1969-82, Dengê Komal yayınları, 1984, Stockholm

10 İlk kuruluş adı Rêxistina Rızgarîya Kurdistan [Kürdistan Kurtuluş Örgütü] olan parti, adını daha sonra Partîya Rızgarîya Kurdistan (kısa adı PRK-Rızgarî) [Kürdistan Kurtuluş Partisi – Rizgarî] olarak değiştirdi.

11 "Büyük Kararlar İçin Küçük Düşünceler" Metni, PRK/1. Konferans Tutanak ve Belgeler, No. 2, Weşanên PRK/Rizgarî Yayınları, No: 40, 1993.

12 "Kürt Kimlikli Özgür Yurttaş", Orhan Kotan, *Realite Press*, s. 1, 30 Kasım 1994, İstanbul.

13 Orhan Kotan, *Sancı*, Sunuş yazısı, s. 3, Dengê Komal, 1984, Stockholm.

14 Orhan Kotan, *Boyunduruk*, 'Çağdaş Oyuncu', s. 9; 'Bir Şarap Yangınında Pencereler' s. 11, 1965, Ankara.

15 Orhan Kotan, *Gururla Bakıyorum Dünyaya*, 1, 2. baskı, Komal Yayınevi 1976, Ankara [3. baskı: Çiviyazıları, 1998, İstanbul].

16 Yage. "Bu Şiirin Kuralsız Son Sözü".

17 *A.g.e.*, "Halkların Kardeşliği Adına".

18 *A.g.e.*, "Nehri Destanı".

19 Orhan Kotan, *Sancı*, Şiirler 1969-82, "Geçen Yıl", s. 50-58, Denge Komal, 1984, Stockholm.

20 Ahmet Kaya, Orhan Kotan'ın şiirlerine ilk kez 1994 yılında çıkan "Şarkılarım Dağlara" albümünde yer verdi, "Dosta Düşmana Karşı" albümünde de devam ettirdi. Söylem ve yorumlardaki uygunluk beğeni kazanmıştı. Kendisi gibi sürgünün kahırlı koşullarında genç yaşta yitirdiğimiz Ahmet Kaya, vefatından önce stüdyoya girip bu şiirlerin çoğunu okudu. Bu stüdyo kayıtları 2006 yılında "Gözlerim Bin Yaşında" adlı bir albümde toplandı.

21 Sait Aydoğmuş, "'Sol', Kürt ve Kürdistan Sorununu Solladı mı? Serisini İlgilendiren Önemli Bir Belge", "Türk Solu ve Bazı Yanlışlar" başlığı, (1974-?75) 06.01.2007, [http://www.kurdinfo.com/nivis/sait64.htm].

22 *Rızgarî* dergisinin 1979 yılında yayınlanan 9. sayısında mücadele çizgisi "Kapitalist köleliğe karşı Marksist-Leninist Mücedele temelinde anti-sömürgeci ulusal kurtuluş" olarak formüle edilmektedir. Kürdistan Komünist Partisi Örgütlenme Komitesi'nin yayın organı *Yekitî* dergisinde ise "Dünya proletaryasının bir kolu, bir mevzisi olarak Kürdistan proletaryasının, ulusun öncü sınıfı haline gelmek ve onun ulusal kurtuluş problematiğini çözmek görevi ile yükümlü olduğu" belirtilmekte, parti programı da (1980) "Kürdistan'daki ulusal ve sosyal kurtuluşu" iç içe geçmiş tek bir süreç olarak değerlendirmektedir: [Jibo rizgarîya netewi û civaki Yekitî, s. 5, s. 21-22, ?1982, Duisburg].

23 *Koçgiri Halk Hareketi*, Komal Yayınları 1. baskı 1976, Ankara.

24 "Çağdaş Kürdistan Tarihi" Orhan Kotan tarafından tasarlanan fakat bir türlü tamamlanamayan bir taslak olarak kaldı. Orhan Kotan, 12 Eylül öncesi Suriye'ye çıktıktan sonra, kendisine ulaştırılmak üzere birçok dokümanı ile birlikte bu çalışmanın taslaklarını da dışarı göndermek için arkadaşlarla birlikte hazırlamıştık. Ne var ki 12 Eylül koşulları bir çuval dolusu dokümanın dışarı çıkarılmasını oldukça zora sokmuştu. Bu arada yine o dönemin olağan fakat talihsiz bir olayı sonucu bu dokümanlar polisin eline geçti. Bu olayı *Diyarbekir Rizgarî Davası'nda Siyasî Savunma* kitabının 2. baskı önsözünde anlatmıştım. [Bkz.: Recep Maraşlı, *Diyarbekir Rizgarî Davası'nda Siyasî Savunma*, Komal Yayınları, 1992, İstanbul].

25 *A.g.e.*, "Koçgiri Üzerine Birkaç Söz – O günlerden bu yana..." s. 14-15.

26 *Hedef-Engel Üzerine –Özeleştiri–*, Komal Yayınları 18, Özel Dizi, 1977 Ankara [1976 yılında Rizgarî yayın kurulu oluşuncaya kadar Komal Yayınevi'nin çıkardığı kitapların önsözleri birer siyasal bildirge niteliğindeydi. Örneğin *Irak Kürt Halk Hareketi ve Baas Irkçılığı* ile *Koçgiri Halk Hareketi*'nin önsözleri başlıca siyasal tezlerin ortaya atıldığı metinlerdi. Bu metinlerin oluşmasında İsmail Beşikçi de dahil daha sonra Rizgarî Yazı Kurulu'nda yer alan ve almayan birçok kişinin [Mümtaz Kotan, İbrahim Güçlü, Hatice Yaşar, Ruşen Ars-

lan, Fikret Şahin, Şerafettin Kaya, Feqi Hüseyn Sağnıç, Zülküf Şahin, A. Yılmaz Balkaş, İkram Delen, Kaya Müştakhan, Kazım Baba, Mehmet Uzun, Recep Maraşlı, Yücel Zülfikar gibi daha birçok başka isimbir biçimde katkıları bulunsa da Orhan Kotan tarafından kaleme alınmışlardı, onun üslubunu, düşünce sistematiğini taşırlar. "Hedef-Engel" meselesi üzerine verilen özeleşti kararı, Rizgarî Yazı Kurulunun bir "ideolojik üretim merkezi" haline gelmesiyle birlikte, siyasî hareket açısından adeta "resmî görüş" haline gelen bu tip belirlemelere müdahale edilmesinin bir örneği oluşturur. Bir bakıma düşünsel üretim süreci böylelikle kolektifleştirilmiş olmaktaydı].

27 A.g.y., s. 14-15.

28 *Doğu Anadolu'nun Düzeni, Sosyo-ekonomik ve Etnik Temeller* kitabının yazarı olarak Beşikçi, ilk önceleri Rizgarî yazı kolektifinde yer almasına rağmen, daha sonra düşünsel üretimini bu çevrede ama bağımsız olarak yürüttü. Komal Yayinevinin kuruluşuna da aktif olarak katılan Beşikçi, Kürt sorununa ilişkin tezlerini *Bilim Yöntemi, Üniversite Özerkliği ve Demokratik Toplum ilkeleri açısından* bir dizi örnek [Türk Tarih Tezi, Mecburi İskan, Cumhuriyet Halk Fırkası, Tunceli Kanunu ve Dersim kırımı gibi] olgu üzerinden incelemekteydi. Bu tezlerinin genel sonuçlarını ise bitmek bilmeyen yagılamalarındaki savunmalarında ve *Devletlerarası Sömürge Kürdistan* kitabında tartıştı. Beşikçi'nin *Bilim Yöntemi, Türkiye'deki uygulama* başlığı altında 4 kitabı Komal'da yayınlandı. Serinin 5. kitabı ve *Devletlerarası Sömürge Kürdistan* kitabı ise Belge Yayınları'nca çıkarıldı.

29 "Koçgiri Ambleminin Öyküsü", Recep Maraşlı, 2006, [http://www.gelawej.org/modules.php?name=News&file=article&sid=416].

30 Sait Aydoğmuş, "'Sol', Kürt ve Kürdistan Sorununu Solladı mı?" Serisini İlgilendiren Önemli Bir Belge", "Türk Solu ve Bazı Yanlışlar" başlığı, (1974-?75) 06.01.2007, http://www.kurdinfo.com/nivis/sait64.htm].

31 "Filistin Faciası!" Dengê Komal, Özel Broşür No: 1, Duisburg 1982.

32 "Siyasî Program", PRK (rizgarî), 1988, s. 51, 2. baskı, PRK (Rizgarî Yayınları) No 19, 1991.

33 "Büyük Kararlar İçin Küçük Düşünceler", PRK/Rizgarî 1. Konferansı, Tutanak ve Belgeler No 2, Rizgarî Basım Yayım Merkezi Yayınları, s. 32, Ekim 1991, s. 10-50 [Orijinal dipnot: (•)"Bu metin, Kürdistan Kurtulus Partisi'nin konferansında tartışılmak üzere hazırlandı. Mevcut durumu ile bir çalışma taslağı olan metin, her türlü eleştiri ve önermeye açıktır"].

34 *Rızgarî*, S. 9, Faşizm, s. 79.

35 *Rızgarî*, "12 Eylül Darbesinin Anatomisi", Dengê Komal, Nr. 2, 30 Kasım 1980, Duisburg.

36 Yagy, 12 Eylül Darbesinin Anatomisi, s. 72.

37 "12 Eylül'ün 2. Yıldönümü için ortak platformdan niçin çekildik? Ayrı Dur, Ortak Vur!..," (Dengê Komal, Özel Broşür, Ağustos 1982, Duisburg) s. 12.

38 "Uzun bıçaklar gecesi" Orhan Kotan, Ağustos 1987, *Kürdistan Press*, 21, Eylül 1987, s. 2.

39 "Siyasal Sorunlar", Orhan Kotan, *Kürdistan Press*, 38, Haziran 1988, s. 2.

40 *Kürdistan Press*, 11, Baş yazı, Şubat 1987.

41 "Büyük Kararlar İçin Küçük Düşünceler", PRK/Rizgarî 1. Konferansı, Tutanak ve Belgeler No 2, Rizgarî Basım Yayım Merkezi Yayınları, s. 32, Ekim 1991, s. 10-50 [Orijinal dipnot: (•)"Bu metin, Kürdistan Kurtulus Partisi'nin konferansında tartışılmak üzere hazırlandı. Mevcut durumu ile bir çalışma taslağı olan metin, her türlü eleştiri ve önermeye açıktır"].

42 "Büyük Kararlar İçin Küçük Düşünceler" a.g.y., s. 27-28.

43 "12 Eylül'ün 2. yıldönümü için ortak platformdan niçin çekildik? Ayrı Dur, Ortak Vur!.." (Dengê Komal, Özel Broşür, Ağustos 1982, Duisburg), s. 30.

44 "Türkiye çok tehlikeli bir dar geçitten geçiyor, Kürtlerle beraber. Kürtler, uçurum kenarlarına yığılmışlardır. Dokunulursa düşeceklerdir. Düşünce, Türkiye'yi de aşağı çekerler. Türkiye'yi yönetenler, yasama, yürütme ve yargının en nazik noktalarında duranlar, günümüz toplumlarının biçimlenmesinde en etkili güç olan medyanın sorumluları, üniversiteler vb., ya bu gerçeği görmüyorlar ya da bilerek ve isteyerek bu gerçeğin üstünden atlayıp, Türkiye'de politika yapmaya devam ediyorlar. Demografik yapısı alt-üst olan, toplumsal örgütlenmesi durmadan gömlek değiştiren Türkiye'ye kabaca bakıldığı zaman, görünen fotoğraf son derece ürkütücüdür: Ülke ve dünya sorunlarında akıl almaz ölçü-

de bilgisiz bir başbakan; kafası askeri çözüm dışında alternatif üretmeyen bir cumhurbaşkanı; yenemeyen bir ordunun generali olmanın psikozu içinde ne yaptığını ne söylediğini bilmeden emekli olan bir Genelkurmay Başkanı'nın devrettiği kan içinde bir savaş alanı; farklı bir çözüm önerisine sahip olmayan ve Türkiye'ye yalnızca erken seçim penceresinden bakan bir muhalefet; koltuklarına zamkla yapışmış milletvekilleri; iradesi MGK tarafından zedelenmiş bir parlamento; hırsızlığa, rüşvete, bin bir rezalete batmış bir devlet yapılanması, her gün kendi kendini inkâr eden bir basın; elli yıl, yüzyıl gerilerde kalmış tezlerle durumu idare etmeye çalışan ve pratik politikada bir etkinliğe sahip olmayan bir sosyalist sol; ne Kürt halkına ne de dünyaya saygın ve kabul edilebilir çözümler üretemeyen bir Kürt siyasî partı kalabalığı ve bu cehennem içinde günlük hayatın ağır baskılarına göğüs germe telaşında olan geniş halk kitleleri.. Sırtında Kürt kamburu ile Türkiye'nin görünen yüzü budur.. Batı, Doğu hava alanlarından taşınan cenazelerle toplumsal bir matemi yaşamaktadır. Doğu'da ise şehitlikler her gün biraz daha büyümektedir. Kan, Kürdistan'da akmaktadır, ama, Türkiye'nin aort damarı kesilmiştir. Türkiye'nin ekonomik ve politik kan kaybı, bir yandan baskı ve zulmü kurumlaştırırken, diğer yandan sürekli bir yoksullaşma üretmektedir..

Bu insan selinin geriye dönme şansı hemen hemen yoktur. Toplumsal yapıdaki bu alt-üst oluş hem süreklidir ve hem de politik alternatif çözümlerinden yoksundur. Bu somut ve dehşet verici alt-üst oluş Kürt siyasî hareketlerinin vazgeçilmez politik hedeflerini de hemen hemen tümü ile devre dışına atmaktadır. Bugün artık 'Bağımsız Birleşik Kürdistan' talebi, illegal Kürt siyasî hareketlerinin programlarında bir paragraf başı olmaktan fazla önem taşımamaktadır. Kürt aydını Batı'da yaşamaktadır. '70'li yılların devrimci Kürt militanı ya da merkez kadrosu, Diyarbakır'da, Elazığ'da, Bitlis'te değil de, İzmir'de, Antalya'da ev almaktadır, yazlık almaktadır. Avrupa'da 500'e yakın Kürt doktorundan hiçbiri de-facto bağımsız Kürt Federe Devleti'ne dönmediler.

Sürdürülen savaş Kürtlerin savaşı olmaktan çıkmıştır. Dünya merkezli bir hesaplaşmadır. Birilerinin ortaya çıkıp sorunu ayrıntılarıyla kamuoyuna açıklaması, anlatması gerekiyor. Bu birileri ortada görülmüyor.

PKK denen olgu, iktidar edenlerin beceriksizliğinin ve basiretsiz politikacıların şemsiyesi durumundadır. (...) 11 parti ve grupla cephe çalışmaları içinde bulunan PKK, bu 11 örgüt ile de uzlaşmazlık içindedir. Yalnızca bunlarla değil, Irak ve İran'daki Kürt örgütleriyle de karlı bıçaklıdır. Bekaa'daki 'tek şef, ulusal önder', kendi çizdiği çizgi içinde durmayan her şeyi ve herkesi imha etmektedir. Korku ve dehşet üretmektedir. Kimse, dağ başındaki lojmandan çıkartılıp, kurşuna dizilen öğretmenlerin katledilmesini onaylayamaz. Fakat iktidar edenler öyle bir baskı ortamı yaratmışlardır ki, at iziyle it izi birbirine karışmıştır. Bu toz duman içinde bir Kürdün, Kürt kimliğiyle Türkiye'de özgür bir yurttaş olarak tavır alması mümkün değildir." "Kürt kimlikli özgür yurttaş", Orhan Kotan, *Realite Press*, s. 7-8, s. 1, 30 Kasım 1994, İstanbul.

45 "'Haydi Türkiye' sloganı doğru bir slogandır. İçinden geçilen sürece uyumlu bir slogandır. Buna kısa bir cümle daha eklemek gerekiyor: Haydi Türkiye! Kürtlerle beraber! Türkiye Cumhuriyeti, siyasî sınırları içinde durmadan kanayan Kürt sorununu çözmeye mahkûmdur. Kürtler, sorunlarını Türkiye'nin siyasi sınırları içinde çözmeye mahkûmdurlar. Kürt sorunu, Cumhuriyet Türkiyesi'nin tarihten devraldığı toplumsal bir olgudur. Yapısal bir olgudur. Resmî ideolojinin katı yapısına uyarlı olarak sürdürülen yanlış politikalarla bir kördüğüm haline gelmiş, Türkiye'nin gündemine kilitlenmiştir. Dünyanın da, insanlığın da gündemindedir. Şu ya da bu biçimde, bu süreçte çözülecektir. Bu süreç içinde çözülmelidir. Bu çözüm, Batı Avrupa'nın politik merkezlerinde de üretilebilir, Beyaz Saray'ın Güney Bahçesinde de. Türkiye'de yaşayan Kürtlerin sorunu, Türkiye'de, yasal ve meşru zeminlerde çözülmelidir." *Realite Press*, s. 1, 30 Kasım 1994, İstanbul.

46 "Kürt hareketi, Bağımsız-Birleşik Kürdistan şiarının Pankürdist bir nitelik taşıdığını görmek istememektedir. Pankürdizmin, Pantürkizmden temel farkları yoktur. Bugün, Kürdistan olarak sınıflandırılan coğrafi alan binlerce yıl, yüzlerce uygarlığın üstünden akıp geçtiği bir toprak parçasıdır. Bu toprak parçasının sınırlarını hiçbir biçimde çizmek mümkün değildir. Ayrıca kendi coğrafyası üzerinde kurulmuş devlet sayısı da azdır." (Orhan Kotan, "Mozaik," *Realite*, sayı 3, s. 8-9, 14-20 Aralık 1994).

47 *Milliyet*'te Taha Akyol şunları yazdı:

"Rahmetli Kürt aydını Orhan Kotan'ın yazdığı gibi, milyonlarca Kürt Batı illerinde yaşamaktadır... Kimse Kuzey Irak'ta yaşamaya heveslenmemiştir... Bağımsız Birleşik Kürdistan talebi illegal Kürt hareketlerinin programlarında bir paragraf başı olmaktan fazla bir anlam taşımıyor... sınır çizmek imkânsızdır..." (*Realite*, Rojname Hefteyi, sayı 1 ve 2).

HADEP'in "Kürt partisi değil, Türkiye partisi" olmak istediğini söylemesinin bir sebebi, kaynaşmış milyonlarca Kürd'e ayrılmayı, bölünmeyi izah imkânsızlığıdır.

Eski etnik milliyetçi şoven ideoloji yerine, ılımlı ve uzlaşmacı demokratik görüşler geliştirmek, herkesten önce ılımlı Kürtlerin görevidir: Yıllarca zihinlere işlenmiş eski militan ve şoven tezleri, ayrılıkçı ve Pan Kürdist tortuları eleştirmek, genç kuşakları bu tortulardan kurtarmak...

Çözüm kesinlikle ülke bütünlüğü ve üniter devlet içinde, liberal demokrasinin ve uzlaşma kültürünün gelişmesiyle sağlanabilir." [Taha Akyol, "Kürtler Nereye?", Objektif, *Milliyet*, 3 Ocak 2002] –Keza *Radikal*'de Avni Özgürel–.

48 Recep Maraşlı, "Sigortalı Demokratlık Realitesi" (I, II) Jiyana Nû, 17/23 Aralık 1994, 31 Aralık-6 Ocak 1995, s. 12-13, *Yasaklı Yazılar*, (Kürdistan Devriminin Realiteleri ve İnsan Hakları), Komal Yayınları, s. 11, 119, İstanbul, 1996.

49 "Çözümsüzlüğü Tartışalım", Orhan Kotan, (....) [Orhan Kotan'ın *Yeni Yüzyıl* gazetesinden Esin Dalay'ın 'Hapishane diyalogu Güneydoğu'ya da uygulanabilir mi?' sorusuna cevaben gönderdiği bu yazısı gazeteci Yaşar Karadoğan açıklandı ve Kürt internet sitelerinde yer aldı].

50 Mümtaz Kotan, *Yenilginin İzdüşümleri*, Yunan Kürt Dostluk Derneği Yayınları, Atina, 2003, s. 398-437.

51 Orhan Kotan, seçkin, şok eden ve şaşırtan Kürt aydını / İbrahim Güçlü, [http://www.gelawej.org/modules.php?name=News&file=article&sid=2270].

Sait Kırmızıtoprak

ORHAN MİROĞLU

Bu makalenin amacı, İki Saitler (Sait Elçi ve Sait Kırmızıtoprak) olayı ve siyasî cinayetleriyle ilgili olarak hâlâ sürdürülen polemiklere ilavede bulunmak değil; Dr. Sait Kırmızıtoprak'ın siyasî düşüncelerini, yaşadığı dönemin siyasal verilerini de hatırlayarak, bu düşüncelerin daha sonraki tarihte, demokratik mecrasından giderek uzaklaşan Kürt hareketinin seyri üzerinde nasıl bir etki yaratmış olduğunu ve Kürt örgütlerinin kendi aralarında kurduğu buhranlı ilişkilerin mirasına dair bir süreci anlamaya çalışmaktır.

İNFAZ

Dr. Sait Kırmızıtoprak hakkında bugüne kadar yazılanların muhtevası, onun bir hayli özgün sayılabilecek politik fikirlerinin anlaşılmasını sağlamaktan ve bu fikirlerin 1970'li yıllar ve sonrasını nasıl etkilediğini izahtan ziyade; TKDP (Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi) lideri Sait Elçi ve arkadaşlarının öldürülmesi olayından sorumlu tutularak, Irak-KDP tarafından önce tutuklanması ve altı ay kadar süren bir tutukluluk döneminden sonra da, 26 Kasım 1971 günü Kuzey Irak'ta infaz edilmesiyle alakalıdır.

"Brusk" kod adını kullanan Hasan Yıkmış ve "Çeko" kod adlı Hikmet Buluttekin de, Dr. Sait Kırmızıtoprak ile birlikte infaz edildiler. Hikmet Buluttekin Diyarbakır'ın Kulp ilçesindendi ve gruba katılmadan önce Ankara'da kimya fakültesinde öğrenciydi. 1960'lı yılların sonunda Ankara'da okuyan Kürt öğrencilerin kurduğu Koma Azadiya Kurdistan (KAK) cemiyetinin kurucusu ve yöneticilerindendi. "Soro" kod adlı Nazmi Balkaş, grubun en önemli simalarındandı ve bu olaydan sağ kurtulmayı başarmıştı. Dr. Sait Kırmızıtoprak gibi o da 1959'da 49'lar davasından tutuklanmış ve yargılanmıştı. 1974 yılından sonra da Lice belediye başkanlığını kazanarak iki dönem bu ilçede belediye başkanlığı yaptı. Hasan Yıkmış, Dersimli bir Kürt'tü, 1943 doğumluydu ve yoksul bir aileden geliyordu. İstanbul'da üniversite bitirmişti.

"İki Saitler" olayı, Kürtlerin tarihinde hem trajik bir olayı hem de Kürt siyasî hareketleri içinde sert bir dönüşümün ve derin hayal kırıklığının yaşandığı bir dönemin mücadele yıllarını hatırlatır. Bu konuda yazıp çizen birçok insan, Sait Elçi ve Sait Kırmızıtoprak'ın arkadaşlarıyla birlikte Kuzey Irak'ta öldürülmesi olayının bazı yönleriyle hâlâ aydınlanmamış olduğuna inanmaktadır. Bu kanaat bazı bakımlardan doğrudur da.

En azından bir tır dolusu olduğu söylenen T-KDP'nin (Türkiye'de Kürdistan Demokrat Partisi) arşivinden birkaç sayfalık el yazması notlar –bunlar 2004 yılında İsveç'te *İlk Anlatım* adıyla Şerwan Büyükkaya tarafından kitaplaştırılmıştır– dışında kamuoyunun bildiği herhangi bir belge veya doküman yoktur. Burada yazılanlar da sistematik olmaktan ve her iki olayda da infazlardan önce yapıldığı varsayılan yargılama sürecinin nasıl geliştiğini bütün boyutlarıyla izah etmekten bir hayli uzaktır.

Ne Sait Elçi ve iki arkadaşının yargılanmalarını bütün yönleriyle izah eden ve T-KDP'nin arşivi içinde yer alan bir belgeye ne de Dr. Sait Kırmızıtoprak ve arkadaşlarının yargılama süreçlerine ışık tutacak bir resmî belgeye bugüne kadar IKDP arşivi içinde rastlanmamıştır. Mesut Barzani *Kürdistan Press*'te 1987 yılında kendisiyle yapılan bir söyleşide Dr. Şıvan'ı kendilerinin değil, TKDP'nin yargılayıp ölüm cezasına çarptırdığını beyan eder. Ancak Mesut Barzani, iki cilt halinde yayımlanan ve babası Mustafa Barzani'yi anlattığı *Barzani ve Kürt Ulusal Özgürlük Hareketi* adlı kitabında, 1987 yılında yaptığı açıklamanın tersine, Şıvan ve arkadaşlarının "Türkiye KDP Merkez Komitesi'nin talebi üzerine" devrim mahkemesine sevk edildiklerini yazmakta ve böylece yargılamanın ve idamların Irak KDP'si tarafından gerçekleştirildiğini kabul etmektedir.

TKDP'nin bu yargılama ve ceza isteğini farklı yöntemler kullanarak IKDP'ye ilettiği hatta Şerafettin Elçi ve Derwêşê Sado'nun, Şıvan ve arkadaşlarının yargılanması ve affedilmemesi için Türkiye'de imza topladıklarına dair anlatımlar da bulunmaktadır. Sait Aydoğmuş "Yakın Tarihimizde İki Sait Olayı" adlı uzun yazısında, Derwêş'in, başta Şerafettin Elçi (Durnas) olmak üzere, TKDP yöneticilerinin en sağdaki kesimiyle birlikte Dr. Şıvan'ın öldürülmesi için imza toplama, Mele Mıstefa Barzani'ye dilekçe yollama kampanyası açtığını anlatır. Ona bakılırsa imza verenler genellikle bazı melleler, büyük toprak sahipleri ve aşiret reisleridir.

Dr. Şıvan'ın, 18 Temmuz 1971'de, IKDP tarafından yakalandıktan sonra, Çeko ile beraber imzaladığı belgede anlatılanlar, TKDP ve T-KDP arasındaki ideolojik ayrılıkları ve Sait Elçi'nin katledilme gerekçesini Dr. Şıvan ve arkadaşlarının ağzından verdiği için ve bu yargılamanın tek belgesi olması bakımından değerlidir:

Sait Elçi ve arkadaşı Derwêşê Sado (Akgül), son bir yıldan beri, siyasal çalışmamızı engellemek ve ortadan kaldırmak için çalışıyorlar. (...) Ahmedê Hüseyn'i, aynı nedenle Beyrut'a, Suriye'ye ve buraya gönderdiler. Ahmedê Hüseyn'in Türk pasaportuyla dolaşan ve Türk Emniyeti'nde çalışan birisi olduğu açık. Said Elçi'nin, Ahmedê Hüseyn'in ve Türklerin amacı, ya öldürülmemiz ya da Irak Kürdistanı'ndan dışarı atılmamızdır. Bütün bunların nedeni, bizim mücadeledeki ciddiyetimiz, fedakârlığımız ve içtenliğimizdir. Türk Emniyeti, Sait ve Derwêş'i uşaklaştırarak, siyaset ve para ile bizim ve partimizin peşine taktılar. Bu defa, Sait, Türk Emniyeti'nin teşvik ve yardımıyla Suriye'ye geçti ve taktik olarak geçişten sonra, arananlar listesinde adı radyolardan okunmaya başlandı. Said'i Suriye'ye geçiren ve Irak'a getiren kişi Türk Emniyeti'nden olan Mehemedê Begê'dir. Kendisi Nusaybinlidir ve bütün Nusaybinliler onun Türk Emniyeti'nden olduğunu biliyorlar. Mehemedê Begê, Partimizin tüzüğü'nü ve bir raporunu, Türklere teslim ederek, bizim Irak Kürdistanı Devrim Hareketi içinde M. Mustafa Barzani'nin emrinde çalıştığımızı belirterek, onları haberdar etti. Türkiye Adalet Bakanı, buna dayanarak, Londra'dan yayın yapan bir İsrail Radyosu'na verdiği demeçte, M. Mustafa Barzani'nin, Türkiye Kürdistanı için, devrimci bir partinin teşkiline önayak olduğu ve orada da hareketi başlatmak istediğini belirtmişti. Mehemedê Begê'yi sorguladı-

ğımızda suçunu kabullenerek bu konuyu itiraf etti. (...)

Gerçekten de eğer Soro, tespit edilenden bir gün önce Nusaybin'i terk etmeseydi, Şıvan da yine tespit edilen tarihten iki gün önce Tatvan'a varmasaydı, ikisi de Irak Kürdistanı ve önderliğine de zarar verebilecek birtakım belge ve delillerle Türklerin eline düşeceklerdi.

4 Partimiz, demokratik merkeziyetçi prensibe göre yönetilen bir partidir (I-KDP İç-Tüzüğü: Md. 4). Tüzüğün 14. Maddesi'nin (f) bendine göre de, parti yönetimi, ihanet ettiğini karar altına aldığı kişileri ölümle cezalandırabilir.

Partimizin yöneticileri, Sait Elçi ile Mehemedê Begê'nin mahkeme edilmesinden sonra, onların itiraflarını ve konuyla ilgili delilleri değerlendirerek, onların Kürt Milleti'ne ve Kürdistan Devrimi'ne ihanet ettiklerini, Türk Emniyeti ile beraber, bizi öldürerek hareketimizi ortadan kaldırmak için birtakım görevler üstlendiklerini ve bunları yerine getirmeye çalıştıklarına karar verdi.

Yöneticilerimizin bu kanaat ve inancı üzerine, Genel Sekreterimiz Feridun ve yardımcısı Gavan, birlikte, ihanet etme karşılığı olan ölüm cezası kararını, üç parti üyesine görev vererek uygulatmışlardır.

Parti yöneticileri ve organlarına göre, bu sorun Türkiye Kürdistanı ile ilgili bir sorundur ve parti'miz, bu sorun konusunda kendi başına karar verebilir. Bu nedenle de Partimiz Polit Büro'su adına bu karar alındı ve yerine getirildi.

Yalnız bu sorun konusunda, bizim, Güney Kürdistan yöneticilerini haberdar etmemiz gerekiyordu. Bunu



Sait Kırmızıtoprak'ın ("Doktor Şıvan") acilci veya "erkenci" siyasal macerası, Türkiye'deki Kürt siyasal hareketinde bir yol kavşağı oluşturur. Kırmızıtoprak'ın deneyimi, bu hareketin silahlı mücadele fikrine yönelmesinde ve Irak'taki Barzani hareketiyle ilişkisinde tayin edici olmuştur.

yapmayışımızı, bir eksiklik ve yanlışlık olarak kabul ediyoruz. Ancak bu eksiklik ve yanlışlığa rağmen tekrar ediyoruz ki, Biz, Irak Kürdistanı Devrimi ile beraberiz, Parti'ye ve Serok'e sadıkız.

Ancak Sait Elçi ve Türk Emniyeti, bizi helak etmek ve öldürmek peşindeydiler. Her varlık ve devrimci parti kendisini savunmak zorundadır. Hatta dinimiz İslâm da der ki; 'Eğer birisi seni öldürmek istiyorsa, sen de onu öldürebilirsin.'

Bizim onlara karşı kişisel bir kastımız veya düşmanlığımız yoktur. Tekrar ediyoruz, Sait ve Türk Emniyeti, bizi bu uygulamaya mecbur etti. Çünkü onlar bizi ortadan kaldırmak istiyorlardı" (Kırmızıtoprak, 2004: 12-14).

SAİTLER OLAYI: BİR KOPUŞ

Olaylar nasıl gelişmiş olursa olsun, farklı siyasî tercihleri olan ama aynı "siyasî camia" içinde görülebilecek, bazı zor dönemlerde de kimi dostluklar yaşamış, geçmişte aynı cezaevini paylaşmış, aynı davadan (49'lar) yargılanmış "İki Sait"in ve onlarla beraber dört kişinin daha hayatını kaybettiği bir infazlar serisi söz konusudur. Bu infazlar, Kürtler arası siyasî temasları, örgütsel ilişkileri önemli oranda etkilemiş; "ulusal demokratik mücadelenin" saflarında derin ayrılıkların yaşanmasına ve bu ayrılıkların daha ileriki tarihlerde köklü örgütsel ve ideolojik kopuşlara varmasına yol açmıştır.

Kürt milliyetçiliği tarihinde, merkezî bir öneme, sınırsız bir siyasî prestije ve ulusal güvene mazhar olan IKDP ve onun efsanevî lideri Mustafa Barzani, bu trajik olayın meydana geldiği tarihten sonra, eleştirilere hedef olmuş ve IKDP'nin başka ülkelerde yaşayan Kürt siyasetlerine karşı izlediği politikalar Sait Kırmızıtoprak'ın infaz edilmesi nedeniyle sorgulanır hale gelmiştir. Saitlerin öldürülmesi, Kürtlerin mücadele tarihinde hep akıllarda tutulan ihanetler sayfasına, yeni bir sayfa eklemiş, ama bu sayfa özellikle "bırakuji-kardeş katli" bahsinde, merak edip bu trajik tarihi okuyanları yeni ve kanlı bir dipnotla karşı karşıya bırakmıştır. Tarihte ve cemiyet yaşamında ilk siyasî cinayetler nasıl ki hep sarsıcı ve şaşırtıcı olagelmişse, Kürtlerin mücadele tarihinde en azından 1975'li yıllara kadar bir Kâbe'den farksız olan Kuzey Irak topraklarında üslenmeyi tasarlayarak, Türkiye Kürdistanı'nda yeni ve güçlü bir mücadele başlatmak ve Kürtlerin kurtuluşunu sağlamak için yola çıkmış üniversite eğitimli insanların katledilmesi de Kürt kamuoyunu bir hayli sarsmış, hayal kırıklığı yaratmış ve belki de bu tarihten sonra Barzani ve IKDP efsanesi en azından Kuzey Irak'ta Körfez savaşlarından sonra başlayan sürece kadar, ulusal cazibe merkezi olma özelliğini önemli oranda kaybetmiştir.

Zaten 1975'li yıllara girildiğinde bölgede artık yeni siyasal koşullar söz konusudur. Kuzey Irak'ta Kürtlerin 11 Mart otonomi anlaşmasıyla kâğıt üstünde elde ettikleri kazanımlar hiçbir zaman hayata geçmemiş ve IKDP uluslararası pazarlıkların bir sonucu olarak ciddi bir yenilgiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu yenilgi yılları Celal Talabani ve İbrahim Ahmet gibi eski KDP kökenlilerinin öncülüğünde kurulan ve sosyalist fikirlere daha açık bir hareket olan YNK'nin (KYB-Kürdistan Yurtseverler Birliği) siyasî itibarını artırmış; yenilgiden sorumlu tutulan KDP'nin saflarında, öncelikli olarak "teslimiyet, sağ politikalar ve ABD'ye yaslanmak ve İran'a güvenmek" politikaları konusunda ciddi eleştirilerin doğmasına yol açmıştır.

Kuzey Irak Kürt hareketi içinde sol düşüncenin ve geleneğin, ancak bu yıllarda yapılan hareket içi sorgulama ve yüzleşmeler üzerinden kendisine yeni bir mecra bulduğunu söylemek mümkündür.

Türkiye'de ise bu dönem, Dr. Şıvan ve arkadaşlarının Kuzey Irak topraklarını bir üs gibi kullanarak başlatmayı düşündükleri silahlı mücadele tarzı, çok değil birkaç yıl içinde ama bu kez farklı siyasal şartlarda hayata geçmiştir. Ve bu dönem (1975-1980) aynı zamanda T-KDP programına ve anlayışına göre az çok farklılıklar arz eden ama birçok bakımdan da benzerlikler gösteren silahlı mücadelenin dolayısıyla bir geril-

la savaşının kaçınılmaz olduğuna inanılması gibi esastan görüş benzerliğini kastediyorum- yeni bir siyasî hareketin PKK öncülüğünde tarih sahnesine çıktığı dönemdir.

Ama PKK'yı silahlı mücadele temelinde örgütleyenler, bu kez Dr. Şıvan ve arkadaşlarının Kuzey Irak üzerinden güçlenmek ve burada askeri üs kurma stratejisi gibi fikirlerden uzak kalmayı, bu stratejinin, Kürtler arasında siyasal cinayetlere yol açan maliyetini de bir bakıma hatırlayarak, Kuzey Irak topraklarında değil, Kürtlerin siyasî manada nispeten zayıf oldukları ve Türkiye ile sorunlu ilişkilere sahip bulunan Suriye'de güç kazanmak için Bekaa Vadisi'ni "merkez üs" olarak seçmişlerdir..

Öte yandan, Kürt milliyetçiliğinin en kararlı savunucularından olan Sait Elçi'nin sol düşünceleri benimsemiş bir lider olduğuna inanılan Dr. Sait Kırmızıtoprak tarafından yakalanıp öldürülmesini; Kürt milliyetçiliğini ve sağ ideolojiyi benimseyen, ama sola da mesafeli duran geniş bir kesim, Kürt halkının kurtuluş mücadelesinde benimsenecek bir ideoloji olarak, solun, sol düşüncelerin geçersizliğine bir kanıt olarak sunmuş ve sola inananlar bu kesimler tarafından maceracı ve her an için siyasî cinayetler işleyebilecek kimseler olarak gösterilmiştir.

SAİT KIRMIZITOPRAK'IN SİYASİ KİŞİLİĞİNİN OLUŞUMU

Sait Kırmızıtoprak'ın siyasal yaşamının ve fikirlerinin 1960'lı yıllarda şekillenmeye başladığını söylemek mümkün.

Kürt siyasal ortamında 1938 Dersim İsyanı'ndan sonra başlayan suskunluk dönemi, 1950'li yıllara kadar sürmüştü. Çok partili hayata geçilen 1950'ler, devletin partisi durumundaki CHP'den hızlı bir kopuşun yaşandığı yıllardır. Kürt aydınları ve yurtseverleri, kurulan sağ partilerde "meseleyi" anlatabilmek ve seslerini duyurmak için aktif görevler alır ve hevesle siyasete atılırlar. Kürt toplumunda da birtakım hak taleplerinin konuşulmaya başlandığı ve büyük kentlerde kurulan hemşeri dernekleri içinde aydınların ve hali vakti yerinde ailelerin üniversitelerde okuyan gençlerinin bu derneklerde bir araya geldiği görülür.

1960'ta Kürt aydın ve aristokratları Türkiye'nin dört bir yanında başlatılan geniş bir operasyon sonucu tutuklandılar ve bu tutuklamalar tarihe 49'lar olayı olarak geçti. 49'lar tutuklaması, Kürt hareketinde sağ ve sol görüşlerin temsilcilerini bir araya getirmiş olması ve bir araya gelen bu insanlar arasında, mücadelenin geleceğine ilişkin az çok bir tartışmanın başlaması bakımından da önemli bir olaydır.

49'lar davasından Sait Kırmızıtoprak'ın arkadaşı olan Canip Yıldırım, onu "yetenekli, kabiliyetli bir çocuk olarak" hatırlar:

> *Tıpta okurken kenar mahallelerde ne kadar Alevi-Kürt ve Dersimli varsa hepsini örgütlemişti. Hastalarının sorunlarıyla ilgileniyordu. Onlar da Sait'e adeta tapıyorlardı, onu çok seviyorlardı. Sait'e gelen kalabalıktan dolayı insan kaynardı cezaevi. Hepsi fakir işçi, çekçek arabalı insanlar. Sait'in cebine iki lira, beş lira para koyarlar, çiçek getirirler. Sait gelirdi koğuşa cebinde dünya kadar para, bu parayı komüne bırakırdı* (Yıldırım, 2005: 173).

Kürt hareketinde ilk ideolojik bölünme mekânı belki de Harbiye hücreleri ve –daha sonra da– Ankara Soğukkuyu

Cezaevi'dir. Canip Yıldırım, "Biz orada ikiye bölündük," diye anlatıyor:

Sol Kürtçüler, sağ Kürtçüler. Sağ Kürtçülerin içinde malamınê (hayıflanma – O.M.) Sait Elçi vardı. (Kırmızıtoprak) Cezaevinden çıkınca Alberto Moravia'yı, Regis Debray'ı, Guevera'yı okumaya başladı, kurtarılmış bölge planlarının peşinde koştu. Cezaevindeyken, sürgündeyken hep bir gerilla hareketi düşünüyordu. (HBBDA-177) Kırmızıtoprak sol tandanslı bir lider kapasitesine sahip bir adamdı. Çok okuyan ve halka gitmesini bilen bir insandı. Onun için Kırmızıtoprak 49'lar içinde de adeta bir anti-tezdi. Eski Kürt anlayışının antitezi (a.g.e.: 174).

49'lar davasında yargılananların tutukluluk halleri, 27 Mayıs 1960 darbesinden sonra da bir yıl kadar devam etti. Sürgün cezası alanlar arasında Dr. Kırmızıtoprak da vardı. Onun Isparta'da sürgün olduğu dönemde TKDP (Sait Elçi ve Faik Bucak liderliğindeki parti) davası adıyla yeni bir dava başlamış ve Sait Elçi, Şakir Epözdemir gibi partinin liderleri bu davadan ötürü tutuklanmış ve Antalya'ya getirilmişlerdi. Şakir Epözdemir, kendisiyle yapılan bir söyleşide bu dönemi şöyle anlatır:

Biz Antalya Cezaevi'nde tutuklu iken, Dr. Sait Kırmızıtoprak (Dr. Şıvan), Isparta'da sürgünde idi. Diyaloğumuz burada başladı. Ancak bu 7-8 aylık diyalog, sadece Dr. Şıvan, Sait Elçi ve Feqî Hüseyin Sağnıç arasındaydı. (...) Ara sıra Feqi Hüseyin Sağnıç'tan aldığım bilgiye göre, Dr. Şıvan'la birlikte 20-30 kişi Güney'e (Kuzey Irak-O.M.) gönderilecek ve orada eğitilecekti. (...) Bu grubun çoğunluğu partimiz mensuplarından seçilerek yollanacaktı. Dr. Şıvan'da dahil, bütün bu kadro, gelip bizim Partimizin bünyesinde yer alacaklardı. (...)

Hazırlıklar çok uzadı, gide gide bir kişi bizim Partiden, 6-7 kişi de Şıvan'ın grubundan Güney'e geçtiler. Bu arkadaşların geçişlerinden yaklaşık 6 ay sonra; Kürtler Irak'ta Otonomi'ye kavuştular. Savaşta yararlı olan bu grup, IKDP Yöneticileri ve Askeri Yöneticiler tarafından itibar kazanmışlardı. Dr. Şıvan, bu itibara bakarak bize rest çekti. (...) Doktor onları yanıltmıştı. Bizim hesabımıza Güney'e giden doktor, kendi Parti'sini kurmuş ve bizi resmen aldatmış idi. 'Çözüm nedir, Ne yapılmalı?' diye soruluyordu (Epözdemir, 1999: 49-50).

Öyle anlaşılıyor ki, bu iç çatışma ve ideolojik görüş farklılığı, iki Sait arasında dayanışmaya engel olmamış, hücrelerde ve cezaevlerinde kurulan dostluklar birkaç yıl sonra da trajik ve yepyeni bir siyasî maceranın yaşanacağı coğrafyaya, yani Kuzey Irak topraklarına taşınmıştır.

Sait Elçi halk arasında mütevazılığı ve efendiliğiyle hatırlanan biridir ve halktan büyük bir saygı görmektedir. Geleneksel Kürt milliyetçiliğinin yani "Tez"in temsilcisi, fedakâr savunucusudur. Türkiye'de silahlı mücadele için şartların oluşmadığına, böylesi bir tercihin maceracılık olacağına ve halka zarar vereceğine inanmaktadır. Kürtler için siyasî geleceğin Kuzey Irak'ta Barzani'nin öncülüğünde yürütülen harekette olduğuna inanmakta ve bu harekete zarar verecek davranışlardan kaçınmak gerektiğini savunmaktadır.

Kırmızıtoprak ise, Kuzey Irak Kürt hareketinin tarihsel değeri ve yarattığı mücadele mirasından ve hareketin lideri Mustafa Barzani'nin mücadeleci



1950'lerin sonlarında hareketlenen Kürt aydınları, 1959'da "49'lar Davası"yla tutuklandılar. Ayaktakiler (sağdan sola): Örfi Akkoyunlu, Ali Karahan, Nazmi Balkaş, Dr. Şıvan (beyaz gömlekli), Halil Demirel, Mehmet Aydemir, Ökkeş Karadağ, Sait Bingöl, Faik Saraş, Selim Kılıçoğlu, Medet Serhat, Naci Kutlay; ikinci sıradakiler: M. Ali Dinler, Yavuz Çamlıbel, Hasan Ulus, Ferzi Avşar, Ziya Şerefhanoğlu, Esat Cemiloğlu, Musa Anter, Ziya Acar, Necati Siyahkan; önde oturanlar: Şehabettin Septioğlu, Yaşar Kaya, İsmet Balkaş, Remzi Balkaş, Hüseyin Oğuz İ'çok.

kişiliğinden hiç kuşku duymamakta ve "Güney"i Kuzey'den daha kıymetli bulmaktadır:

> *Biz inanıyoruz ki, Kürdistan devriminin yöneticileri, bizim derin bir hassasiyet, samimiyet ve fedakârlıkla Kürdistan devriminin, özellikle Irak Kürdistanı devriminin çıkarlarını, Kuzey Kürdistan Devriminin üstünde tuttuğumuzu biliyorlar. Çünkü Güney Kürdistan, Serok (Mustafa Barzani-OM) ve IKDP, bizim için tarihsel bir realitedir. Onları, Kürdistan'ın diğer parçaları için yolumuzu aydınlatan bir öncü gibi görüyoruz.*

Dr. Kırmızıtoprak bu fikirler çerçevesinde Türkiye şartlarında sol tandanslı bir gerilla mücadelesini hayal etmekte ve bu mücadelenin yoksul halk kitlelerine dayanması için, bu toplumsal kesimlerle daha öğrencilik yıllarından başlayarak inatla ve kararlılıkla, güçlü ilişkiler, dostluklar kurmaya çalışmaktadır. Yani Kırmızıtoprak, bir bakıma "tez"den kopmamakla beraber, yeni bir anti-tezin de temsilcisi, öncüsü olmaya adaydır ve geliştirmeye gayret ettiği bu anti-tezin mücadele aracı olarak da silahlı bir gerilla savaşını öngörmektedir.

TİP VE YÖN'DE "DOĞU SORUNU"

1960'ların tartışma ortamında Doğu sorunu bir "kalkınma sorunu olarak" sosyalizmle ilişkilendirilmekte ve bu konuda Türkiye solu içinde 27 Mayıs'tan sonra özellikle TİP'in kuruluşundan sonraki dönemde "Kürt sorunu" üstüne tartışmalar yürütülmektedir. Sait Kırmızıtoprak bu dönemde bu konuda yazdığı makalelerle de mücadelenin teorisiyle ve geleceğiyle alakalı biri olduğunu göstermiştir.

Bu yazıları ve artık iyice farkına varılan etkin politik şahsiyeti, TİP'in içinde yer alan birtakım Kürt yurtsever ve aydınlarını da etkilemektedir. Kemal Bur-

kay, Kırmızıtoprak'ın, TİP'in üyesi olmamasına rağmen, üyeler üstünde siyasî etkinliğinin bulunduğunu hatırlamaktadır. Burkay, anılarında 1970'te TİP'in 4. kongresine sunulan Kürt sorunu ile ilgili karar tasarısı konusunda Kürt Delegasyonu'nun kendi arasında bölündüğünü, kongreye, o zamanki yasalara göre biri daha "ılımlı" diğeri de daha "sert" olan iki karar taslağının sunulmaya çalışıldığını ve bu görüşler arasında bir uzlaşma sağlanabilmesi için yoğun çaba gösterildiğini anlatır:

> *Çoğunluk öteki (sert- O.M.) karar tasarısından yana tavır koydu ve doğrusu bu beni şaşırttı. (...) Birçok arkadaşın bu katı tavrına ise bir anlam veremedim. (...) Meğer bizim TİP'te yıllardır birlikte kavga verdiğimiz Kürt yoldaşların önemli bir bölümü, Dr. Şıvan tarafından örgütlenmişti ve buraya bu konuda hazırlıklı, örgüt içinde örgüt olarak gelmişlerdi. (...) Kongrede izlenecek tavır meğer önceden belirlenmişti. Partinin kapanması ise Şıvan'ı ancak memnun ederdi* (Burkay, 2001: 279).

Kırmızıtoprak'ın *Yön* dergisinin 19 Eylül 1962 sayısında yayımlanan makalesi "Kimler İçin Çan Çalıyorlar" adını taşıyor. Yazar Dr. Sait Kırmızıtoprak, makalenin üst başlığında, okuyucuya şu sözlerle tanıtılmaktadır:

"Doğulu bir genç olan Güdül hükümet tabibi Dr. Sait Kırmızıtoprak, Avni Doğan'ın Doğu meselesi ile ilgili görüşlerini açıklıyor." Makale, *Dünya* gazetesinde Avni Doğan'ın "Barzanlı olayının altında yatan büyük tehlike" başlığıyla yayımlanan yazılarının eleştirisini yapmak amacıyla kaleme alınmıştır:

> *Bu kez Avni Doğan, çok yakından tanıdığı yıllarca aralarında yaşadığı Kürtlerin mevcudiyetlerini toptan inkâr yolunu tutmuştur. Bir kere daha işaret edelim ki, Kürtlerin varoluşu –ki varolan bir şeye bakarken gözlerimizi kapamak aslında hiçbir şeyi değiştirmez– ve Kürt olmak diğer yurttaşlarımıza karşı ne bir üstünlük sağlar, ne de üvey evlat gözüyle bakılmaya hak verir. Bugün yurdumuzun diğer bölgelerinde Türk aslından olmayan ve fakat ana dillerini muhafaza eden unsurlar nasıl karşılanıyor hangi gözle görülüyorsa Kürtler için de durum aynı olmalıdır. Kürtler, Kürt olmanın ötesinde yüzyıllardır beraberce yaşadıkları Türk kardeşlerinden ayrılmayı asla düşünmüyorlar. Bu yüzyılda önemli olan beraberce, bir arada kardeşçe yaşama ortamını yaratabilmektir. Avni Doğan da çok iyi bilirler ki, hangi metot ve amaçlarla uygulanırsa uygulansın, asimilasyon (halkları tek ırk, tek kültür inancı etrafında kaynaştırmak) hiçbir ülkede başarı sağlamamıştır.*
>
> *Asıl olan aynı ırktan gelmek, aynı ana dile sahip olmak değil, yurdumuzun kalkınmasında insanlarının insanca yaşama düzeylerine ulaştırılması çabasında aynı asil heyecanlara ve ülküye sahip olmaktır. Biz doğulular şahsiyetlerimize biçim veren görüş ufuklarımızı aydınlatan Türk kültürü ve Türk diliyle iftihar ediyoruz. Türk edebiyat ve dilini en az ana dilimiz kadar seviyoruz. Kütahya'nın, Konya'nın alelade bir köylüsünü doğulularla kardeş biliyoruz. Aynı çileyi, aynı yoksulluğu yüzyıllardır birlikte yüklenmişiz diyoruz.*
>
> *Bütün Anadolu halk kitleleri, Kürtleri mert cesur ve kara günlerin dostları olarak bilirler. Halklar arasında en ufak bir ihtilaf yokken, illa Kürt*

diye bir ırk, Kürtçe diye bir dil yoktur demek neyi halleder?

Barzani hareketinden "sınır ötesindeki tehlike" olarak söz eden Avni Doğan ve Kırmızıtoprak arasındaki tartışma, bir bakıma bugün de Türkiye'de savunusu yapılan birtakım görüşleri hatırlatmaktadır. Bu görüşler bilindiği gibi, Kuzey Irak'ta Kürtlerin elde ettiği statünün ve kazanımların süreç içinde Türkiye Kürtlerini de etkileyeceği ve Kürtler arasında ulusal birlik fikrini güçlendireceği yönündedir. Kırmızıtoprak, Avni Doğan'ın bu tutumunu şöyle eleştirmiştir:

Anlaşılan Irak olayları olmasa, Doğu Anadolu ve insanlarıyla ilgilenmek gereğini duymayacaktı Avni Doğan. Zaten daha önce Vatan *gazetesinde bir kısmı yayınlanan yazılarında da hareket noktası(Irak ihtilali geçici anayasasının Irak Kürtlerine tanıdığı haklar vs.) bu idi. Doğu Anadolu'yu Irak olayları içinde düşünmek... bir takım ürkütücü faraziyeler kurup Kasımdan çok Kasımcı kesilmek... Korkunç ve karanlık tehlike tabloları çizmek. Yangına körükle giden bu zihniyet aslında ne Türkiyemizin ne de doğu bölgemizin yararına değildir.*

Kırmızıtoprak'ın *Yön*'de yayınlanan "Doğuyu Sosyalizm Kurtarır" başlıklı bir diğer makalesinin tarihi, 14 Kasım 1962'dir. "Doktor Kırmızıtoprak bu yazısında 'Millî Birlik' yolunun neden sosyalizmden geçtiğini açıklıyor," diye anom edilen yazısında Sait Kırmızıtoprak şunları söyler:

Bilhassa son zamanlarda doğu ve doğu insanlarına karşı yaratılmak istenen kuşku, düşmanlık ve sistemli tezviratın arkasında faşizmin kanlı çehresi vardır. Millî Yol *dergisi daha birkaç ay önce şunları yazmıştı: ...Doğu hiçbir zaman bizim olmamıştır. Çünkü orada Kürtler yaşıyor. Bu bölgeye Kırgız, Kazak Türklerini aşiret silahlarıyla birlikte getirip yerleştirelim, ancak bu cengaver aşiretler doğuluların hakkından gelirler.*

Kırmızıtoprak bu düşüncelerin olabildiği ve savunulduğu bir sistemde, faşizme doğru bir gidişin mümkün hale geleceğine dikkat çekiyor ve faşizmi durduracak toplumsal güçleri: "Subayı, memuru, yazarı, gençliğiyle toplumcu aydınlar ve işçilerimizdir. Doğuluya kuşkulu gözlerle bakmayan, doğuluların kültürel ve ekonomik kalkınmasına Türkiyemizin genel kalkınma planı içerisinde, insanca samimiyetle öncelik tanıyan sosyalistlerdir," diye açıklar. Kırmızıtoprak'a göre, Kürtler ve Türkler başta İstanbul olmak üzere iç içe geçmiş bir toplum halinde bulunmakta ve yoksulluğun getirdiği çaresizliği birlikte yaşamaktadırlar:

Tek kelimeyle sosyalizm bölgeler arasındaki her türlü eşitsizliği kaldırmak suretiyle, müreffeh, adil ve sıhhatli bir Türkiye yaratarak, millî birliği en sağlam temeller üzerine oturtur.

T-KDP

Bu siyasî tartışmaların yapıldığı ve sorunun sosyalizmle çözüm bulacağına dair kanaatlerin birçok siyasî çevrede giderek kabul gördüğü bu yıllarda, Kuzey Irak'ta Barzani'nin önderliğinde sürdürülen ulusal mücadele Türkiye'de ve hemen Kürtlerin olduğu bütün ülkelerde sempatiyle karşılanıyordu. Çünkü IKDP'nin yürüttüğü mücadele, Türkiye'de 1938 yılından beri süren suskunluğa da bir cevap gibiydi.

Bu politik sürecin sağında yer alan ve meseleye daha millî değerler üzerinden bakan bir kısım Kürt demokrat-yurtseveri de, 11 Haziran 1965 tarihinde TKDP'yi kurdular. Bu parti, Türkiye'de Hoybun cemiyetinden sonra kurulan ilk Kürt partisi oldu. Bu partinin kurulmasından dört yıl sonra T-KDP (Türkiye'de Kürdistan Demokrat Partisi) adıyla yeni bir parti kuruldu. T-KDP kurucularından Osman Aydın, Dr. Sait Kırmızıtoprak'ın 1970 yılında Kürtçe ve Türkçe iki nüsha olarak yazdığı ve Necmettin Büyükkaya'nın arşivinden, 17 yıl aradan sonra kardeşi Şerwan Büyükkaya tarafından hazırlanan kitaba yazdığı önsözde o döneme ilişkin şu tespiti yapıyor:

..1960'ların sonlarına doğru, Kürt ulusal haklarının ayrı siyasal örgütlenme ve silahlı mücadeleyle elde edilebileceğine inanan bir kısım yurtsever Kürt aydınları sol çizgide bir örgütlenmenin gereğini duyumsamaktaydılar. Ben bu dönemde Dr. Sait Kırmızıtoprak ile tanıştım. 1968 yılının yazıydı, ismini daha önceden bildiğim bazı yazılarını okuduğum bu yurtsever Kürt aydınıyla ilk görüşmemizde Kürt ulusal haklarının elde edilmesi üzerine uzun uzun konuşmuştuk. Bende son derece kararlı, ihtiraslı, atak, aceleci bir kişiliğe sahip olduğu izlenimi bırakmıştı. Tanışmamızdan kısa bir süre sonra Güney Kürdistan'a bazı arkadaşlarla birlikte gitti.

Daha sonra 1969 yazında tekrar döndü ve Türkiye'de KDP'nin kuruluş hazırlıklarına girişti. 29 Haziran 1969 tarihinde Şeyh Sait ve arkadaşlarının idam edildiği günün yıldönümünde Ankara Gazi mahallesinde 14 kişiyle yaptığımız ilk toplantı ile partiyi kurup programını onayladık. O zamana kadar kendisi Feridun kod adını kullanıyordu. Bu toplantıdan sonra parti genel sekreteri olarak Hürmüz kod adını kullandı. Kısa bir süre sonra Dr. Şıvan kod adını alacak ve böyle tanınacaktı (Kırmızıtoprak, 1997: 8).

Osman Aydın aynı önsözde Dr. Şıvan ve Güney hareketi arasındaki paradoksal ilişkiyi şu sözlerle anlatıyor:

Dr. Şıvan, Güney Kürdistan'daki hareketten ilk zamanlar son derece etkilenmiş ve büyük bir hayranlık duymuştur. Ancak orada kaldıkça ve hareketin eksikliklerini ve yanlışlıklarını gördükçe, daha eleştirel bir gözle harekete bakmış olmasına karşın, bu düşüncelerini sesli ifade etmemeye büyük özen göstermiştir. Güneydeki hareketin askeri başarıları onu fazlasıyla etkilediği için kuzeyde de silahlı mücadeleye başlanması için yoğun bir hazırlığın içinde olunmasını dayatıyordu. Ancak bu aceleciliği parti içinde muhalefet yaratıyordu. Ayrıca Barzani kendi bilgisi ve onayı dışında Kürdistan'ın hiçbir parçasında silahlı bir mücadelenin olmasını istemiyordu. Böyle bir kalkışmayı, Güney Kürdistan' daki hareketin sonu olarak görmekteydi. Dr.Şıvan'da bunu çok iyi biliyordu ve bunu aşmanın yollarını arıyordu (a.g.y.: 8).

Barzani'nin kendi siyasî hareketini Kürdistan'ın diğer bölgelerinde gelişen hareketlerden özerk tutma çabası bölge gerçekliğinden kaynaklanan bir tutum olarak görülebilir. Barzani, irredantist bir politikanın bölge ülkeleri arasında zaten birçok anlaşmayla yürürlükte olan Kürtlere karşı birlik politikalarını güçlendireceğini ve ihtilalin Kuzey

Irak'ta da başarısızlığa uğrayacağına inanıyordu. Bunun yerine, bölge ülkelerinin Kürtlere karşı ortaklık politikalarına rağmen, kendi aralarında sürüp giden tarihsel çelişkilerden ve çözümsüzlüğü devam eden sorunlardan yararlanmayı tercih ediyordu.

Türkiye'de devlet politikası, sınır ötesindeki Kürtlerle sınır içindeki Kürtler arasında siyasal bir yakınlaşma ve dayanışmayı arzu etmiyor ve süreci bu yönüyle kontrol altında tutmaya çalışıyordu. O yıllarda da, Türk basını bugünkü duruma benzer bir şekilde resmî tezleri destekliyor ve kamuoyu oluşturmada önemli bir yer tutuyordu. Beyrut Basın Ateşeliği görevinde bulunan, 6-7 Eylül olaylarında ajitatör olarak rol oynadığı anlatılan 29 Mayıs 1969 tarihli *Yeni Gazete*'de yazdıkları, resmî ideolojinin o günlerden bugüne pek az değiştiğini ortaya koymak bakımından tipiktir:

Arap dünyasında son günlerde vuku bulan bir olay, İsrail işinin bile üstüne çıkacak kadar önem kazandı.

Bu olay Irak'ın nihayet Kürtlere muhtariyet vereceğini resmen ilan etmiş olmasıdır. Irak senelerdir uğraşmış, didinmiş fakat Kürtlerle baş edememiştir. Irak realitelerini gayet iyi bilen Barzani de bu sebeple bugünü sabırla beklemiştir.

Bir otonomi Kürt ihtilalinin hiç şüphe yoktur ki, ilk merhalesi ilk basamağıdır. Şimdi Barzani bağımsızlık savaşına başlayacaktır. Olayın buraya kadar olan kısmı Irak'ın bir iç meselesiydi. Fakat bundan sonraki safhası, kabul etmek gerekir ki, Irak'ın komşuları olan Türkiye'yi, İran'ı ve hatta Suriye'yi ilgilendirecektir. Çünkü Barzani resmen telaffuz etmiş olmamakla beraber ilerde kurulacak



1950'lerdeki "Kürt Aydınlanması"nın öncülerinden Naci Kutlay ve Sait Kırmızıtoprak. 1959 "49'lar" Davası yanında 1971 ve 1980 askeri darbelerinde de hapis yatan Naci Kutlay'ın, Kürt siyasal hareketinin tarihi hakkında eleştirel-analitik değeri olan çok sayıda eseri vardır.

bir Kürt devletinin sadece Iraktaki Kürtlerle yetinmeyeceği de artık gizlenemeyecek bir gerçektir.

– Acaba bu konuda Türkiye nasıl bir plana sahiptir.?

İşte olayı biz Türkler açısından önemli yapan şey burada düğümlüdür.

Şayet Barzani topraklarından petrol da çıkan yeni ülkesine, Türkiye'de kendilerini Kürt sananları davet ederse mesele o zaman öyle sanıldığı gibi önemli olmaz. Çünkü İsrail devletine, Yahudilerin göçlerine nasıl razı olmuşsak elbetteki kendilerini Kürt sananlara da:

'...güle güle gidiniz'

deriz.

Yok öyle yapmayıp da, o insanları öne sürüp şayet Barzani Türkiye'den de bir gün toprak talebinde bulunmaya kalkarsa, o zaman ne yapıla-

caktır? Elbetteki 34 milyonluk güçlü Türkiye bir Irak olmadığına göre 'Alabilirsen gel de al' denecektir. Ama şimdiden işi bu kerteye kadar götürmemek, hiç değilse yeni bir Kıbrıs yaratmamak için, önceden daha tedbirli bir çalışma acaba düşünülmüş müdür? Mesela bir alternatif olarak' Kerkük Türkleri' ve 'Musul' akla getirilmiş midir?

Oysa Barzani'nin Türkiye'den ne toprak isteme gibi bir niyeti vardır, ne de Türkiye'de devletin başını ağrıtacak ölçülerde büyüyen ve giderek silahlı bir kalkışmaya giren bir Kürt hareketinden yanadır.

Türkiye Kürtlerinin ise Hikmet Bil'in makalesinde yazdığı gibi, kitleler halinde sınır ötesini geçmeleri ve Kuzey Irak'ta yaşamayı tercih etmeleri bugün de söz konusu değildir. Bugün Kuzey Irak'ta yaşayan sınırı geçmiş Türkiyeli Kürtlerin sayısı on bin kadardır ve bu insanlar BM'in denetiminde bulunan Mahmur Mülteci kampında kalıyor. Bu insanlar, sınırı Kuzey Irak'ta yaşama arzusu ya da merakıyla değil, köyleri yakılıp yıkıldığı için ve faili meçhul cinayetlere maruz kalmaktan kurtulmak amacıyla geçmişlerdir.

Kürt partilerinin siyasî karakterini belirleyen temel şey ise yüzyıldan bu yana, bu partilerin bütün Kürtleri kucaklayan anlamda ulusal partiler değil, ama bulundukları ülkelerin siyasal süreçleriyle alakalı "özerk partiler" olmalarıdır.

BARZANİ – DR. ŞİVAN BULUŞMASI

Burada çok ironik bir buluşmadan söz etmek istiyorum. Bu, Mustafa Barzani ve Dr. Sait Kırmızıtoprak arasında gerçekleşen ilk buluşmadır. Bu buluşmanın bilgisi, "Çeko" Hikmet Buluttekin'in 29 Eylül 1969 ve 24 Mart 1970 yılları arasında dolmakalemle tuttuğu günlüklerde bulunuyor ve T-KDP arşivinden geride kalan belgelerin bir araya getirildiği *İlk Anlatım* adlı kitapta da yer alıyor. Kürtçe tutulan bu günlüğün Türkçe çevirisini sunuyorum:

Sonbahar Gilala: Mustafa Barzaniyle buluşma... Şıvan, Soro, Reşo u Roni ...(Çeko'nun yazdığına göre, grup Barzani'nin kendilerini bir başka yerde kabul edeceğini düşünmektedir. Oysa Barzani aniden çıkıp onların bulunduğu yere gelir. Karşılıklı hal hatır sormadan sonra Barzani sohbete bir soruyla başlar):

– Cemaatin benden isteği nedir?

Barzaniyle birlikte olan Şex Mıhemed:

– Sizi görmeye gelmişler diye cevapladı.

Dr:

– Devrime hizmet etmek için geldik. Türkiye hakkında sorularınız varsa cevaplamaya hazırız.

M. Mustafa:

– Hayır herhangi bir sorum yok, dedi ve yeniden bir sigara sardı, sonra konuşmaya devam etti:

– Şeyh Sait'in savaşı sırasında ve öncesinde Türkiye'de iki milyon insan öldürüldü. 1,5 milyon Kürt, yarım milyon Ermeni.. ve Kürt milleti çok öldürüldü. Bugün Kürt milletinin yeniden acı çekmesini istemeyiz.

Bir süre sonra sordu:

– Türk hükümetinin gelişinizden haberi var mı?

Soruya Dr. Şıvan cevap verdi:

– Türk hükümetinin gelişimizden haberi olsun ve Devrime (Kuzey Irak Kürt İhtilali kastediliyor-O.M.) bir rahatsızlık yaratılsın istemedik... Bu

yüzden kimse buraya geldiğimizi bilmiyor.

(Barzani)- 1962'de Behdina bölgesindeydim. Türk hükümeti bize çok iyi davranıyordu. Sınırı geçtik ve Türkiye topraklarında onlardan –caşları kastediyor– 23 kişiyi öldürdük. Çolemerikê (Hakkari) kaymakamına haber gönderdim, bu adamların peşinden geldiğimizi ve başka bir şeyle alakalı olmadığımızı ama diğer adamları istediğimizi söyledim. Vallahi kaymakam ve jandarma komutanı bu adamları bize teslim ettiler ve bize yardımcı oldular. Yardım istediğimizde, onlarda bizden bunun için bir adam istediler. Adamımızı gönderdik. Onlar bu adamımızı Çolemerikê'den (Hakkari) Diyarbakır'a oradan da İstanbul'a... Dediler ki, sınırda olan aşiretler yardımlarınıza gelse bir şey demeyiz... valla yardımımıza geldiler ve bize para yardımı da yaptılar. Fakat bu ara Esat Hoşavi (KDP'nin peşmerge komutanlarından ve liderlerinden-OM) orada Türk hükümetiyle nasıl? Türk hükümetine sıkıntı ve rahatsızlık verilmemeli' (Kırmızıtoprak, 2004: 29-30).

Barzani'nin Türkiye'de silahlı bir Kürt ayaklanması hazırlığı içinde olan ve bunun için de Kuzey Irak Kürt ihtilalinin imkânlarından yararlanmanın yollarını arayan Dr. Şıvan ve grubuna burada söyledikleri, taktiksel bir şey gibi değil, IKDP'nin tarihi boyunca izlediği bir stratejinin özü olarak anlaşılmalıdır.

Bu politikaların göreceli kazanımların elde edildiği 11 Mart muhtariyet anlaşmasının imzalanmasına ne oranda bir katkı sunduğu ayrıca tartışılabilir, ama ne yazık ki bu anlaşma tam olarak hiçbir zaman hayata geçmedi ve kâğıt üstünde kaldı. Özellikle Kerkük'ün statüsü bugün olduğu gibi o yıllarda da merkezî Irak hükümeti ve Kürtler arasında yegane anlaşmazlık konusuydu. Kerkük'te azımsanmayacak bir Türkmen nüfus vardı ve bunların muhtemel bir referandumda oyları belirleyici olacaktı. 1971 yılından sonra başlayan süreçte Baasçılar bilindiği gibi Kerkük'ün demografik yapısını değiştirmek için sıkı bir Araplaştırma politikası izlediler ve bunda da başarılı oldular. Osman Aydın, "İki partinin başlarını yitirmesi ve Türkiye'de kadrolarının çoğunun tutuklanması veya yurt dışına çıkmaları ile Kerkük'teki Türkmen sorununun birden bire suskunluğa gömülmesinin bu olaylar ile ilişkisini düşünmek gerekir," diye yazar (Kırmızıtoprak, 1997: 21).

DR. ŞİVAN'IN SİYASİ GÖRÜŞLERİ

Dr. Şıvan "Kürdistan İhtilaline" duyduğu hayranlığı hiçbir zaman gizlemez. Barzani'den ve ihtilalin diğer önde gelen komutanlarından yazılarında övgüyle söz eder. Ama Kuzey Irak'ta hazırladığı kitabında, ihtilalin başka ülkelerden gelen Kürtlere olan yaklaşımını eleştiri konusu yapmaktan da geri durmaz. Bu konuda ihtilale katılan peşmergelerle diyalogları, Şıvan'ın siyasî görüşlerini tanımak ve anlamak bakımından hemen tek kaynak olan bu kitapta önemli yer tutar. Doktor'a ihtilalin başlangıçta ne kadar çetin ve zorluklarla geçtiğini anlatan peşmergeler, Şıvan'ın önüne koyduğu bir siyasî hedef olan "Türkiye Kürdistan'ı İhtilali" fikrine, bu anlatılarla sanki makul gerekçeler sunmaktadırlar.

Bu anlatımlarda, peşmerge yüzbaşısı Seyit Aboş bir "gerilla" olarak tanımlanır; Kırmızıtoprak peşmerge yerine bu sözcüğü kullanmayı tercih eder. Seyit Aboş, Şıvan'a ihtilalin başladığı günleri şu sözlerle anlatır:

Madem ki, haklıydık ve madem ki başka çaresi yoktu kurtuluşumuzun, birinin çıkıp bize kendimizi nasıl koruyabileceğimizi ve millî haklarımızı hangi yollardan alabileceğimizi öğretmesinden başka çıkar yolumuz yoktu. (...) Barzani, eski ihtilalci arkadaşlarıyla KDP'nin bazı militanlarını etrafında toplayarak onlara bu işin nasıl yapılacağını anlattı.

Bu sohbete katılan Ramazan İsê adındaki gerilla, Şıvan'a göre sert biridir; savaş ve millî meselenin tahlilinde kesin hükümleri vardır:

Mesela yalnız biz mi Kürdüz? 15 milyondan fazla Kürt eğer sekiz yıldır patlattığımız tüfek seslerinden uyanmadılarsa ne zaman uyanacaklar? Her bir Kürt bize bir şişe penisilin yollasa idi, büyük bir sıkıntımız hal edilirdi hiç değilse (Kırmızıtoprak, 1997: 153).

Gerillanın ve gerilla mücadelesinin yüceltilmesi Şıvan'ın yazdığı metinlerde hep öne çıkan bir şeydir ve Şıvan için, "Kürdistan İhtilalci Ordusu katıksız bir halk ordusudur":

Bunu saptayan en açık delil şu: Bu ordu mensuplarının üstündeki silahlarıyla cephane ya da tahrip maddesinden başka, yatmak, yiyecek, vs. gibi taşıma endişesi duydukları hiçbir ağırlıkları yoktur. O kadar çoğu kez peşmergenin bir matarası, hatta bir ekmek torbası dahi mevcut değildir. Peşmerge kendisine tüm yiyeceğini ve yaşama ortamını temin eden verimli bir gölde yaşayan bir balıktır adeta. Yatması, yemesi, içmesi, saklanması, eğitimi tamamen köylerde köylü kitleleri içinde tam bir samimiyet ve güven içinde yapılmaktadır. Kısaca kadını, çocuğu, ihtiyarı ve genciyle Irak Kürdistanı'nın geniş köylü kitleleri fiilen ve aktif bir şekilde savaşa iştirak etmekte ve bu nedenle de ihtilali bizzat yaşamaktadırlar. İhtilal Kürt köylüsü için münhasıran gelecekte mutluluk vaat eden tatlı bir hayal değil, hergün köylülerin bizzat yaşadıkları müşahhas yani onun günlük hayatını düzenleyen istihsal faaliyetini tahrik ve tanzim eden bir gerçektir.

Ayrıca bu sözler, bugün Kuzey Irak'ta tamamlanmakta olan ulus inşa sürecini de haber verir:

Yüzyıllardan beri sert ve haşin coğrafi ve tâbi faktörlerin de önemli derecede etkilediği Kürt toplumu içerisinde mevcut aşiretçilik, kan davaları, şive farkları, din ve mezhep ayrılıkları gibi suni farklılaşmalar ortadan kalkmakta ve giderek yerini Kürt toplumunun ekonomik ve sosyal bütünleşmesine terk etmektedirler. Yarının modern, güçlü, sosyal Kürt toplumu, son derece sıhhatli, kendinden emin ve dahili çelişkilerinden de arınmış olarak, Kürdistan ihtilalinin seyri içinde oluşmak yolundadır (agk: 216).

Şıvan "Kürdistan İhtilali'nin maksadının ve hedefinin Irak'ta merkezî iktidarı ele geçirmek" olmadığına inanır. Ona göre "tarihî, siyasî ve sosyal kökenleri itibariyle Kürt millet hareketlerinin siyasî bağımsızlık amacı tabiatıyla olamaz." Buna karşılık, "1963 yılından bu yana hükümet kuvvetleri asla Kürdistan'ı kontrollerine alamamış ve Kürdistan direnme ihtilalinin askerî üslerini ele geçirmeyi başaramamışlardır." Kırmızıtoprak bu tespitlerden hareketle, Irak geçici anayasasının 2. maddesinde yer alan Arap Birliği fikrini doğru bul-

1963'te "Kürtçülük" sanıklarının yargılanmasını duyuran gazete kupürü. Duruşmaların gizliliği, elbette, "propagandayı" önlemek içindi. O dönemden başlayarak, resmi dilde ve popüler basında "Kürtçülük", kuvvetli bir tehdit algısının şifresi olarak yerleşecekti. Aynı zamanda, hem de had safhada şeytanîleştirilen, "zararlı ideoloji"nin, "nifak" ve "fitne"nin alâmeti olan bir şifreydi bu.



Cumhuriyet, 18.12.1963

Kürtçülükten sanık 23 kişinin duruşmaları gizli yapılacak

Savcı, sanıkların, Müstakil Kürt Devleti için 2 bin sten tabanca, 5 otomobil, radyo ve telsiz cihazı temin için temaslarda bulunduklarını açıkladı.

maz. Bu maddenin kabul edilmesi halinde, Kürtler ve Araplar arasındaki, siyasal anlaşmazlığın derinleşeceğine ve bu durumun Kürtleri Irak'ın bütünlüğünden uzaklaştıracağına inanır. Irak'ta kendi aralarında iktidar kavgaları yaşayan Nasırcılar, komünistler, Basçılar, Kasımcılar arasındaki bu anti-Kürt millî ittifakı yorumlayan Kırmızıtoprak, Iraklı komünistlerin "dahili millî çelişki" konusundaki tutumlarını sert sözlerle eleştirir. 1961 ve 1962 yılları arasında Iraklı komünistler Kürt hareketini "Kuzey'in ayrılıkçı asileri, Amerikan emperyalizminin sıçrama tahtaları, Cento'nun ve Kürt derebeylerinin kuklaları" gibi sloganlarla tanımlıyorlardı.

Komünist partilerin bu açmazları, Şıvan'a göre, onların "dahili millî çelişki" konusunda tutum almamalarından ve cunta iktidarlarına bel bağlamaktan kaynaklanmaktadır . Ve bu durum hem Irak'ta hem de Türkiye'de siyasî sürecin ve ilerlemenin temel çelişkisidir:

Türk ve Arap bağımsızlık hareketleri, eski Osmanlı paşalarının mihveri altında toplanan cunta gruplarının inhisarına girdiği zaman bile, buna sessizce boyun eğmişlerdir. Hatta iktidar nimetlerini bu cuntalarla paylaşmak hırsını yenemiyen bazı oportünistler sosyalist terminolojiden örülmüş bir kaftanla, bu cunta iktidarlarına bir de ilerici ideoloji sunmak zorlamalarına girişmişlerdir. Bu arada ortaya çıkan dahili millî çelişki esnasında da –Kürt millî hareketlerinin boğulması ve asimilasyon uygulamaları– bu solcu baylar ırkçı-faşist iktidarlara rahatlıkla alet olmuşlardır.

Kürdistan İhtilali'nin Şıvan'ı memnun eden icraatlarından biri de zaman zaman cahşlara (işbirlikçi, hain – e.n.) ait toprakların kamulaştırılarak yoksul köylülere dağıtılmasıdır. Ama bu kısmi bir şey olduğu ve sadece cahşların ele geçirilen topraklarını kapsayan ama bütün

Kürdistan topraklarının yoksul Kürt köylülerine dağıtılması gibi bir program da içermeyen bir şey olduğu için Dr. Şıvan'ın müteessir olduğu anlaşılıyor; belki de Dr Sait'in İhtilal'e böyle bir sosyal işlev yüklemesi İhtilal'in şartları içinde gerçekçi bir tavır olarak görülmeyebilir de. Ama bu satırlar onun devrimci romantizminin bir ispatıdır:

Genellikle az heyecanlanan ve çabuk memnun olmayan köylü kitlelerinin kendi millî ihtilali ve girişilen ihtilalci toprak dağıtımı konusunda bahis açıldığında, büyük bir canlılıkla ve gururlu konuşmaları, onların yüzyıllık istek ve özlemlerinin gerçekleşmekte bulunduğunu apaçık göstermekteydi. Kürdistan ihtilalinin millî ve sosyal dinamizmi, şimdi onun Kürt köylüsünün bu temel özleminden doğan ihtilalci bir tatbikatı ile daha da bilenmiş ve gerçek yerine oturmuştu: Bütün Kürdistan toprakları Kürdistan köylüsünündür! (a.g.y.: 21)

Dr. Şıvan'ın alıntıladığımız kitabında, Türkiye tarihi, Kürt-Türk siyasî ve tarihsel ilişkileri konusunda da kapsamlı yorumlar vardır. Ona göre bu ilişkilerin, Yunanlara karşı başarıyla verilen Kurtuluş Savaşı yanında, Kürtlerin dinî inançları kullanılarak, Ermenilerin haksız katliamlara uğratıldığı farklı cepheleri de söz konusudur:

'Yunan gavurunun' Anadolu'dan kovulmasından M. Kemal ve arkadaşları Kürt halkının mutlak desteğinden ve hatta Kürt-Türk müşterek hareketinden sonuna kadar yararlanmışlardır. Daha önceki 'Ermeni taramalarında' aynı 'gavura' karşı birlikte cihat, yani dinî çelişki ustaca kullanılarak Kürt halkının temiz dinî duyguları başka bir kavmin haksız olarak katliamlara tâbi tutulmasında maalesef istismar edilmiştir. (ay: 70)

Kırmızıtoprak, Anadolu'nun kurtuluşu için gerçekleşen bu tarihsel ittifakın yazık ki mutlu sonuçlanmadığının, çünkü demokratik ölçülerde bir çözümün gerçekleşmediğinin altını çizer:

Anadolu Kurtuluş Savaşı'nın gerçekten meşru ve haklı esprisine sonuna kadar sadık kalınsa ve Türklerle beraber Kürt halkının da temel demokratik millî hakları milletlerin hak eşitliği çerçevesinde sağlam bir şekilde gerçekten demokratik ölçüler içinde bir çözüme bağlanabilseydi, iki milletin müşterek mücadelesi, tam bir beraberlik ve kardeşlik mutlu sonucuyla bitebilirdi. (ay)

Bu hayal kırıklığının sebebini Dr. Şıvan, Anadolu kurtuluş hareketinin sınıfsal karakterinde aramaktadır ve Anadolu hareketiyle gerçek halk güçlerini temsil eden grupların ve kişilerin buluşamadığını, bu buluşmanın daha başından engellendiğini yazmaktadır:

Ankara'nın yeni politik eliti (İttihat ve Terakki subaylarıyla bazı Turancı aydınlardan müteşekkil askerî cunta) daha Yunanlılar'ın kovulmalarından çok önce, Anadolu'da gerçek bir halk kurtuluş savaşına hazırlanan köylü-işçi organizasyonları ile bunların gelişmelerinden son derece ürkmüş ve bir ara da Yunanlılarla savaşmayı bir yana iterek, bu halkçı kuvvetleri tasfiye yoluna gitmekten çekinmemişlerdi. Çerkez Ethemlerin, Demirci Ali Efelerin, Çapanoğullarıyla, Sivas'taki Koçgirililerin, Mustafa Suphi ve arkadaşlarının tasfiyesi su yüzüne çıkabilmiş belirli birkaç örnek olarak sayılabilir (agk.: 72).

Dr. Şıvan'ın, solun resmî tarihe ve orduya râm oluşuna yönelttiği eleştiri de dikkate değerdir:

Türk solcularıyla Türk küçük burjuva aydınlarının yakalarını bir türlü kurtaramadıkları çok eski bir fikri sabitleri var: İlla da Mustafa Kemal'in etrafında 'İktidar tekkesi!' ortaklığına girişmiş askeri cunta iktidarına, dünya millî ve sosyal hareketleri yelpazesinde ilerici bir yer ayırmak. Bu baylar aradan kırk yıldan fazla bir zaman geçtiği ve yüz kere kafalarını aynı ırkçı-faşist politik elitlerden meydana gelen iktidarların sert duvarlarına tosladıkları halde, bugün bile, aynı türküyü öttürmekten bıkmamışlardır. (ay.)

Askerî cunta iktidarlarına karşı Cumhuriyet'ten sonra girişilen hareketlerin içinde Şex Sait hareketi veya başkaldırısı önemli bir yer tutmaktadır. Dr. Sait hareketi olumlamakta ama o günün koşullarında kendi aydınıyla her nasılsa buluşamamış bu hareketin başarılı olmasının da mümkün olmadığının altını çizmektedir:

...bununla beraber yukarda da gördüğümüz gibi, lider büyük bir şanssızlık eseri olarak, hareketin başlamasından önce, bu konuda kendisine yararı dokunabilecek münevver ve uzman bir kadrodan mahrum edilmişti. Ve bu nedenle de mazurdu. Sonuca rağmen, Şex Sait büyük insani meziyetleri ve katıksız milliyetçiliği ile Kürt tarihinin iftihar sayfalarına büyük adını kanıyla yazmıştır.'

Kürt isyanları hep yenilgiyle bitmiş ama 'Bütün bu zulümler, cinayetler, katliamlar sürgünler ve asimilasyonun tüm hunhar uygulamaları, sadece evet sadece bir tek şeye yaramıştır: Kürt milliyetçiliğinin ve millî hassasiyetin daha da kuvvetlenmesi ve olgunlaşması' (a.g.e.: 77-78).

"Kürt millî hassasiyetleri' söz konusu olduğunda, Dr. Şıvan, tarihe mal olmuş isimler arasında ideolojik bir ayrım yapmaz ve neredeyse hemen hiçbir Kürt aydınının ya da siyasetçinin iyi dileklerle pek hatırlamadığı Said-i Kurdi'yi bile hatırlar ve onun unutulmaması gerektiğini dile getirir. Said-i Kurdi her şeyden önce bir fikir adamıdır ve düşünceleri uğruna tavizsiz bir mücadeleye de önderlik etmiş biridir:

Said-i Kurdi İttihat-Terakki zorbalarına kafa tutmuş, cesareti ve inançlarına sadakati ile, yalnız Kürt halkının değil, bütün Anadolu halk kitlelerinin gözünde, ırkçı faşist Türk cunta iktidarlarına duyulan muhalefetin ve kinin sembolü haline gelmiştir (a.g.e.: 80).

Şıvan Kemalizmle arasına bir duvar öremeyen Türk sosyalistlerini eleştirirken, onların Leninci görünme çabalarına rağmen, aslında CHP'li politikacılardan bir farklarının olmadığını söyler:

1946'da, bilinen sebeplerle çok partili siyasî hayata geçilmek mecburiyeti doğduğu günlerde CHP'nin sivrileri 'Demokrasi mi?' demişlerdir, 'Eğer biz böyle bir musibeti Türkiye'de uygularsak Fırat'ın doğusundaki Hasolar ve Memolar eşkiyalarını seçip meclise göndermeyecekler mi, geçelim bu martavalları...'

Benzer bir yargıyı, bu yakınlarda 'Kürt Millet gerçeğine' güya Leninci bir gözle eğilen zoraki bir sosyalistten okumak gerçekten acıdır. Mihri Belli üst perdeden kendisini kaptırdığı 'Cuntacılık merhalesi' hastalığında

öylesine agonik bir devreye varmış ki, aksiyon gerçekçiliğini ve bilimsel mantık zincirini tamamen kaybeden bir perişanlık içinde şu yargıya varmaktadır: Kürtlerin kendi hallerine bırakılmalarının (Yani Kürt Halkının KKTH nın doğru olamayacağını ve böyle bir durumun sonunda Kuveyt Şeyhliği gibi bir durumla karşılaşmanın kaçınılmaz olduğunu söylemektedir (a.g.y..: 101).

Şıvan'a göre, "Türkiye azgelişmiş bir ülkedir, iktidarın yapısını belirleyen iki önemli gerçeklik vardır ve çözümü gereken birinci ve acil çelişki: Kürt millet gerçeğidir." Türkiye'de Bu çelişkiyi göremeyen, dolayısıyla ırkçı-faşist politik elitlerin müsaade ettiği problematikler dahilinde çalışanlar-halktan yana ve demokratik sloganları kullansalar bile yanılgı içerisindedirler:

'Kürt Tehlikesi' telkininin yarattığı kabus ve Kürt millet gerçekliğinin içerisine gizlendirildiği tabu yıkılmadıkça ister İslâmi değerlerin ve isterse sosyalist bir kaftanın içerisinde karşımıza çıksın, gerçek anlamda ve uzun vadede Türkiye halkının demokratik iktidarı asla gerçekleşemez. Ve siyasî partilerle onların önderleri, Türkiye halk kitlelerine ister samimi ve isterse oportünist niyetlerle ne vaat ederlerse etsinler ve velev bin kere de sandıktan çıksalar, yine de bu kitlelerin lehine girişilebilecek temel değişikliklere ellerini bile süremezler (a.g.e.: 106).

Şıvan'ın düşüncelerine göre, temel hareket noktası olan "dahili millî çelişkinin çözümü" için

..bir nebze halk sevgisi taşıyan ve ırkçı-turancı şartlandırmanın dar çemberini kırabilmiş tüm Türkiyelilerin en baş ve en acil görevleri arasında şu temel prensip yer almalıdır: Kürt halkı demokratik millî haklarını serbestçe kullanmalı ve dolayısıyla Türk milleti adına tatbik edilen dahili millî ezmeden doğan Türk millî imtiyazları yerine iki milletin aynı toprak üzerinde eşit şartlarla yaşamaları uğrunda herkes elinden geleni yapmalıdır (a.g.y.: 110).

Kırmızıtoprak'ın 1970'li yıllarda cuntacılık ve sol hareketler arasındaki ilişkiyi yorumlarken yazdıkları da önemlidir:

Son yıllarda seçimle biçimsel ve silahların gölgesinde olsa bile iktidara gelmekten ümitlerini kesen bazı Türk solcularının bazı cunta gruplarıyla girdikleri sıkı işbirliği ve MDD sloganlarıyla ortaya çıkan tutumlarının Suriye cuntacılarıyla çok yakın benzerlikleri bulunduğu açıktır (a.g.y.: 116).

Dr. Şıvan'ın yazdığı metinler dışında, "22 Ağustos 1970 Konuşması" olarak literatüre geçen konuşması, pratik faaliyetleri tanımlaması ve T-KDP önündeki faaliyet dönemini politik bir dille vermesi bakımından önemlidir. Kırmızıtoprak, hayli uzun konuşmasında, ulusal hareketleri ve milliyetçiliği tetikleyen 1789 Fransız İhtilali'nin temel sloganlarına, milliyetçiliğin Avrupa'da gelişmesine, ulusal burjuvazinin devleti yeniden oluşturması süreçlerine atıfta bulunur ve hemen bütün metinlerinde olduğu gibi, Türk ve Kürt milliyetçiliği arasındaki tarihsel bağlara ve ilişkilere ilişkin değerlendirmeler yapar. "Gavur ve Avrupa emperyalizmine karşı savaşta, Türk ve Kürt milliyetçiliği mukadderatını birbirine bağlamıştı[r] ve her ikisi de ilerici, demokratik ve meşru"dur:

Tarihî bir kaçınılmazlıkla Kürt halkı, Türk halkıyla birlikte, İslâm dinini korumak ve Anadolu'yu kurtarmak için, kahramanca Yunan savaşına katıldı. Bu nedenle de halkımız, günün şartları içerisinde Sevr antlaşmasının tatbikatına hemen girişmedi. Oysa ki bu antlaşmada müttefik devletler tarafından Kürt milletinin bütün hakları ve Kürdistan'ın hudutları milletlerarası diplomasinin kuralları içerisinde ve açıkça tanınmış ve üstelik bu anlaşmada bir yıllık bir otonomi idaresinden sonra, Kürt milletinin isteği halinde 'siyasî bağımsızlığını da ilan edebileceği' açıkça yazılmış ve garanti edilmiştir. (...) Biz hiçbir zaman 1920-23 savaşının anlam ve hedeflerine karşı değiliz (Kırmızıtoprak, 2004: 118).

Ancak daha sonra, "bazı az gelişmiş ülkelerde de Türkiye'deki gibi dahili millî ezme olayları birbirini izle" miştir: "Şimdi artık bu yeni dahili millî çelişkinin adını sosyolojik bir sözcükle koyabiliriz: Az gelişmiş ülkelerde dahili millî çelişki" (a.g.e.: 114). Türkçüler, milliyetçiliğe realist ve sosyal çalkantıları hesaba katan bir mantıkla bakmadıkları için, zamanla Türk milliyetçiliği şoven bir karaktere bürünmüştür:

...çağ dışı büyüklük hastalığı ve şoven milliyetçilik anlayışı kaynağını nerden aldı ve neden Türk ve Kürt halklarının bunca zahmet çekmelerine ve kanlarının dökülmesine sebep oldu? Çünkü Türk entelektüelleriyle okumuşları, kapitalist sistemle burjuva ihtilallerine ve daha sonraları özellikle 1830'lardan sonra Avrupa'da ortaya çıkan sosyal-politik çalkantılara, realist ve bilimsel açılardan yanaşmadılar.. Bu nedenle Türk milliyetçiliği bu cihan şümul olaylardan esinlenerek ilerici ve bilimsel bir kişilik kazanacağı yerde Fransız klasik burjuva ihtilali çerçevesinde kendisini dondurdu. Bunun pek tâbi bir sonucu olarak da Türkçülük anakronik, megolaman ve şoven bir yolda yürümekte devam ediyor (a.g.e.: 116).

Dr. Şıvan 22 Ağustos konuşmasını, "temeli ve forsmotoru[nun], ana dinamiği[nin] milliyetçiliğimiz yani Kürtçülüğümüz" olduğunu, bunun yanında "sosyal bilimsellik ve devrimci teori silahlarını da kuşandığını" söylediği partisinin amacını şöyle koyar:

Partimiz Türkiye Kürdistanı'nda yaşayan Kürt halkının kendi kaderini bizzat kendisinin tayinine hakkı bulunduğuna inanır, bu amaca varmak için, Kürt millî varlığının resmen tanınmasını ve Kürt millî demokratik haklarının istirdadını temel şart sayar.
Bunun gerçekleşmesi için de,
'Kürt Millî varlığının resmen tanınması
Ve Kürt millî demokratik haklarının istirdadı mutlaka gereklidir (a.g.e.: 124).

O dönemde Türkiye'de Kürt meselesinde iki yanılgının etkili olduğu kanısındadır:

[Bu yanılgılardan birincisi – O.M.] Kürt meselesi sadece İşçi Partisi içerisinde çözümlenebilir. Çünkü Türk ve Kürt proleteryasının düşmanları aynıdır. Yani Amerikan emperyalistleri ve onların ortaklarıdır. Amerikan emperyalistleri ve onların yerli kapitalist ortakları yenilmedikçe ve iktidar da işçi partisinin eline geçmedikçe, Kürt halkı hiçbir zaman millî demokratik haklarının sözünü edemez!'

İkinci yanılgı ise şudur: Türklerin partileriyle hiçbir ilgimiz yoktur, çünkü biz partiler üstüyüz; ve partilerin dışında çalışmamız gerekir..

Hiç şüphesiz, her iki görüş de baştan aşağı yanlıştır ve sapmadır. Bu yanlış ve sapık saplantılar yüzünden, yıllardan beri Kürtçü hareketler aldatılmış ve adeta dondurulmuşlardır' (a.g.e.: 127).

Dr. Şıvan, "Uzak ya da yakın bir gelecekte, belirli bir devrim hareketini hazırlamayan bir parti asla devrimci değildir," diyerek, "Partimizin de devrimci fiili metotlarla, bu barbar ezmeye karşı milletimizi korumak için, onu bizzat direnmeye geçirmesi gerekir" ölçüsünü koyar (a.g.e.: 133).

Dr. Şıvan, bu devrimci fiilî metotların o günün siyasî şartlarında ve Kuzey Irak'ın jeopolitik yapılanması içinde hayata geçmesini neredeyse imkânsız kılan şartları hesaba katamadı. Devrimci fiilî metotların Kuzey Irak Kürt hareketi tarafından benimsenebileceğine ve daha kapsayıcı bir ulusal hareketin oluşabileceğine inandı. Hakkında anlatılanlara bakılırsa, kendine güveni, devrimci coşkusu ve sınırsız romantizmi bu gerçeği görmesine engel olmuş olmalı.

DR. ŞIVAN'DAN SONRA

1978-1979 yıllarıydı.

İki Saitler'in ölümü üstünden 6-7 yıl kadar bir zaman geçmişti. Onun kuşağından bazı insanları dinlediğinizde şaşırıp kalıyordunuz. Şıvan'ın düşüncelerinden ziyade onun maceracı biri ve amacına varmak için siyasal cinayetler planlayan biri olduğu anlatılıyordu. Hatta önde gelen Kürt liderleri ve politikacılarını ihtiva eden bir listeyle dolaştığı iddia ediliyordu. Ne yazık ki, bu söylentilere ve yalanlara inanan insan sayısı az değildi ve bunu yayanlar, Sait Elçi ve arkadaşlarının öldürülmesini hatırlatıyordu.

Onu bir defasında, ben, Nusaybin'de "devrimci faaliyet" için köylerde dolaşırken, harekete önce sempati duymuş ama sonra da Şıvan'ın önerdiği devrimci fiili metoda inanmadığı ve bu metodun hayata geçmesini erken bulduğu için hareketten uzak durmayı ve TKDP'ne yakınlaşmayı tercih etmiş birinden, Zübeyr Yıldırım'dan dinledim.

Zubeyr Yıldırım Mardin'de Ömeryan aşiretinin liderlerindendi. Çok işkence ve eziyet görmüş bir insandı. Kardeşi Mehmet Latif'le aynı köyde Serê Kaniyê'de oturuyordu. Mehmet Latif tam da o dönemde ellerinde kaleşnikoflarla köyleri dolaşan ama o yıllarda henüz daha azınlık bir grup olan PKK'lıların köylere girip çıkmasını sağlıyor ve siyasî olarak da savundukları fikirlerle herkesi şaşırtan bu gençlerden yana tavır alıyordu. Çok sürmedi, Omeryan aşiretinin çok sevilen ve sayılan bu lideri dağa çıktı ve PKK'nın Mardin'deki örgütlenmesinde ve eylemlerinde bir gerilla olarak önemli bir rol oynadı. Yıllar sonra da bir çatışmada 'ölü olarak ele geçirildi'.

Kardeşi Zubeyr Yıldırım, kendi adına, ona misafir olduğum 1978 yılında Şıvan'ın çok değil 8 yıl kadar önce sınırda silahlı bir isyan başlatma ve bunu yaygınlaştırma fikrine sıcak bakmadığını anlatıyordu. Biz Zubeyrle Türkiye koşullarında silahlı mücadele stratejisinin 1970'li yıllarda Şıvan tarafından ileri sürülmesi üzerine tartışmalar yaparken, Omeryan'ın bütün köylerinde kendilerine "Ulusal Kurtuluşçular", "Apocular" gibi adlar veren gençler, Kürt köylüleriyle sabahlara kadar süren

toplantılar yapıyor ve onlara yeni partilerini propağandasını yapıyorlardı. Dağıttıkları bildirilerde direniş çağrısında bulunuyor, "barışçıl bir ortam içinde her gün ulus olarak eriyip yok olmaktansa, savaşla ve savaş içinde dirilmeyi" kabul ettiklerini ilan ediyorlardı..

Ama bu gençlerin hiçbiri Şıvancı değildi, çoğu belki bu adı bile hiç duymamıştı.

Partilerinin de Şıvan'ın kurduğu T-KDP'yle bir ilişkisi yoktu. Kendilerine Ulusal Kurtuluşçular adını vermişlerdi ve o yıllarda kamuoyunun henüz fazlaca bilmediği partilerinin adı da PKK, yani Partiya Karkerê Kurdistan-Kürdistan İşçi Partisi'ydi. Liderleri Abdullah Öcalan'dı.

T-KDP Şıvan'ın 1971 sonbaharında öldürülmesinden sonra tarihe karışmıştı. Şıvan'ın bir grup arkadaşı onun öldürülmesinden sonra, önce Avrupa'ya sonra da Türkiye'ye dönmüş ve KİP-Kürdistan İşçi Partisi adıyla yeni bir parti kurmuşlardı. KİP'in etrafında örgütlenenler 12 Eylül askerî darbesine kadar yoğun bir siyasî çalışma yürüttüler ve Kürdistan'da ciddi bir kitle desteği elde ettiler.

Ama 12 Eylül'den sonra birçok Kürt partisi ve örgütü gibi hayati bir tercih yapmakla karşı karşıya kaldılar. Demokratik mücadele yolları kapanmıştı. Şiddet uygulamanın belirleyici olduğu yeni bir döneme giriliyordu. KİP'in, 12 Eylül'e girildiğinde 3000 civarında silahlı militanının ya da üyesinin olduğu rivayet ediliyor. 12 Eylül Muhtırası radyolardan okunduğunda bu insanların bir bölümünün bulundukları il ve ilçelerde dağa çıktıkları ve partiden gelecek emri heyecan içinde bekledikleri anlatılıyor. Partileri çok geçmedi "eve dönün" çağrısı yaptı. Şıvancı hareket için tarih bu noktada sona erdi.

Şıvan hareketinin mirası üstüne inşa edilen KİP hareketinin üyeleri çıktıkları dağlardan eve dönerken, bir başka hareketin, PKK'nın üyeleri ise dağların ve Bekaa Vadisi'nin yolunu tuttu. Türkiye'de bir gerilla hareketi başlatmak için Kuzey Irak'ı üs olarak kullanmak ve Türkiye'de de da aynı işi yapmak isteyen Şıvan'ın niçin altı ay sonra öldürüldüğü ise bugün de hâlâ sır olmayı sürdürüyor. Kuşkusuz bu infaz, TKDP'li Derweşê Sado ve Şerefattin Elçi gibi isimlerin Türkiye'de Şıvanın öldürülmesi için imza topladıkları gerçeğiyle açıklanabilecek bir hadise olmaktan da bir hayli uzaktır. Öyle anlaşılıyor ki Dr. Şıvan, Sait Elçi ve arkadaşlarının öldürülmesinden sorumlu tutulup altı ay sonra öldürülmeseydi de, dönemin şartları ve IKDP'nin tercihleri nedeniyle siyasî anlamda tasfiyeden kurtulamayacaktı. Derwêşê Sado'nun söylediklerine inanmak gerekiyor. O da şu: Amerika'nın, Türkiye'nin ve İran'ın hassasiyetlerini göz önünde bulunduran birisinin başkanlığında bir parti tercihi. Tam da bu noktada, TKDP'nin lider kadrosundan Şakir Epözdemir'in İki Saitler olayını yorumladığı şu sözleri üstünde düşünmeye değer: "*Yine bana göre; söz konusu olay sadece Saitleri ve Saitlerin partilerini boğmadı: aynı zamanda halkımızın geleneksel ve demokratik mücadele tarzını da şaşırttı. Meydanlar Ortaokul ve Lise talebelerine kaldı.*"

Bu lise ve ortaokul talebeleri ellili yaşlarını çoktan bitirdiler ve çeyrek asırdır süren gerilla savaşını dağlardan hâlâ yönetmeye devam ediyorlar. ❑

Kürt Sorunu ve PKK

ÖMER LAÇİNER

1980'lere kadar bir biçimde modernleşmiş veya bu sürece girmiş tüm toplumlarda, siyasal toplumsal hareketler, isyanlar, evrensel meşruiyeti olan –yoksulluk, eşitsizlik, otoriter yönetim, hukuksuzluk... gibi– neden/sorunlar ekseninde organize olur veya edilir; sorunun mağdurları çoğunlukla belli bir dinî veya etnik gruba mensup dahi olsalar, kapılarını diğer mağdurlara ya da kendilerine destek çıkanlara açık tutar; hareketin adı ve programının özel bir dinî/etnik aidiyetle sınırlı olmamasına özen gösterirlerdi.

Bu nedenledir ki; tümü de "millet"i oluşturan belli bir etnik/dinî topluluğun açık veya zımni hegemonyasını kurumlaştırmış olan modern ulus-devletlerde, kendilerini bir biçimde mağdur hisseden etnik/dinî topluluklar, özerk hareketler oluşturmak yerine; sorunlarının çözümüne daha yakın bir perspektif sunan, genel, evrensel değer ve ilkelere dayalı bir söylemi temsil eden siyasal partilerin biri içinde yer almayı yeğlerlerdi. Bunlar özerk hareketler, partiler oluştursalar dahi –IRA, ETA Tamil Kurtuluş Cephesi gibi– düşünce ve amaçlarını kendi etnik dinî hassasiyetleri ışığında yorumlanmış biçimde de olsa, yine de modernitenin evrensel ideolojik kanallarının biri –genellikle sosyalizm– içinde ifade ederlerdi.

Modernliğin, modernleşme "zamanı ruhu"nun empoze ettiği bu "zorunluluk", 1980 sonrası postmodern döneme geçişle birlikte, geçerli olmaktan çıktı. Modern zihniyet *siyaseti birey ve toplulukların değiştirilebilir, dönüştürülebilir özellikleri üzerinden, bunlara tekabül eden kurum, ilişki ve yapılara* yönelik bir etkinlik olarak tanımladığı için; ırk, din, dil, cinsiyet gibi "değişmez" özellikler üzerine inşa edilmiş hareketleri neredeyse gayrı meşru addederdi Postmodern zihniyet ise aksine bu "değişmez"leri ve bunların körüklediği, beslediği güdü ve talepleri evrensel değer ve ilkelerle neredeyse eşitleyen bir "görecelik"ten hareket ettiği için artık, salt etnik-dinî bir "kimlik hareketi" olarak ortaya çıkmak "normal" hale geldi.

Bu bakımdan, TC devletinin mayasındaki iktidar koalisyonunun "sivil" kanadı yetkililerinin 1990'lara kadar siyaseten ağza bile alınmayan Kürt sözcüğünü telaffuz ederek "Kürt realitesini tanıyoruz" demeleri, "Kürt sorunu"ndan söz etmeleri, ne denli postmodern "zamanın ruhu"na uyma girişimleri ise; 1990'lardan beri DEP, HADEP, DEHAP gibi modern adlar altında devam ettirilen hareketin bir Kürt kimlik hareketi olma vasfını gitgide pekiştirmesi de o ölçüde zamanın ruhuna uygundur.

Şüphesiz manzara tamamen bu "ruha" göre netleşmiş değildir. Zamanın ruhunu sezen ve bu ortama uymaya çalışan Demirel'inden Tayyip Erdoğan'a "merkez-sağ" sivil yetkililerin Kürt realitesini/sorununu tanıma girişimleri, aslında Türk modernleşmesinin neredeyse yüzyıldır Kürtlere yönelik olarak uyguladığı asimilasyon politikasının sonuç vermediğini kabul etmek anlamına geliyor ise de; ezeli iktidar koalisyonumuzun "asker-ordu" kanadı ve "sivil" orta-sol siyaset kalıntıları bu kabule karşıdırlar. Türk milliyetçiliği ise zaten kuşkuyla baktığı o asimilasyon politikasının yerine "tanımaktansa yok etme" reaksiyonunu körüklemek peşindedir.

Ancak "yenilik"ler bundan ibaret değildir. 1990'lara kadar, tüm ülkelerde oldu-

ğu gibi, Türkiye'de de "Kürt sorunu", dönemin dünya düzeni, güç dengeleri siyaseti içinde bir iç-millî sorun olarak ele alınabilir iken; artık bölgesel/uluslararası sorun olarak ele alınması zorunlu hale gelmiştir. Etnik/millî bir sorun olarak Kürt sorunu, Ortadoğu Ön Asya ulus-devletlerinin kuruluş koşulları nedeniyle zaten bölgesel bir sorun olmakla birlikte; 1920'lerden günümüze kadar, Kürt milliyetçi/kurtuluş hareketleri kendilerini içinde yer aldıkları ulus-devletlerle sınırlayan, organize bileşik bir hareket ve strateji oluşturmaktan kaçınan –veya Kürt sosyolojisi nedeniyle buna imkân bulamayan– hatta önderlikleri birbirleriyle rekabet eden ve dolayısıyla görece zayıf dayanışma/destek ağları ile yetinen bir manzara sergilemekteydiler. Oysa 1990'larla birlikte bu manzaranın ağır fakat etkili biçimde değiştiği, ulus/devlet sınırlarını engel saymamanın yanı sıra aşiretler, aşiret konfederasyonları ve "feodal" rekabetlerinin o çok köklü ayrım çizgilerinin de törpülendiği "millî birlik"çi bir anlayışın giderek güç kazandığı görülmektedir.

Ulus-devlet formatı, kapsadığı toplumun bileşenleri olan, –doğal, tarihsel kültürel kökleri ile– etnik/dinsel mezhebî toplulukları tek bir ulusal kimlik içinde birleştirmeyi, asimile etmeyi öngörür ve iddia eder. Ama fiilen belirli –genellikle çoğunluk topluluğun– hâkim ve imtiyazlı oluşu üzerine kurumlaşmıştır. Bu nedenle de içinde yaşanan ekonomik toplumsal... sorunlar bu egemenlik ve imtiyazlılık bağlamında algılanır ve anlamlandırılır. Demokratik bir ulus-devletin bunu bir noktaya kadar önleyebildiği, bundan doğan gerilimi şiddet dışı çözüm/boşalım kanallarına yönlendirebildiği inkâr edilemez ise de; hem ulusal kimlik ideolojisi olarak milliyetçiliğin iç ve dış "öteki"lerin varlığında işleyen mantığı gerilimi canlı tutar hem de ulus-devletlerin üzerinde kurulduğu kapitalist –piyasa– ekonomilerinin giderek daha fazla ürettiği eşitsizlikler ve tutunamama endişeleri bu gerilimi besler. Dolayısıyla imtiyazlarını kaybetme endişesi ya da imtiyazlara tepki, sorunların etnik-millî kimlik sorunları olarak algılanmasını kolaylaştırır. Özetle, hangi türden olursa olsun milliyetçiliği olumlayan bir zihniyet dünyası ve bu zihniyeti resmileştiren ulus devlet yapıları içinde/arasında sorunların kimlik sorunlarına tahvili, tercümesi önlenemez, dolayısıyla çözümlenemez. Çünkü o zihniyet ve formatın kendisi bunları yenileyerek üretmeye koşulludur.

Kürt sorunu, şimdiye kadar, herbiri bunu kendi "iç" meselesi olacak bir biçimde tanımlayan bölge ulus-devletlerinin kendi misak-ı millî sınırları içinde, genellikle "askerî çözüm"e/ bastırma yöntemine konu olan bir sorun olageldi. Bütün bu dönem boyunca Kürtler –Şiiliğin de katkısıyla– imparatorluk mirasını kısmen koruyan İran'da ve etnik dinî çeşitliliğin yerleştiği Suriye'de daha az olmak üzere, bölgede en yoğun olarak yaşadıkları iki ulus-devlete karşı, birbirlerinden kopuk olarak defalarca özerklik veya bağımsızlık adına isyan ettiler. Türkiye'nin asimilasyonla bastırma karışımı, Irak'ın tecrit, göçertme ve şiddet üçgeninde oynayan devlet politikalarına güç yetiremeyerek bugünlere geldiler. ABD'nin Irak'ı sadece petrol için değil, Mağrip'ten Orta Asya'ya tüm "İslâm coğrafyası"nda statükoyu kendi lehine yeniden tesis amacının bir adımı olarak işgali ve Irak'ta Kürt özerk yönetiminin bu sayede kurulmuş ve gelişiyor oluşu, şüphesiz bu süreçte bir dönüm noktası oldu. Resmen değilse bile fiilen ABD'nin garantörlüğünde bir Kürt otonomisinin varlığında, hem Kürtler arasında orta vadede kurulabilecek bir Kürt ulus-devleti hayalinin güçlenmesi; hem de bölge ulus-devlet elitleri ve hâkim milliyetler halkı tarafından bunun varlıklarına yönelik bir tehdit olarak algılanması kaçınılmazdır. Burada bir noktaya daha işaret etmek gerekir: Kürtler arasında bileşik, bağımsız, bir devlet hayali/idealinin güçlenmesi, bunu bölgenin Kürt siyasal hare-

ketleri içinde ilk kez etraflıca formüle eden ve uygulama yönünde fiilî adımlar atan PKK'nın lehine işleyecek bir faktördür. Türkiye'deki bilinen etkinliği, Suriye, İran ve Irak Kürtleri arasındaki örgütlü desteği ve diaspora Kürtleri içindeki hegemonik nüfuzu ile PKK, Türkiye'deki soy-resmî şovenizmin gördüğünün veya görmek istediğinin aksine bir terör örgütünden öte bir güçtür halihazırda.

Hatırlatmak gerekir ki; Cumhuriyet'in ilanından bu yana irili ufaklı, her biri bir öncekinden daha kanlı ve sert biçimde bastırılan yirmiye yakın isyanın konusu olmasına rağmen "Kürt sorunun" en azından 1980'li yıllar arefesine kadar ne Kürt halk kesimlerinde bir "anti-Türk" ne de Türk halk kesimlerinde bir "anti-Kürt" tutum ve düşüncenin belirginleşmesi sonucunu vermişti. Kürt sorununun isyanlarla dışa vurduğu bu dönemde, devletin büyük ölçüde güvenlik güçleriyle, kısmen de "maarif ordusu" ile yürüttüğü asimilasyon politikasının –kaynaştırmadan ziyade "bastırma"yı gözeten– Türk milliyetçi karakteri, bizzat bu bastırmaların mağduru olan Kürt halkının büyük çoğunluğu tarafından bile Türk halkının değil "devlet"in tutumu olarak algılanıyordu. Aynı şekilde Türk halkı da devletin bu tutumunu birebir ilişkilerinde Kürtlere yansıtan bir tavır takınmıyordu. Şüphesiz bütün bu dönem boyunca kaçınılmaz olarak anti-Türk boyutu olan bir Kürt milliyetçiliği de serpilmekteydi ama bu Kürt eliti ile sınırlı olup halkın alt ve orta tabakalarına sirayet eden, "popüler" bir ideoloji değildi. Aynı şekilde Türk milliyetçiliğinin açıkça ırkçı versiyonu da anti-Kürt yanını asla gizlememesine rağmen, 1960'lardan itibaren partileşen bu akım içinde bile azınlık bir eğilim olarak var olabiliyor ve yine aynı Türk milliyetçi hareket örneğin 1970'li yıllarda, etkilediği halk kesimlerini kolaylıkla anti-Alevi bir provokasyona alet edebilirken, benzer bir anti-Kürt tertibi aynı kolaylıkla icra edemeyeceğini biliyordu.

PKK VE ÖCALAN: KÜRT SİYASAL HAREKETİNDE DEĞİŞİM

Öcalan'ın kurucusu olduğu ve baştan beri neredeyse mutlak bir nüfuzla yönettiği PKK, 1980'lere kadar Türkiye ve Ortadoğu'da başgöstermiş ve kitlesel güce ulaşmış Kürt isyan ve siyasî hareketlerinden özellikle sosyo-politik niteliğiyle farklıdır. O tür hareket ve isyanların istisnasız tümü ya geleneksel Kürt aristokrasisinin bir kısım mensuplarınca, kendi aşiret bağ ve ilişkilerini seferber ederek ve bu temellerini koruyarak başlatılıp yürütülmüş "bölgesel bağımsızlık" veya otonomi hareketleriydi ya da yine Kürt aristokrasisinden veya eşrafından gelme Kürt "burjuva" aydınlarının Kürt milliyetçi ideoloji ile ama yine aşiret bağ ve ilişkileri üzerinden kurgulanmış girişimlerdi. Ezici çoğunluğu o aşiret bağ ve ilişkilerinin çemberinde yaşayan Kürt alt sınıfları, edilgen bir yığın olarak egemenlerinin peşinden katılıyorlardı bu hareketlere.

Oysa PKK, tam aksine Kürt alt sınıflarından doğan bir harekettir. Son 30-40 yılın Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da geleneksel aşiret düzen ve ilişkilerini sarsan, gevşetip yer yer büyük ölçüde çözen sosyo-ekonomik gelişmeler sonucu "serbestleşen" ve ayrıca açılan eğitim imkânlarıyla çocuklarını okutabilen Kürt alt sınıfları, PKK hareketine hem kadrolarının büyük kısmını, hem de hızla kitleselleşme imkânını sağladı.

PKK, 1970'li yıllarda alt sınıflarda belli bir taban bulabildi, –çoğu, hatta tümü sosyalist etiketli– öteki Kürt örgütlerini hızla "erozyon"a uğratarak 1980'lerin sonunda bu alanda neredeyse tek güç haline geldi. Özellikle de Avrupa'daki göçmen Kürt işçilerinin hemen tamamını kendi etrafında örgütledi. Bu konuma erişmesi, sadece verdiği "silahlı mücadele"nin prestijinden dolayı değil, PKK'nın tavır ve tutumuyla da o alt sınıf özelliklerini yansıtabilmesinden, dolayısıyla o kesimler tarafından "sınıfsal" bir benimseme

duygusu yaratabilmesinden ötürüdür de. Bu sınıfsal karakter, PKK'nın İran, Irak ve Suriye'deki Kürt toplulukları içinde de hatırı sayılır bir kültürel-militan destek bulabilmesinin de "anahtarı"dır. PKK'nın omurgası ve –büyük ölçüde ezilmiş olmasına rağmen– hâlâ da en nüfuzlu unsurunu oluşturan kır gerilla gücü, çok büyük ölçüde bütün o ülkelerdeki Kürt alt kesimlerinden gelme gençlerden oluşmuştur.

PKK, 1980'lerin sonuna doğru, böylece oluşturduğu gerilla müfrezeleri ve alt sınıflarda yayılan örgütlenmesi ile geniş ve etkin bir temsil gücüne eriştikten sonradır ki, Kürt aristokrasisi, eşraf ve aydınlarının önemli bir kısmı da PKK etrafında bir destek çemberi oluşturmaya ve bazı mensupları ile PKK kadroları içinde yer almaya başladı. Ancak bu sonradan "eklemlenme" PKK'yı sosyolojik olarak bir "millî hareket" hüviyetine yaklaştırdı ise de; bu "yönetici" tabakalar genel PKK hareketine kendi özelliklerini egemen kılamadılar. PKK'nın askerî örgütlenmesi hemen tamamen, siyasal örgütlenmesi çoğunlukla Kürt alt sınıflarından gelme kadro ve militanlardan oluşmaya devam ederken; Kürt aristokrat, eşraf ve aydınları, PKK'nın yan örgütlerinde, destek ilişkilerinde ve "Kürt Parlamentosu" ve hareketin diplomatik ayağı da olmaya çalışan "büro"lar ve basın-propaganda aygıtları gibi PKK'nın "dış ilişkileri" sahasında istihdam edildiler.

Kürt toplumunun sınıfsal yapısına tekabül eden bu "işbölümü"nde Kürt üst sınıfları formasyonlarına da uygun olmasına rağmen rollerinin ikincil derecede olduğunun farkındaydılar. Bundan şüphesiz rahatsızdılar ama PKK'nın alt sınıflardan oluşturduğu askerî-siyasî aygıtının silah gücüyle ve "silahlı mücadele" prestiji ile edindiği belirleyicilik rolüne "katlanmak" zorundaydılar da. Kürt toplumunun üst ve "yönetici" kesimi olma konumlarını sürdürmek istiyorlarsa, o toplumun "yönetilenler"inin şimdilerde kitlesel biçimde aktığı yerde olmalıydılar çünkü. Dolayısıyla, her ne kadar "Kürt davası"nı en iyi kendilerinin sürdürebileceğine inanıyor olsalar bile, şimdi PKK'nın bir alt sınıflar hareketi olarak o davayı sahiplenmesi karşısında bu fiilî durumu kabullenmek, inisiyatifi ona bırakmak zorundaydılar. Şüphesiz, Öcalan'ı adeta kutsallaştıran, onu benzersiz bir "Serok" makamına yerleştiren "has PKK"lıların o sınırsız sadakatıyla bağlı değildiler Öcalan'a. Onu siyasal önder ve ideolog olarak yeterli ve "kendilerine layık" buldukları da söylenemezdi. Fakat PKK'nın "Kürt davası"nı temsil iddiasındaki tüm örgütlerin altındaki kitle desteğini adeta vakumla emerek yükseldiği, direnenleri acımasız bir şiddetle ezdiği ve çoğu Kürdün TC devletine karşı askerî bir zafer mümkün duygusuna kapıldığı bir ortamda, Kürt toplumunun bu yönetici kesimleri hasbi düşüncelerini içlerine gömerek; "kerhen" de olsa PKK'ya millî kurtuluş örgütü, Öcalan'a asırlardır beklenen Serok payesini veren bir kabullenme içine girdiler.

Ancak sözünü ettiğimiz sınıfsal rahatsızlığın başgösterme koşulları çok geçmeden belirmeye başladı. PKK askerî gücünün 1993'ten, özellikle de 1995'ten sonra TC ordusu karşısında gerilemesi, bütün gayretlerine rağmen yayıldığı alanların çoğunu terk etmeye mecbur kalarak, belli bölgelere çekilmeye zorlanması bu süreci başlattı. PKK'nın o zamana kadar yürüttüğü, TC devletini askerî yenilgi ihtimali veya başedememe zoruyla "siyasî çözüm"e razı etme stratejisi tıkanmıştı. Bu sonucu hayli erken fark eden PKK lideri bir yandan siyasî çözüm projelerini sürekli ılımlılaştırarak, bir yandan da PKK'nın muhatap alınması koşulundan adım adım gerileyerek yeni bir strateji oluşturmaya çalışıyordu. Odağında PKK'nın kır gerilla gücünün yer aldığı ve onun güçlenmesi, alan kazanması ile başarı şansı artacak olan eski stratejiye karşılık, bu yenisi PKK'nın askerî gücüne değil, siyasal-toplumsal gücüne yaslanıyor olacaktı. Askerî gücü sınırlı, lokal tutmak, hatta gerekirse

feda etmek, ancak siyasal-toplumsal bir güç ve örgütlenme olarak sağlamlaşmak gerekiyordu bunun için. Aynı stratejinin bir diğer varyantı, sorunu "uluslararası plana" taşıyarak icra edilebilirdi. Giderek güçlendirilecek bir uluslararası ilişkiler ağı, her düzeyde "diplomatik" girişimler ve özel performans gerektiren işleri yapabilecek kadrolar demekti bu da.

Ama, bu stratejiye geçmek, alt sınıflardan gelen ve ezici çoğunluğu gerilla ve gizli siyasal çalışma pratiğinden başka formasyonu olmayan "has PKK" kadroları ikinci plana iten, buna mukabil legal siyaset ve "diplomasi" için formasyon ve konumları çok daha uygun kesimleri ön plana çıkaran bir sürecin başlaması olmayacak mıdır? Bu durumda sadece PKK'nın alt sınıftan militan ve kadroları barındıran gerilla merkezli askerî-siyasî örgütü geri plana itilmek, ikincileşmekle kalmaz; Öcalan'ın kendisi de aynı akıbete sürüklenebilirdi.

Ayrıca zaten herhangi bir "millî dava" için örgütlenen, eyleme geçen hareketler, er ya da geç o milletin sosyo-politik düzenini, yani sınıfsal hiyerarşisini yansıtan bir örgütleniş kalıbına girerler. PKK eyleme giriş ve yükseliş döneminde bunun tersi bir örgütleniş içindeydi gerçi, ama o zamanlar yalnızca bir "ulusal kurtuluş" değil, aynı zamanda bir toplumsal devrim amacı da vardı. Yani, örneğin Vietnam'da olduğu gibi hem "işgâlci" devlete karşı bir "millî savaş", hem de Kürt egemen sınıflarına karşı bir tür "iç savaş"ın birleştirildiği içiçe bir süreçti başlangıçta öngördüğü. Ancak PKK pratiği böyle yürümedi ve PKK'nın taraf olduğu Kürt toplumu içindeki "iç savaş" yatay bir bölünme ile değil, dikey bir bölünme ile TC yanında saf tutan aşiretlerle diğerleri arasındaki kanlı çatışmalarla yaşandı. Ve zaten PKK'nın ilk yıllarından kalma içeriklendirilmemiş "toplumsal devrim" teması, ya kaybolup gitti ya da savaşmanın bireyleri dönüştüren yönüne havale edildi. "Yeni, özgür Kürt kimliği"nin bu savaş pratiği içinde oluşacağına dair o çok işlenen propaganda ile ikame olundu.

Ancak Öcalan'ın PKK mensuplarına bu amaç dahilinde yaptığı konuşmalara, "analiz"lere bakıldığında onun bu topluluğu yücelten bir üslûp değil, aksine alabildiğine yeren, köylü-alt sınıf özelliklerine bağladığı yetersizlik ve yeteneksizliklerini yerden yere vuran bir dil kullandığı görülür. Bu haliyle PKK ve kitlesi kendi "kurtuluş"u için gereken niteliklerden, yetkinlik düzeyinden çok aşağılardadır. Ancak Öcalan'ın diskurunda bu gayet derin açık ve boşluk şahsen Öcalan –yani "önderlik", Serok– tarafından doldurulmaktadır. Öyle ki PKK'nın en üst düzey kadroları, topu birden dahi, onun tek başına üstlendiği ve yerine getirdiği işlevin bir ucundan tutabilecek vasıfta sayılmazlar. Çünkü hemen tümü Kürt alt sınıflarından gelen o kadrolar da aynı alt sınıf zaaflarıyla malûldürler, Öcalan'ın ve onun PKK'ya empoze ettiği anlayışa göre. Nitekim bu yüzden PKK jargonundaki o aşırı yüklü "önderlik" kavramı, hareketin örgütsel piramidin tepesinde yer alan "merkez komitesi", "kongre" gibi kurumları değil, doğrudan ve yalnızca Öcalan'ı işaret eder.

Bağımsız, egemen bir topluluk, bir ulus-devlet olma amacını taşıyan, "klasik" kurtuluş hareketleri, az önce de işaret edildiği gibi; o topluluğun mevcut toplumsal düzeni veri alınarak, bu yapının uyumlu bir bütünlük olduğu kabulüyle, yani iç sınıfsal sorun ve gerilimler bastırılarak, tüm enerji bağımsızlaşmanın önündeki engele yöneltilerek yürütülür. Dolayısıyla hareket de o topluluğun tarihen teşekkül etmiş ve milletleşme aşamasına –yani modern çağlara– uyum sağlayacağı öngörülen yönetici sınıf ve tabakaların önderliğindedir.

Oysa önemle belirtildiği üzre PKK böyle oluşmadı. O, alt sınıflardan doğan, kadrolarını buradan sağlayan bir hareket olarak Kürt toplum piramidinin tepesindeki zümrelerin adeta altını boşaltarak

büyüdü. Ancak bu büyüme sürecinde PKK, salt bir gerilla hareketi olmaktan çıkıp, siyasal-toplumsal bir hareket olmaya doğru evrildiğinde, yani toplumsal, kültürel, iktisadi yönlendiricilikle takviyeli bir önderlik işlevi ihtiyacı kendini duyurduğunda, geniş ve buna ehil bir kadroyu gerektiren bu ihtiyacın PKK hareketince karşılanamadığı da ortaya çıktı. Bu ihtiyaç, "Kürt davası"na önderlik konumunu kendine yakıştıran, ama PKK tarafından "sollanan" ve bu hareket güçlendikçe onunla mesafeli bir yakınlığa giren Kürt aristokrat, eşraf ve aydınlarına PKK yönetiminde yer açarak, ağırlık tanıyarak giderilebilirdi. Ve ayrıca, PKK stratejisini siyasal-toplumsal mücadele ve diploması zeminine kaydırdıkça bu yer ve ağırlık artmak zorundaydı da.

Öcalan ve PKK merkezi bu yolu açmadı. Kürt seçkinlerinin o ihtiyaç duyulan işleri, PKK'nın basit aparatları konum ve yetkisiyle yapabilmelerine izin verildi sadece. "Kürt Parlamentosu"ndan Türkiye'de kurulan Kürt kültür derneklerine, DEP, HADEP gibi partilerden MED TV gibi medya aygıtlarına kadar PKK'nın bir terör örgütü değil, siyasal-toplumsal bir varlık olduğunu kabul ettirmeye dönük stratejinin tüm unsurları –ki aynı zamanda Kürt seçkinlerine açık eylem alanlarıdır– özerkleşmelerinin önü baştan kesilerek devreye sokuldu. Bunların PKK'nın dışında, onun denetiminden uzak oluşumlar gibi algılanmaması için gerekirse HADEP'te yaşanan o ünlü bayrak hadisesi gibi hiç de masum gözükmeyen baltalamalara dahi başvuruldu.

Bu politika, sözü edilen kurumlar üzerinden söz sahibi olmaya kalkışabilecek Kürt üst sınıflarına karşı, Öcalan ve PKK merkezinin taşıdığı alt sınıf refleksleriyle tamamen uyarlıdır.

* * *

Buraya kadar yapılan açıklamalar, PKK'nın geniş bir kitlesel desteğe sahip olmasına rağmen, niçin "Kürtleri –Türkiye Kürtlerini– temsil" meşrûiyetini edinemediği, "uluslararası arena"da ona bu statünün neden tanınmadığı sorusunun "bam teli"ne dokunmuş olmalıdır. Silahlı mücadeleye başvurduğu için "terörist sayılması" veya bazen gündeme getirilen "Marksist-Leninist ideoloji"yi benimsiyor oluşu gibi gerekçeler talidir. Çünkü, bilindiği üzre FKÖ de "terörist" sayılmaktaydı ve Güney Afrika'da Mandela'nın ANC'si üstelik komünist eğilimli bir örgüttü. 1960-70'lerde birçok Asya-Afrika ülkesinde "ulusal bağımsızlık" için silahlı mücadele veren, pek çoğu da Marksist-sosyalist etiketi taşıyan hareketlerin lider kadroları sığındıkları Batı ülkelerinde pekâlâ barınma imkânı bulabilmişlerdi.

Çünkü bir milleti, onun "millî davası"nı temsil iddiasındaki bir hareket, bir sosyo-politik bütünlük olarak o milleti "olduğu gibi" yansıtan bir yapıda ise "uluslararası siyaset"e millî temsilci sıfatıyla kabul hakkını edinebilir. Mücadele yöntemleri ve ideoloji, bu kuralın varlığında talidir. Nitekim FKÖ'den tutun Mandela'nın ANC'sine kadar, o kabul hakkını edinmiş hareketlerin tümü de, temsil ettikleri milletlerin bütün kesimlerini ve özellikle de yönetici, seçkin zümrelerin büyük kısmını, bu statülerini de korudukları bir örgütleniş içinde idiler.

Oysa PKK, her ne kadar sadece Türkiye'de değil, Kürtlerin yaşadığı hemen her ülkede hayli geniş bir kitlesel desteği temsil ediyor idiyse de; Kürtlerin tüm tabakalarını, asıl olarak da yönetici, seçkin kesimlerini fiilen, o statülerine denk biçimde kesinlikle temsil etmiyordu. Onun alt sınıf kaynaklı ve bu vasfını refleksif olarak koruyan bir hareket olduğunu bilen Türkiye Kürtlerinin üst tabakalarının belirli bir kesimi onunla kısıtlı, mesafeli ve hatta kerhen bir destek ilişkisi kurabilmişti. Irak ve İran'daki Kürt üst tabakaların denetimindeki Kürt partileri ise kendi alt sınıflarını çekmek isteyen PKK ile yer yer çatışmalara dönüşen gerilimli bir ilişki içindeydiler.

Öcalan'a başvurduğu hiçbir devletin ikamet –dolayısıyla siyasal tanınma– hakkı vermeyişine Türkiye'nin kararlı baskısından tutun, ABD tarafından en tehlikeli teröristler listesine alınmış olmasına kadar yığınla gerekçe gösterilebilir. Fakat bunlar, yine de Öcalan'ın bütün o devletlerin derece derece katkılarıyla TC devletinin eline teslim edilmesini açıklamaya yetmez. Kaldı ki, bütün o devletlerin hemen tümü Türkiye'de hayli ciddi bir "Kürt sorunu"nun var olduğunu resmen ifade etmiş ve birçoğu da Türkiye'yi bu sorunu uygun demokratik-düzenlemelerle çözmesi için sürekli ikaz etmekte olan devletlerdir. PKK'nın Türkiye Kürtleri içinde ve özellikle de diaspora Kürt topluluklari arasındaki kitlesel güç düzeyini de bilmektedirler. Bu PKK'nın lideri olarak Öcalan'ın silahlı mücadeleden –"terör"den– adım adım geri çekilerek mücadeleyi siyasal-diplomatik zeminlere kaydırmaya çalışmasının ciddi, kalıcı bir adım anlamına geldiğinin de farkındadırlar. Ve PKK gibi aslî unsurları silahlı mücadele, şiddet eylemleri içinde yoğrulmuş bir örgütün şiddetten olabildiğince arınmış bir zemine çekilebilmesinin Öcalan'ın örgüt üzerindeki büyük nüfuzundan dolayı daha bir mümkün olabileceğini de kestirebilirler.

Ancak bütün bunlara rağmen, Öcalan'a bir biçimde ikâmet imkânı sağlayabilecek o devletler bunu yapmadılar. Ama Türkiye'ye "Kürt sorunu"nu üzerinde uğraşılması gereken "meşru bir sorun" addettiklerini belirtmeyi de ihmal etmediler. Eğer PKK baştan beri vurguladığımız sosyo-politik temsil eksikliği "zaaf"ı olmayan bir örgüt olsaydı, onun lideri Öcalan yine Türkiye'ye teslim edilir miydi? Sanmıyoruz. Hatta şunu da iddia edebiliriz ki, eğer PKK'nın bu "zaaf"ı olmasaydı Türkiye Öcalan'ın kendisine teslimi için bu denli bir seferberlik içine de girmezdi. Tam da bu noktada Türkiye'nin on yıllardır Suriye'den örgütü yönettiği bilinen Öcalan'a bunca yıl "tahammül" ettikten sonra neden "birdenbire" Suriye'yi savaşla tehdit etme pahasına harekete geçtiği sorulmalıdır.

Bu soruyu şu tespitlerin mantığı içinde cevaplandıramaz mıyız? Türkiye devleti, Cumhuriyet tarihi boyunca sert askerî tedbirlerle bastırdığı ve asimilasyonla zaman içinde sönükleştirmeye çalıştığı "Kürt sorunu"nun 1980'lerdeki PKK isyanının, vardığı genişlik ve en önemlisi kalıcı olacağı anlaşılan bir Kürt duyarlılığı yaratması karşısında bu "realite"yi kabul edecek yeni bir yaklaşım ve düzenlemenin zorunluluğuna varmıştır. Ancak bu yaklaşım ve düzenlemeyi PKK'nın silahlı gücü kırılmadan, açıkça geriletilmeden de devreye sokamaz. Bu noktaya gelineceği 1993'ten itibaren görülebilir olmuş, aynı tespit 1990-1992 arasında bir askerî zafer bile kazanabileceğini umabilmiş PKK lideri tarafından da yapılmış olmalı ki; Öcalan o 1993 yılında ateşkes önerisinde bulunmuştur. Resmen kabul edilmemekle birlikte bu ateşkes önerisinden itibaren TC devleti, PKK'yı, ileride, şartlar olgunlaştığında yürürlüğe konulacak yeni yaklaşım ve düzenlemenin Kürt toplumuna benimsetilmesi, o düzenlemelerin kalıcı-nihai bir çözüm olabilmesi için gereken "partner", "muhatap" olabilme vasfını taşıyıp taşımadığı, bu vasfı edinip edinemeyeceği açısından da dikkatle izlemeye başlamıştır. Öcalan'ın 1993'ten –özellikle de TC ordusunun askerî inisyatifi çok büyük ölçüde sağladığı 1996 yılından– itibaren örgütünü siyasal-toplumsal eylem zeminine çekmeye dönük politikasını yürütmesi için adeta bir zaman tanınmış ve bu arada da gerek Türkiye'de, gerekse yurtdışında PKK'nın, Öcalan'ın güdümünde olduğu bilinen Kürt Parlamentosu'ndan MED TV'ye kadar bir dizi kurum ve birçok Kürt sosyal-kültürel derneğin faaliyete geçmesine fazla ses çıkarılmamıştır. Bütün bunlarla genel PKK örgütlenmesinin ağırlığı giderek siyasal-kültürel-toplumsal zemine doğru kayar, PKK'nın askerî örgüt ve gücü göreli ola-

rak azalırken, Öcalan'ın tüm bu operasyonları Suriye'den yönettiği bilinmekte ama "sorun" edilmemekteydi.

PKK ve Öcalan'ın bütün bu süreç içinde taleplerini daha da "ılımlılaştırması", federasyon, otonomi gibi "radikal" önkoşullarından geri adımlar atması isteniyordu elbette, ama asıl önemlisi PKK'nın bu çizgiyi Türkiye Kürtlerine "benimsetecek" sosyo-politik özelliği de edinmekte olması idi. Oysa belirtildiği üzre PKK ve Öcalan bundan "sistematik", daha doğrusu refleksif olarak kaçındı. Bir topluma sosyo-kültürel ve ekonomik bir düzenlemeyi "benimsetme" sürecinde o toplumun orta ve üst tabakalarının hayatî bir işlevi söz konusu olduğundan, PKK'nın bu kesimleri o statülerine uygun biçimde örgütsel bünyesine katmayışı, katamayışı gayet ciddi bir handikaptı. PKK'nın bu handikapı aşamayışı bir noktaya kadar, PKK'nın bir alt sınıf hareketi olmaktan ileri gelen iç direncine atfedilebilirdi. Örgütün Kürt üst tabakalarına inisyatif ve karar gücü verecek ve bu gücü kaçınılmaz olarak arttıracak bir strateji eşliğinde bir yeni yapılanma içine sokulması, alt sınıflardan ve salt askerî-siyasî eylemlerden gelme halihazır örgüt üst kadroları açısından bir geriye itilme olarak algılanabilir ve o nedenle de bir direnme olabilirdi. Ancak Öcalan bu türden direnişleri bertaraf edecek kadar güçlü bir konumdaydı. Dolayısıyla hem yeni, siyasal-toplumsal mücadeleye dayalı bir stratejiye geçme zorunluluğu ve amacını ilân eden, hem de bunun örgütsel gerekleri için herhangi bir çaba göstermeyen Öcalan'ın şahsen engel oluşturduğu düşünülebilirdi. PKK'nın, Kürt toplumunun "sosyo-kültürel önderliği" konumundaki tabakalarını bu vasıflarıyla içerecek bir örgütsel bünyeye yönelmemesi, yıllardır her konuda "önderlik" misyonunu şahsıyla özdeş saymaya alışmış, alıştırılmış olan Öcalan'ın bu konumunda direnmesine bağlanamaz mıydı? Eğer bu tespitin bir mantığı varsa, Kürt sorununa yeni bir düzenleme ile yaklaşma zamanının geldiğine karar veren TC devletinin, o düzenleme için "katılımı"na mutlak ihtiyaç duyduğu Kürt üst tabakalarının "önünü açmak", Öcalan'ın oluşturduğu engeli tasfiye etmek için harekete geçme anı da gelmiş demektir.

Dolayısıyla Abdullah Öcalan'ın yakalanmış, yargılanmış ve mahkûm edilmiş olması, Kürt üst tabakaları için üzücü bir durum değil, bekledikleri bir fırsat olarak değerlendirilebilirdi. Bu teorik ihtimal gerçekleş(e)medi. Halen PKK ve Öcalan, Kürt halkı nezdinde Öcalan'ın yakalanıp mahkûm edildiği 1999'dan önceki konumunu muhafaza etmektedir.

* * *

Bunun mümkün olabilmesi, PKK'nın ve özellikle Abdullah Öcalan'ın Kürt halkının kimlik/kişilik bilincindeki istisnai yeri/bağlantısı ile açıklanabilir ancak. Herhangi bir parti/örgüt ve lideri tamamen tasfiye edebilecek olgu ve koşulların varlığında o parti/örgüt ve lider konumunu koruyabiliyor ve hatta pekiştirebiliyorsa, ortada kültür ve tarihin dile gelmez karmaşıklığında oluşmuş bir bağ var demektir.

Her şeyden önce, halkına olumlu nitelikler atfederek, gururunu, özgüvenini okşayarak edinilmiş bir önderlik konumu değildir Öcalan'ınki. Tam aksine "üçte biri deli, üçte biri tutsak, üçte biri hasta" diye nitelemekten çekinmediği bir halkın Serok –önder– payesini verdiği biridir o. Bu sıfatların bir hakaret gibi asla değil, silkelenme ve arınma için atılmış "baba tokadı" gibi algılandığı söylenebilir ancak. PKK'nın büyük ölçüde Abdullah Öcalan tarafından oluşturulan söyleminde Kürt halkının ender olarak yüceltildiği; olumlu sıfatlar çatışmalarda ölen, intihar eylemlerinde hayatlarını kaybeden PKK mensupları için kullanılırken, halkın geneli için "ilkel", "değersiz", "düşmüş" gibi deyimlerin seçilmesi, siyasal taleplerden daha önemli olarak yeni bir millî kimlik/kişilik inşasının amaçlandığını gösterir.

PKK'nın ve bilhassa Öcalan'ın Kürt halkı nezdindeki konumunun özgünlüğü herhalde bu noktadadır. Abdullah Öcalan, onlara olmak isteyecekleri kimlik/kişiliği işaret eden rehber -Serok-, PKK ise haldeki durumlarıyla o düzey arasındaki yol/köprü olarak algılanmaktadır.

Mahkeme önündeki o aşağıdan alan tutumuyla Öcalan, bu köprüyü berhava etmediyse bile ağır hasara uğratmış olabilirdi. 1990'ların ilk yıllarından itibaren Kürt isyanının birçok nedeni fiilen ortadan kalkmıştı ve bunu zamanında algılayamamak hatamızdır mealindeki sözleri, ona bağlanmanın şevkini derin bir öfkeye dönüştürebilirdi. En ağır kayıplarını o yıllarda vermiş, yakılıp yıkılmış köylerden o yıllarda göçüp, sığındıkları kent ve metropol varoşlarında koyu bir sefaletin ortasına düşmüş insanlara bu sözler askerî yenilgiyi kabullenmekten çok daha ağır gelmiş olmalıydı.

Bütün bunlar Kürt halkı-PKK Öcalan bağlantısını kopma noktasına kadar germiş olabilirdi ama anlaşılan hem o bağın gücü veya ikame edilemezliği hem de tam bu sıralarda estirilen Türk milliyetçiliğinin o "galip kibri" ile yüklü rüzgarına duyulan tepki, "hasar"ı onarmaya yetti.

* * *

Bu galip kibrinden söz etmişken çok önemli bir noktaya değinmek gerekiyor.

Cumhuriyet'in asimilasyon politikası, Türk ve Kürt milliyetçiliklerinin popüler bir karakter kazanmamış olduğu koşullarda yürütülebilmiş; devletin "laik" nitelikli bu politikasının etkililiğinden ziyade, Türk ve Kürt halklarının kimlik "bilinci"nde aynı dinden olmaya verilen önemin önceliğinden ötürü, kısmen ama azımsanamayacak bir "kaynaşma", Kürt sorununun tüm kronikliğine rağmen mümkün olabilmiştir.

Ancak 1980'lerden sonra, bu kaynaşma halinin bile büyük ölçüde "törpülendiği", karşılıklı "gelişen" milliyetçiliklerin "taşıyıcı"sı olma işlevinin artık sınırlı bir kesime ait olmaktan çıkıp halkların geniş alt-orta katmanları tarafından devralındığı bir döneme girildi. 1990'lı yıllarda birkaç kez mevzii ve küçük çaplı olarak patlak veren Türk-Kürt çatışmalarının daha büyük çaplılarından kıl payı kurtulunduğu anlar da oldu. Ve bugün bilmekteyiz ki, herhangi bir vesileyle büyük şehirlerimizin birinde binlerce insanın kanlı bir çatışmaya girme ihtimali, bu ölümcül tehlike artık kapımızdadır.

* * *

PKK ideolojisinin sol/sosyalist argümanlarla Kürt milliyetçiliğinin karışımından oluştuğu; ancak bu bileşimin belirleyici öğesinin milliyetçilik olduğu biliniyor.

PKK ilk kurulduğunda İran, Irak ve Suriye'deki Kürt hareketlerinin hiçbirinin kuvvetle vurgulamadığı kadar Kürtlerin beş ayrı ulus-devlet sınırları içinde yaşayan bir halk/ulus olduğunu belirtmekteydi. Bütün o ulus-devletlerin içinde faaliyet gösterecek bileşik bir hareket olma iddiasıyla işe başlamış ve Kürt toplumunun geleneksel aşiret ilişkilerini veri almayacağını ilan etmişti. Bu pan-Kürdist yaklaşım, sol bir jargonla içiçeydi. Ve önder militan kadrolarını "dava"nın geleneksel önderliğini yürütegelmiş Kürt –aşiret ve tarikat– aristokrasisi ve burjuvazisinden değil, alt sınıflardan, Kürt öğrenci gençliğinden devşirmiş olması bu jargona sosyo-politik bir temel de sağlıyordu. Örgüt, amaçladığı kadar olmasa bile Suriye, İran, Irak ve eski SSCB topraklarında yaşayan Kürtler arasında da bu yaklaşım ve karakteri ile kök saldı ve bu durum oralardaki geleneksel Kürt önderlikleri ile halen de süren çatışmalara yol açtı.

Aslında ilk Körfez Savaşı'ndan itibaren "Kürt sorunu" artık hiçbir bölge devleti tarafından kendi iç millî meselesi olarak alınamayacak bir sorun haline gelmişti. Bunun bir yansıması ve sonucu, Kuzey Irak'taki fiilî Kürt otonomisinin –referanduma sunulacak Irak Anayasası kabul edildiğinde federal bir birim olarak ulus-

lararası hukukun koruması altına da girmiş olacaktır- yarattığı "cazibe"dir. Hernekadar bugün ve yakın gelecekte Kuzey Irak'taki federal hükumet, bu cazibesini "ihraç" etmek için gayret göstermeye öncelik verecek gibi gözükmüyorsa da, komşu ulus-devletler için birincil derecede önemli bir yeni faktördür bu.

Ancak; Kuzey Irak'taki Kürt otonomisinin fiili garantörünün ABD olması, bu özerklik faktörünün ABD'nin Ortadoğu/Ön Asya bölgesine ilişkin stratejik hesapları dahilinde işlemesi anlamına da gelir. ABD'nin tutumunun ve hazırlandığı dünya ölçeğindeki stratejik mücadele amaçlarının -özellikle bu bölgede- bir kaos durumu yaratmakla da uyuşabilir oluşu; "Kürt sorunu"nun tıpkı Filistin sorunu gibi uluslararası gündemin yakıcı sorunlarından biri olmaya aday olabileceğini akla getiriyor. "Kürt sorunu"nun bir milli-iç sorun olarak ele alınabilir olmaktan çıkması, sorunun "iç sorun" kabulüne dayalı asimilasyon, "kalkındırma", kültürel özerklik vb. modern reçeteler ile çözümünün yetersiz hale gelişi demektir.

Kaldı ki; Ortadoğu'daki Kürt ulusunun en büyük kısmının içinde yaşadığı Türkiye toplumunun bilhassa 1980 sonrası içine girdiği süreç, söz konusu yöntem ve reçetelerin uygulanabilmesinin çok önemli bir önkoşulunu da büyük ölçüde yıpratmıştır. Türkiye toplumunu oluşturan kesimlerde etnik-dinî/mezhebî kimlik "hassasiyet"leri, 1980 öncesi dönem, özellikle de söz konusu asimilasyon politikasının yürürlüğe sokulduğu Cumhuriyet'in kuruluş dönemine kıyasla "aşırı" ölçüde artmıştır.[1]

Dolayısıyla, ortada hem bölge ulus-devletlerini hem de şimdiye kadar tâbi oldukları ulus-devletlerin sınırları içinde hareket etmeye, düşünmeye alışmış, koşullanmış her eğilimde Kürt hareketini yeni baştan düşünmeye, amaç ve yöntem belirlemeye mecbur kılan yeni bir durum, süreç vardır.

PKK bu yeni durumu pan Kürdist bir perspektifle değerlendirmeye en hazır harekettir. Ancak bu rotanın ona varlığını koruma ve güçlendirme imkânı verebilmesinin birincil önkoşulu, başta İran ve Türkiye olmak üzere bölge ulus-devletlerinin Kuzey Irak'taki otonom Kürt yönetimine karşı düşmanca bir politika izlemeleridir. PKK'nın Kuzey Irak'taki üslerinden Türkiye ve İran topraklarına düzenlediği ses getirici saldırıların bu önkoşulu zorlamakla ilgisi şüphesiz kurulabilir.

PKK'nın silahlı gücünü koruması ve kullanmasını kesinlikle gerektiren böyle bir pan Kürdist tutum ve strateji, 2010'lu yıllar eşiği koşullarında, bölgenin PKK saldırılarına konu olan iki büyük ulus-devletin, Türkiye ve İran'ın, misillemelerini Kuzey Irak yönetimini kollayacak biçimde yapıyor olmalarından dolayı, kısa vadede sonuç verici görünmüyor. Türkiye ve İran'ın bu tutumu ABD'nin bölgedeki askerî varlığını ve Kuzey Irak yönetiminin fiili garantörü olmasını dikkate alıyor olmaktan dolayı olabilir. Veya ilgili devletlerin Kuzey Irak otonom yönetimini sorunun lokalize edilmesi için uygun gören çok daha uzun vadeli bir politikayı esas almış olmalarına bağlı olabilir.

Fakat, eğer PKK silahlı gücünü korumakta kararlı ise ve bu güç mevcut koşul-

1 Bu vahim patlama potansiyelinin ufak bir kıvılcımla dahi harekete geçirilmesinin son derece ürkütücü sonuçlara, hızla ülke geneline yayılacak önü zor alınır iç çatışmalara/savaşa yol açabileceğini in derece derece herkes farkındadır. Ama bu Türk ve milliyetçiliğinin artık epeyce palazlanmış çeşitli temsilcilerinin bu "verimli" alandan gıdalanmak için neredeyse bir keskinlik yarışına girmelerini de engelliyor değil. Türk milliyetçiliği tarafında CHP'den ANAP'a, faşist IP ile MHP sözcülerine kadar siyasal yelpazenin solu hariç her eğilimi içine alan ve Mehmet Ağar'ın DYP'sinin içlerinde en ılımlısı gözüktüğü bu damardan beslenenlerin haliyle en sözünü sakınmazı MHP içindeki muhalefete oynayan ırkçı kanadın kalemşörleri. Bunların sadece devlet güçlerine şiddetle davranma telkininde bulunmakla yetinmeyip halka da "ayağa kalkın" çağrısı yapmadıkları gün yok gibi.

larda sadece pan-Kürdist bir strateji için işlevsel olabilir ise; Kürt nüfusun en yoğun olduğu ve Türklerle içiçe, yanyana yaşadığı Türkiye'de, geniş çaplı bir etnik çatışmanın da bu stratejinin yolunu açacağını hesaplayabilir.

Demokrasi nefretini ve ırkçılığını örtmek gereğini bile duymayan kimi Türk milliyetçi odaklarla, silahlı mücadelede kararlı pan-Kürt milliyetçiliğinin buluştuğu ve birbirlerini besledikleri nokta burasıdır.

Çünkü; aynı etnik çatışma, Türkiye'nin Kürt sorununu demokratikleşerek çözüme kavuşturmasına karşı olan, bu yolu "bölünme", "parçalanma" ile eşdeğer sayan Türk milliyetçiliği cephesinin de pekâlâ göze alabileceği bir ihtimaldir.

Bu ihtimal sadece, onu kendi siyasal amaç ve stratejileri gereği körükleyebilecek Türk/Kürt milliyetçi odakların varlığından dolayı ciddi değildir. Etnik çatışmayı çözüm sayabilecek bir sosyolojik temelin varlığı çok daha önemli bir faktördür.

Globalleşmeyi nesnel bir zorunluluk haline getiren dinamiklerin halihazır işleyişinin tüm toplumlarda olduğu gibi, Türkiye toplumunda da orta-alt sınıfları gitgide koyulaşan bir tutunamama endişesine, gelecekten umutsuzluğa sürüklediği biliniyor. Etnik-dinî/mezhebî kimliklere sarılma, bu kimlikler etrafında oluşan cemaatlerin iç dayanışmasına sığınma ve taleplerini diğer kimlik/cemaatlerin geriletilmesi, hatta tasfiyesi ile gerçekleştirme eğilimi bu "maddi temel"den dolayı güçlenebilmektedir. Öfkesini kendi cemaat mantığına aykırı davranan "hain"lere aynı şiddetle boşaltabilecek bir tepki potansiyelidir bu.

Türkiye batısının ve Akdeniz kıyısının hemen tüm kentlerinin ve metropollerin varoşlarına son yirmi yıl boyunca göç etmiş, göçe zorlanmış Kürt ailelerin burada ağır yoksulluk ve eğitimsizlik koşullarında büyümüş yüzbinlerce çocuğu bu tepki potansiyelinin bir tarafında durmaktadır. Bunlar, yaşadıkları sorunların ve geleceğe dair derin endişelerin tamamını anti-Türk bir Kürt milliyetçiliği kanalına seferber etmeye yatkındırlar. Onlarla aynı yoksulluk koşullarını, gelecek endişesini paylaşan orta-alt sınıf Türk gençliğinin de, anti-Kürt bir Türk milliyetçiliğini kendileri için bir çözüm saymaya yatkın olabilecekleri gibi.

PKK, 2006-2007'de tam da Türkiye Cumhurbaşkanlığı seçimine endeksli kritik bir demokratikleşme mücadelesi eşiğinden geçmekteyken; demiryollarına, turizm merkezlerine sabotajlar düzenlediğinde hem Türk milliyetçi tepkiyi körüklediğini hem de Kuzey Irak'a operasyon kararı alınmasına zemin hazırladığını hesaplamıştı. Ancak o dönemde bütün bunlar ne bir Türk-Kürt çatışmasını tetikledi ne de TC devleti ile Kuzey Irak Kürt otonomisi arasındaki ilişkileri düşmanlaştırdı.

PKK içinde aynı yolu yeniden denemeye kararlı olan güçlü bir kanat hep olacaktır. Şu anda bilemediğimiz, PKK'nın kuruluşunda varolan, sosyo-politik temeli ile de örtüşebilen sol/sosyalist damarın tamamen tıkanıp tıkanmadığıdır. Fakat eğer tamamen yok olmadıysa bu damarın PKK'nın silahlı çekirdeğinde değilse bile bunun çevresinde ve PKK'nın halihazır destek çemberi içinde kendiliğinden harekete geçmesi mümkün değildir.

Bunu ancak "dış" bir etken sağlayabilir. O da, ilk etapta Türk ve Kürtlere seslenmekle birlikte, esasen tüm bölge halklarını kapsayan ve onları ulus-devlet formatını aşan bir büyük birliktelik içinde eşit haklara sahip birey ve topluluklar olarak yer almaya çağıran bir siyasal projeyi ilan edecek güçlü bir inisiyatifin ortaya çıkışıdır. Bölge insanlarını etnik, dinî/mezhebî kimliklerine büzüşerek değil, tam tersine bu büzüşmenin törpülediği salt insani ve medeni değer ve nitelikleri edinmeye çağıran ve teşvik eden sese kulak verdiği ve katıldığı ölçüde PKK hem kendini dönüştürebilecek; hem de Ortadoğu ve Ön Asya'nın ancak dönüşerek mümkün olacak kurtuluş hamlesinin bir bileşeni olabilecektir. ❒

Devlet Aklı ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset

ZERRİN KURTOĞLU

Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal tarihi, devlet aklı ile toplumsal muhayyile arasındaki gerilimin tarihi olarak okunabilir. Cumhuriyet'in yurttaşın yurdu olarak değil devletin mülkü olarak varlık kazanması ile başlayan ve günümüzde halen devam eden bu gerilim nedeniyle din, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana siyasal söylemin en vazgeçilmez konularından biri olagelmiştir. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesi olarak devralınan toplumun hafızası ve tahayyülü İslâm dininin damgasını taşımaktadır ve pozitivist bir modernleşme projesini yeni devletin yol haritası olarak belirleyen kurucu iradenin, bu bakiye ile yoluna devam edebilmesi mümkün değildir. Zira siyasal iradenin modernleşme kararı, toplumun hâlihazırdaki bütün semiyolojik sistemini değiştirerek, bu demektir ki hafıza ve hayal gücünü yeniden biçimlendirerek, millî birlik çatısı altında bir yurttaşlar toplumu yaratma kararıdır. Bu ise, o zamana kadar toplumun kendisiyle kimliklendiği, dillendiği, ahlâklandığı; kısacası toplumsal işleyişin bütünleyici parçası olan dinin, insanın toplumsal varlığının ürünü olan kurum ve etkinlik alanlarından tasfiyesini, başka deyişle toplumsal örüntülerin dışına çıkartılmasını gerektirmektedir. Cumhuriyet devletinin dinle ilgili tasarrufu, dinin toplumsal ilişkiler ağındaki egemenliğine son verip, onu Diyanet İşleri Başkanlığı adı altında, kendi egemenliğinin kurumsal bir parçası olarak tanımlayarak sınırlandırmak olmuştur. Dolayısıyla Türkiye'de din, öncelikle, devletin siyasal söyleminin nesnesi olarak, devlet tarafından siyasallaştırılmıştır.

Kurtuluş Savaşı'nın galibi olarak askeri gücüne eklediği siyasal güç, yeni devletin tasarruf alanını genişletmiştir. Devlet, bu aşamada, siyasal iradenin üreticisi ve sahibi olarak bizatihi iktidardır. Başka deyişle egemenlik aslında "bilâ kaydü şart" devlete aittir. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti devleti, kendileriyle modern dünyaya eklemlenmeyi hedeflediği Batılı kavram, kurum ve olguların kendi bünyesindeki karşılıklarını yaratmak için gereken siyasal iradeye ve güce sahip görünmektedir. Cumhuriyet'in sahip olmadığı, devletin tasarruf ve icraatını, kendi ortak iradesinin ifadesi olarak tanımlayarak sınırlandıracak bir yurttaşlar toplumudur. Açıktır ki yalnızca böyle bir toplum, siyasal iradenin rasyonelleşmesini ve nesnelleşmesini mümkün kılabilir.

Milletin, devletin meşrulaştırıcı ilkesi olarak tanımlanmasının anlamı da budur. Ancak Türkiye Cumhuriyeti devletinin meşrulaştırıcı ilkesi ve devlet arasında, il-

kenin (milletin) devlet tarafından henüz inşa ediliyor olması nedeniyle, siyasal iradenin kendisinde tecessüm ettiği devlet aklı tarafından doldurulan devasa bir boşluk vardır. Başka deyişle Türkiye Cumhuriyeti'nde devlet, aslında meşruiyeti nominal olarak milletten, reel olaraksa kendinden menkul bir kurum olarak varlık kazanmıştır.

Devlet eliyle uygulanan siyasal bir proje olan Türk modernleşme projesinin gerçekleşebilmesinin teorik koşullarını oluşturmak nispeten kolay olmuştur. Akıl, ulus, laiklik, ilerleme gibi kavramlar, tartışılmaksızın Batı'dan ödünç alınmış; ekonomik, hukuksal, politik vb. kurumlar, Batı örneğinde tesis edilmiş; böylelikle yeni devletin teorik ve kurumsal temellerinin atıldığı varsayılmıştır. "Varsayılmıştır" diyorum, çünkü gerçekten bir temel oluşturacak tarzda ne kavramlarla ilgili teorik tartışmalar ne de kurumlarla ilgili sosyolojik analizler yapılmıştır. Yol haritası bütünüyle pragmatik kaygılarla çizilen kuruluş sürecinde, kavramlarla, onları ortaya çıktıkları tarihsel süreç, koşul ve bağlamlardan kopartarak eklektik ve kategorik bir biçimde ilişkilenmek ve Batılı kurumları taklit etmek, namevcut alt yapılar üzerine yeni yaşantı formları imal etmek yeterince sorunludur. Ancak söz konusu kavram ve kurumların toplumsal-siyasal alandaki olgusal karşılıklarını yaratmak, siyasal iradenin ne pahasına olursa olsun başarmayı istediği en zor ve en sorunlu idealdir. Zira kuruluş yıllarının Türkiye toplumu, ne yalnızca inancını değil geleneğini ve sembolik anlam dünyasını da temsil eden dinden neden vazgeçmesi gerektiğini; ne Batılı işgalcilerden kurtulduktan sonra şimdi neden Batılı gibi yaşaması gerektiğini; ne de neden Müslüman milletinden Türk milletine dönüşmesi gerektiğini anlayabilmiştir. Bu nedenle toplum, siyasal iradenin işaret ettiği hedeflere değil, tanıdığı, içinde hareket edebildiği, anlayabildiği ve dolayısıyla kendisini emniyette hissettiği tek dünya olan dinin dünyasına ve değerlerine sahip çıkmıştır.

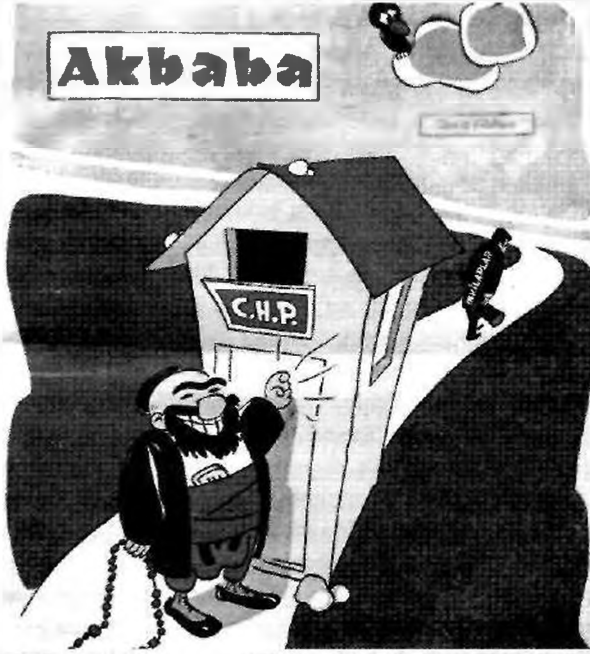
Toplumun bu yönelimi, Osmanlı zamanındaki ibadet, gelenek, semboller sistemi vb. gibi gündelik-toplumsal bir rutine tekabül eden kimlik verici din tahayyülünden, bütünüyle Batılı ve dolayısıyla bütünüyle yeni olan değer ve yaşantı formlarına karşı, önce kimlik koruyucu ve ardından kimlik kurucu ilke olarak din tahayyülüne geçişin de habercisidir. Böylelikle din, toplumun yalnızca dinsel-kültürel kimliğinin değil, siyasal kimliğinin de önemli bir parçası olarak yeni bir işlev kazanacaktır. Bu demektir ki din, devlet nezdinde olduğu gibi toplum nezdinde de giderek siyasal bir söylemin konusu olacaktır.

Toplumun dinle kurduğu bu yeni ilişki tarzının, toplumu devletle karşı karşıya getirdiği düşünülebilir. Ancak durum bu değildir. Zira toplum, devleti ve devletin projesini ya da icraatını birbirinden ayırarak, bir yandan otorite ve egemenliğini sert tedbirlerle pekiştirmiş olan devlete biat etmiş; bir yandan da devletin din-dışı toplum projesine önce direnmiş, ardından da uygun kanallar bulduğunda ona muhalefet etmiştir.

Cumhuriyet devletinin modernleşme *pathosu*, devletin toplumla ve toplumun devletle patolojik bir ilişki kurmasına neden olmuştur. Bu patoloji, siyasetin ve dinin tanımlarını ve birbirleri ile ilişkilerini de etkileyecek; her iki alan da, devlet aklı ve toplumsal muhayyile arasındaki gerilim hattının dışında otonom bir varlığa sahip olamayacaktır.

SEKÜLER YARATICI: DEVLET

"Bizde modernleşme süreci dinin alanını tahrip etmekle kalmadı, modernleşme aynı zamanda dini bir hadise olup çıktı" (Kara, 2002: 344). İsmail Kara'nın bu teşhisi, özel olarak Cumhuriyet dönemi



İrtica, omzu düşmüş "İnkılâplar"ın barınamadığı köhne CHP kulübesinin kapısını çalıyor! CHP, İkinci Dünya Savaşı yıllarının baskı ve zorlukları altında büyüyen toplumsal muhalefeti ve rejimin ideolojik tutunum araçlarının uğradığı ciddi erozyonu telâfi arayışı içinde dinî değerlerin ihyâsına yöneldiğinde, Kemalist aydın zümresinin laisist tepkisiyle karşılaşmıştı.

Türk modernleşmesinin serencamını ifade etmektedir. Modernleşme teorisi ve sürecinin ister istemez dinle bir hesaplaşmayı gerektirdiği açıktır. Çünkü modernliğin en asli görünümlerinden biri, tarihe, kutsalın doğa ve insan üzerindeki vesayetinin reddiyle kaydolan sekülerleşmedir. Kutsalın meşru temsilcisi olan dinin, insansal etkinlik alanları ve doğa üzerindeki iktidarını reddederek, insanı, tarihin gerçek öznesine, dolayısıyla tarihi de insani iradenin ürününe dönüştürmeyi amaçlayan sekülerleşme, kutsalın yükünden kurtulan modern kurucu öznenin sınırsız eylem kapasitesini vurgular. Dolayısıyla sekülerleşme, kutsalın tahdidinden ve tehdidinden kurtularak özgürleşen insanın, inancı toplumsal ilişkiler denetinden çözme girişimidir. İşte eşlikçisi sekülerleşme olduğu içindir ki modernleşme dinle, kutsalla, inançla bir hesaplaşmayı gerektirir. Bu hesaplaşma sürecinin nasıl gelişeceği ise, dinin ne olduğundan çok, modernleşmenin taşıyıcı öznesine ve bu öznenin mevcut dine ilişkin algısına bağlıdır.

Şimdi, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleştirici iradesi devlettir ve devletin, dinle hesaplaşmak için kendilerine başvurduğu kavramlar, devletin kurucu ideolojisini de biçimlendirmiş olan pozitivizm ve laiklik kavramlarıdır. Aslında daha bu noktada bile açıktır ki devlet, dinle ilişkisini gerçek deneyimlerden ya da olgulardan değil, mevcut toplumda hiçbir karşılığı olmayan kavramlardan hareketle kurmuştur ve toplum bu ilişkiye dahil edilmemiştir. Türkiye Cumhuriyeti devleti, bir yandan çoğunluğun dini olarak tanımladığı İslâmı, geri kalmışlığın sebebi olarak işaretleyerek, modernleşme ve din ilişkisini iki karşıt kutbun ilişkisine dönüştürmüş; öte yandan da dini kendi denetimi altına alarak siyasallaştırmıştır. Bu kadar da değil, devlet kriz dönemlerinde toplumsal bağı tesis edecek ideolojik bir tutkal olarak dine başvurmakta da beis görmemiştir. Dolayısıyla Türk modern-

leşmesi, dinin yalnızca toplumsal iktidarını değil itibarını da hesaplaşmaya dahil etmiştir. Bu nedenle, Türkiye'de modernleşme süreci, gerçekten de dinî bir hadise haline gelmiştir.

Türk modernleşmesinin aşağıdan, toplumdan gelen bir talep olmayışının, devletin dinle ve toplumla ilişkisi bakımından önemli sonuçları olmuştur. Gerçi Osmanlı modernleşmesi de toplumsal bir dinamiğe sahip değildir ve devlet eliyle gerçekleştirilmiştir. Ancak Osmanlı modernleşmesinin yalnızca faili değil münfaili de devlettir. Bu nedenle Batı karşısında güçlenmek için devlet katında gerçekleştirilen askerî, bürokratik, siyasal yenilikler, Osmanlı devletinin toplumla ilişkisinde ciddi bir değişime neden olmadığı gibi, Müslüman cemaatin, gayrimüslimlere ayrıcalık tanındığı gerekçesiyle Islahat Fermanı'na gösterdiği tepkiyi bir yana bırakırsak, toplumda da herhangi bir ciddi endişe veya infiale yol açmamıştır.[1] Modernleşme, Osmanlı devleti için, bizzat kendisini yenileme, güçlendirme ve çağdaşlaştırma anlamına geldiğinden, devlet ne topluma ya da toplumsal örüntülere, ne de dine müdahale etmiştir.

Ayrıca, Osmanlı modernleşmesinde, devletin resmî dini olan İslâm, çağdaşlaşma adı altında gerçekleştirilen müdahalelerin, Müslüman tebaa nezdinde meşrulaştırılmasında ideolojik olarak önemli bir rol oynamıştır. Dahası, devletin bekası için üretilen kurtuluş ideolojilerinden biri olan ve kurtuluşu "ittihad-ı İslâm"da gören İslâmcılık ideolojisi bile, gayrimüslimlere tanınan eşitlikten meşrutiyet rejimine kadar, devletin modernleşme yönündeki bütün icraat ve tasarrufuna destek vermiştir. Bu nedenledir ki Osmanlı dönemindeki İslâmcılık, muhalif bir ideoloji olmaktan çok, İsmail Kara'nın dikkat çektiği gibi, "Osmanlı modernleşmesinin büyük ölçüde muvafık ve paralel bir uzantısı" durumundadır (Kara, 1994: 22). Elmalılı Hamdi Yazır'ın şu sözleri İslâm'ın Osmanlı modernleşmesindeki rolüne ışık tutmaktadır: "Kisve-i şer'iyeye girmeyen bir şekl-i hükümet, bir idare, bir kanun bu memlekete girse de payidar olamazdı" (Kara, 1994: 109).

Türk modernleşmesine gelince; Türk modernleşmesi, toplum ve din konusunda, aslında pek çok bakımdan devamı olduğu Osmanlı modernleşmesinden farklı bir görünüm arz etmektedir. Zaten Osmanlı "*ethos*"undan epistemolojik ve ontolojik kopuş iddiası, Türkiye Cumhuriyeti devletinin, Osmanlı "*ethos*"unun kendileriyle kaim olduğu gelenek, din, kader, iman, cemaat, saltanat, hilafet gibi kavram ve yapıları ve bunların toplumsal yaşam alanları üzerindeki egemenliğini reddedeceğinin; yani artık din ve toplumun da modernleşme sürecine dahil edileceğinin habercisidir.

Ayrıca yeni devlet, kendisini *a priori* olarak, çağdaş Batılı devletlerle aynı seviyede modern bir devlet olarak tanımlamaktadır: O mürşidi bilim olan laik bir Cumhuriyet'tir, bir ulus-devletidir. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nde modernleşmenin faili devlet, münfaili ise artık bütün toplumdur. Zira Cumhuriyet devleti, toplumu yeniden biçimlendirmek, onu yeni bağlarla sil baştan yeniden dokumak, sözün özü, kendi suretinde bir millet yaratmak istemektedir. Mustafa Kemal Atatürk'ün, Afet İnan'ın kaleminden yazıya dökülen şu ifadesi, milletin devletin suretinde yaratıldığının göstergesidir: "Turk milleti, halk idaresi olan Cumhuriyetle idare olunur bir devlettir" (İnan, 1930: 17). Yine, tek rakibi kolektif hafıza olan Kemalist devrimler de hem Osmanlı "*ethos*"undan kopuşun hem de Türk milleti olarak inşa edilecek olan yeni-modern toplumun sembolleri olacaktır.

Açıktır ki Osmanlı ethos'undan kopuş, toplumun, dünyayı kendilerine referansla anlamlandırdığı bütün bilişsel, toplumsal, kültürel referans noktalarını, kolektif hafızadan silmek anlamına gelmektedir.

Unutmamalı ki, kuruluş yıllarında Cumhuriyet devleti tarafından kendisine dikte edilen kimlik ne olursa olsun, mevcut toplum kendisini hâlâ dinsel kimliğin geleneksel kodlarına referansla tanımakta ve tanımlamakta; kendisine, devlete ve hâlâ dünyaya dinin ekranından bakmaktadır. Dolayısıyla içeriği her ne olursa olsun geleneğin yaptırım gücünü zamana direnmesinden aldığı düşünüldüğünde, Cumhuriyet devletinin, Kemalist devrimlerin gerçekleştirildiği birkaç yıllık bir sürede geleneğin imha edilebileceğine ilişkin inancının dayanağı sorgulanmalıdır. Bu dayanak kuşkusuz, bütün kopuş iddialarına rağmen yeni devletin kendisinin de bir başka Osmanlı geleneğinin, merkezî-otoriter devlet geleneğinin devamı olmasında aranmalıdır. Dahası, yeni devlet, merkezî-otoriter yapısını meşrulaştırmanın din kadar etkili bir aracını icat etmiştir: Millî kimlik. L. Köker'in ifadesiyle, "ister 'icat edilmiş gelenek' ister 'hayali cemaat' olarak anlaşılsın", ulusal kimlik, devlet aygıtlarını ellerinde bulunduran siyasal aktörler tarafından, hem eski, hem geç oluşmuş ve hem de henüz oluşum halindeki ulus-devletlerdeki siyasal pratiklerde, baskıcı siyasal pratikleri haklılaştırmak amacıyla kullanılan bir kavramsal-ideolojik bütünlüğü ifade etmektedir" (1996: 154).

Osmanlı merkezî-otoriter devlet geleneğinde ise devlet pratiklerinin meşrulaştırıcı ilkelerinden biri adaletse bir diğeri de dindir. Her ne kadar teokratik bir devlet olmasa da Osmanlı devleti, iki ayrı kurum olan saltanat ve hilafetin bir aynı kişinin (sultanın) şahsında temsil ediliyor oluşunun kendisine sağladığı imkân ve ayrıcalıklardan sonuna kadar yararlanmıştır. Osmanlı devletinin modernleşme beyannamesi olan Tanzimat Fermanı'nın, şeriat yasalarını överek başlaması ve fermanın, beyan ettiği yeni yasaya aykırı hareket edenlere özel ceza yasaları çıkarılacağını bildirmesine rağmen, "bu kavanîn-i müessisenin hilâfına hareket edenler, Allahü Taalâ Hazretleri'nin lânetine mazhar olsunlar ve ilelebed felâh bulmasınlar" bedduasıyla bitiyor oluşu bu bakımdan anlamlıdır. Yani demem o ki din, artık şeriat yasalarının yerini yeni seküler yasaların almaya başladığı dönemlerde bile, Osmanlı siyasasının ideolojik aygıtlarından biri olmaya devam etmiştir.

Laikliği Cumhuriyet'in temel varoluş yasası olarak kavrayan Türkiye Cumhuriyeti devletinin, bu bakımdan Osmanlı devlet geleneğinin bir devamı olmadığı düşünülebilir. Bu, kısmen doğrudur; çünkü Cumhuriyet devleti, en azından Tek Partili dönem boyunca, kendi pratiğinin meşrulaştırıcı ilkesi olarak dine başvurmamıştır. Ancak yine de devlet, din ve siyasetin alanlarını birbirinden ayırmak yerine dini devlete tâbi kılarak kontrol etmeyi tercih etmiştir. Bu tercih, Türkiye Cumhuriyeti devletinin laikliği anayasal bir ilke olarak benimsemiş olması nedeniyle sorunludur. Çünkü laik bir devletin dini, kendi bünyesine alması oksimorondur. Dolayısıyla, Cumhuriyet'in dinle hesaplaşması siyaseten bir hesaplaşma olmamıştır. Ahmet Arslan'ın sözleriyle, "Cumhuriyet'in yapmaya çalıştığı şey, dini siyasetten veya devletten kovmaya çalışmak değildir, hukuktan, ahlâktan, toplumsal gelenekten kovmaktır, onu değerler ve davranışlar sisteminin merkezi olmaktan çıkarmaktır" (1995: 88).

Açıktır ki Türkiye Cumhuriyeti devleti, toplumun bütün toplumsal hayatını kendisi uyarınca dokuduğu dinsel bağı imha ederek, millet kavramı aracılığıyla kendisini dinin yerine ikame etmek istemiştir. Geleneksel değerlerin imhasıyla oluşan boşluğun, kendisini milletiyle özdeşleştirmiş devlet tarafından doldurulması, devletin toplumla arasında hiçbir mesafenin, dolayımın, dolayısıyla hiçbir sivil özgürlük alanının olmaması demektir. Bu ise, devletin, bütün cüssesiyle toplumun üzerine çökerek onu kıpırdayamaz hale ge-

tirmesinden başka bir anlama gelmez. O halde, Türkiye Cumhuriyeti devletinin, Cumhuriyet rejiminden ne anladığının da sorgulanması gerekiyor. Şu sorunun peşinden gideceğim: Böyle devlet tarafından massedilmiş bir toplum, bir yurttaşlar toplumu olabilir mi?

YURTTAŞSIZ CUMHURİYET

Şimdi, Nilgün Toker'in ifadesiyle "Batı modernizminin cumhuriyetçi düşünce tarzında halk, kendi kendisini belirleme gücüne sahip otonom yurttaşlar birliğidir; bu anlamda yurttaş olmak, (...) kendi tikel varoluşundan çıkıp, toplumun diğer bireyleriyle birlikte sahip olduğu ortak toplumsal bağa katılmak demektir" (2005: 106). Bu tanımdan da açıktır ki, Cumhuriyet, varlığını devlete borçlu olmayan, otonom, bu demektir ki yalnızca tanrıdan değil devletten de bağımsız bir yurttaşlar toplumunu gerektirmektedir. Zira cumhuriyetçi gelenekte devlet, işte bu otonom yurttaşlar toplumunun ortak iradesi ile belirlenen ortak iyinin taşıyıcısı olarak varlık ve anlam kazanır. Yani yurttaşların kendisi içinde siyasal söz ve eylemleriyle görünür hale geldiği, ortak iyinin ne olduğuna karar verdiği kamusal alan, cumhuriyetçi düşüncede devlete önseldir. Yine Toker'in tanımında sözü edilen "kendi kendisini belirleme", ortak iyi konusunda kendisine dışsal hiçbir iradeye boyun eğmemek anlamını taşır ki yurttaşlar toplumunun otonomisi tam da buradan kaynaklanır.

Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran siyasal iradenin yaratmayı istediği toplum, teorik olarak, "ortak iyi"ye yönelik eylem ve görüşleri tanrının iradesinin değil kendi iradelerinin ürünü olan bireylerden oluşan bir yurttaşlar toplumudur. Ancak Türkiye Cumhuriyeti devleti, kendisinden ilham aldığı cumhuriyetçi siyasal düşünce geleneği içinde atipik kalan bir yurttaşlar toplumunun yaratıcısı olmuştur. Bir kere Türkiye toplumunu siyasal değil tinsel-organik bir bütün olarak tanımlayarak, ona millet olarak varlık kazandıran devlettir.

Yine yurttaşların ortak iradelerinin ürünü olması gereken ortak iyi idesi de "millilik" kavramı altında devlet tarafından belirlenmektedir. Etyen Mahçupyan'a göre toplumun böyle, "devletin rehberliğine tâbi vatandaşlar olarak kurumsallaşması, devletin ve onun adına davranabilenlerin yönetimsel meşruiyetlerini sağlamakta; böylece devleti tehdit eden her şey doğrudan kimliği tehdit eder hale gelirken, toplum da kendi kimliğine karşı tehlike oluşturabilecek her konuyu devletin rehberliğine teslim etmeyi içselleştirmektedir (2008: 133-34)". Zira millilik, devleti ve milleti varlıkta ve yoklukta birleştiren, kaderde ortaklaştıran bir kavram olarak hem Türkiye toplumunun ortak iyisini kendisine hapseden hem de farklı bütün ortak iyi tasavvurlarının önünü kesen bir kavramdır. Çünkü siyasal pratiğin yegâne öznesi olarak vücut bulan bir devletin, kendisi dışında, kendisini önceleyen, sınırlayan herhangi bir iradeye tâbi olması mümkün değildir. Bu durumda zaten yurttaşların otonom iradelerinden, dolayısıyla otonom bir kamusal alandan söz etmek uygun olmayacaktır. Üstelik millilik kavramı altında homojenleştirilmiş bir yurttaşlar toplumunun iradesi, zaten ortak irade değil "tek irade" olacaktır.

Sonuç olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nde yurttaşlık, kamusal bir pratik değil, devletin verdiği bir statü anlamına gelmektedir. Mustafa Kemal Atatürk'ün yine Afet İnan'ın kaleminden aktarılan şu sözleri Türkiye Cumhuriyeti devleti'nin yurttaşlık kavrayışını özetler gibidir: "Devlet, asayişi temin etmek için, memleketi müdafaa eylemek için, *sıhhati yerinde, gürbüz ve anlayışları, millî hisleri, vatan muhabbetleri yüksek vatandaşlar ister*" (İnan, 1930: 72, a. b. ç.).

Şimdi, yurttaşa, *yurttaş olarak* var olabileceği, eyleyebileceği hiçbir özgürlük alanı bırakmayan bu Cumhuriyet, Lévi



Menderes ve Bayar, köylüler tarafından karşılanıyor. DP, "halkın imanına hürmetkâr" yaklaşımla "katı laikliğe" son veren bir politika izlemişti. İslâmcı çevreler, genellikle bu süreçte Bayar'ı Kemalist otoriterliğin devamcısı sayıyor, Menderes'i ise temiz bir Müslüman olarak görüyor ve onun dini özgürleştirmesinin "masonlar tarafından engellendiğini" düşünüyordu.

Strauss'tan hareketle söylersem, siyasal felsefenin modern formlarından biri olan "devlet aklı geleneği"ne bağlanan otokratik bir Cumhuriyet'tir. Machiavelli'nin kurucusu olduğu bu gelenek, ne "en iyi rejim"le (ki bu, klasik siyasal felsefenin sorusudur); ne de "meşru yönetim"le (ki bu, bir başka modern siyasal felsefe geleneği olan doğal kamu hukuku geleneğinin sorusudur) ilgilenir. Söz konusu geleneğin bütün ilgisi "etkili yönetim" üzerinde yoğunlaşmıştır (Strauss, 1965: 191). Devlet aklı geleneği, her ne pahasına ve her ne koşulda olursa olsun devletin bekasını ve egemenliğini korumaya odaklanarak, özgürlüğü, eleştirel aklı, yurttaşlığı bir teferruat haline getirme, dolayısıyla devleti tözselleştirerek kutsama ayinini kavramsallaştırır. O kadar ki, yurttaşsız bir Cumhuriyet ya da dini kendi maslahatı sayan laik bir devlet gibi, devletin teori ve pratiği arasındaki çelişkiler bile bu ayinin rutininden sayılır. Zira devlet aklı geleneğinin düsturu uyarınca, devletin bekasına ve egemenliğine hizmet eden her araç doğrudur.

Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurucu seçkinlerinin yurttaşlık kavrayışıyla yurttaşlık uygulamaları arasındaki çelişki de muhtemelen devlet aklı geleneğine hamledilmelidir. Bilindiği üzere, yurttaşlık, kurucu seçkinlerin bu kavrama kazandırdıkları anlam çerçevesinde, Türk millî kimliğinin siyasal ifadesi olarak düşünülür. Afet İnan'ın sözleriyle, "vatandaşın, devletin esası ve bu mevcudiyetlerin, dünya ile alakasının yegâne faili millettir" (1930: 15). O halde yurttaşlığın esasını anlamak için milletin nasıl tanımlandığına bakmamız gerekiyor.

Şimdi, Atatürk'ün *Medeni Bilgiler*'de tanımladığı şekliyle, "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türk halkına Türk milleti denir" (16). "Siyasî varlıkta birlik, dil birliği, yurt birliği, ırk ve menşe birliği, tarihi karabet (yakınlık) ve ahlâki karabet" (23-24) bir milletin teşekkülündeki asli öğelerdir. Yurt birliği ve müşterek mazi,

Kürt, Çerkez, Laz ve Boşnak gibi farklı etnik kökenlere sahip toplulukların da (26-27) Türk milleti tanımına dahil edilmesini sağlar. Böylece toprak birliğine dayalı bir millet, dolayısıyla yurttaş tanımı yapılıyor gibi görünür. Nitekim "bugün içimizde bulunan Hıristiyan, Musevi vatandaşlar, mukadderat ve talihlerini Türk milliyetine vicdani arzularıyla raptettikten sonra kendilerine yan gözle, yabancı nazarıyla bakılmak, medeni Türk milletinin asil ahlâkından beklenebilir mi?" (27) retorik sorusu, azınlıkların da Türk milletinden sayılacağını ifade etmektedir.

Burada dikkat çekici olan Kürt, Çerkez, Laz ve Boşnak gibi farklı etnik kökenlere sahip toplulukların Türk etnisitesiyle ortak böleninin İslâmiyet olmasıdır. Ancak din birliğinin millet teşkilinde neden müessir olmadığını anlattığı uzun pasajda,[2] Atatürk, Türklerin İslâm dinini kabul etmeden önce de büyük bir millet olduğunu, İslâm'ın Türk milletinin millî bağlarını gevşetip, millî hislerini ve heyecanını uyuşturduğunu, bunun nedeninin İslâm'ın milliyet değil ümmet siyasetini amaç edinmesi olduğunu (22) ifade ederek, dinin hiçbir biçimde milletin kurucu unsurlarından olamayacağını vurgular.

Türk milletini Türk kavmi ve ahlâkından hareketle (19) tanımlayan ifadeler ve yine 30'lu yıllarda Türk ırkından hareketle geliştirilen Türk tarih tezi, Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurucu unsur olarak ırk ve menşe birliğini merkeze aldığını ifşa etmektedir. Ancak benim asıl ilgimi çeken, bu kitapta, etnik olarak farklı ama dinsel olarak aynı kökenden olan toplulukların etnik adlarının kullanılması, buna mukabil Lozan Antlaşması'yla ayrıcalıkları kaldırılarak tamamı Türk uyruklu kabul edilen azınlıkların, dinsel kökenleriyle anılmasıdır.

Bu noktada başlangıçtaki tanım itibariyle Türkiye Cumhuriyeti devleti uyruklarının Türk milleti sayıldığını hatırlatarak, dinin millet tanımına da yurttaş tanımına da dahil edilmediğinin altını çizmek istiyorum. Kendisini laik bir devlet olarak lanse eden bir devletin, dini zaten yurttaşlık tanımının dışında bırakması gerekirdi. Ancak, biliyoruz ki devlet pratiği bunun tam tersi yönde gelişmiştir. Yunanistan'la yapılan zorunlu mübadelenin din esas alınarak gerçekleştirilmesi, gayrimüslim azınlıkları hedef alan varlık vergisi, 6-7 Eylül olayları, yasal bir engel olmamakla birlikte azınlıkların devlet görevinde çalışamamaları gibi olgular, Türkiye Cumhuriyeti devletinin, yurttaşlık kavrayışının içerdiği dinsel boyutu ifşa etmektedir.

Yurttaş kavrayışındaki bu dinsel boyutun, Türkiye Cumhuriyeti devletinin ideolojisine sonradan eklendiğini düşünmüyorum. Zira yukarıda dikkat çektiğim *Medeni Bilgiler*'deki ifadeler, özellikle, Türklerin İslâmı seçmeden önce de büyük bir millet olduğu ifadesi, Türk milletini oluşturacak unsurların Müslüman cemaatlerden teşekkül edeceğinin göstergesidir.

Dini toplumsal ilişkiler ağından ayrıştırabilmek için, pozitivist ideoloji ile bilediği laiklik makasıyla, toplumun kolektif hafıza ve hayal gücünü hadım etmeye kalkışan bir devletin, millet, dolayısıyla yurttaşlık tanımına dini dahil etmesinin anlamı ne olabilir? Kuşkusuz dini devletin kurumsal bir parçası haline getirmenin bununla bir ilişkisi olmalı. Zira bir kere Türkiye Cumhuriyeti devletinin siyasal öznesi, kurucu sivil-askerî elit tarafından temsil edilen devletin bizzat kendisidir. Yukarıda da ifade etmiş olduğum gibi, devlet, milletin varlık nedeni olarak kendisini kamu ile özdeşleştirmiştir. Yurttaşlık devlet tarafından verilen kamusal bir statü olduğuna; kamu da devlet tarafından işgal edilmiş olduğuna ve din de devletin bir aygıtı olduğu göre, bundan çıkacak zorunlu sonuç yurttaşlık kategorisinin dinî bir veçheye sahip olmasıdır. Ama yine de devletin hangi saiklerle dini,

yurttaşlık kategorisine dahil ettiğini sormak gerekiyor.

Laik bir devlet için millet kavramının toplumu homojenleştirmek için uygun bir araç olduğu ortadadır. Öte yandan dinin devlet tarafından denetlenmek üzere gözetim altına alınması da devletin toplumu dinsel olarak da homojenleştirerek hem dini hem de toplumu denetleyebilme ihtiyacının bir ifadesidir. Zira her şeyden önce yalnızca dinsel olarak homojen olmayan toplumlarda din ve siyaset arasındaki ilişki bir problem olarak ortaya çıkar. Dini siyaseten, toplumu dinen denetleyebilmenin yolu dinsel homojenliği sağlamaktır.

Aslında toplumu dinsel olarak homojenleştirme fikri ve uygulaması, Osmanlı modernleşmesinin Türkiye Cumhuriyeti devletine bir mirasıdır. Gökhan Çetinsaya'nın *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* kitap dizisinin *Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi* cildindeki "İslâmî Vatanseverlikten İslâm Siyasetine" başlıklı ufuk açıcı makalesinde dikkat çektiği gibi, Müslüman tebaanın Islahat Fermanı'na gösterdiği muhafazakâr tepkiden ve (İslâm dünyasının sömürgeleştirilmesi hasebiyle) hilafetin öneminin artmasından beslenen ittihat-ı İslâm akımının devletin resmî ideolojisi olarak benimsendiği I. Meşrutiyet döneminde, gayrimüslim tebaası üzerindeki egemenliğini kaybeden Osmanlı devleti, bu defa Müslüman tebaasından Müslüman bir millet yaratmak amacıyla, kimlik harcı Sünni-Hanefi İslâm olan homojen bir toplum oluşturmayı amaçlamıştır (2001). I. Meşrutiyet'in bu mirası, Türkiye Cumhuriyeti devletinin, gerek savaş yıllarında gerekse Tek Parti rejimini kapsayan kurumsallaşma döneminde ve günümüzde hâlâ koruduğu bir mirastır. İttihat-ı İslâm'ı devlet ideolojisi haline getiren I. Meşrutiyet dönemi için problem teşkil etmeyen bu uygulama, laik Türkiye Cumhuriyeti devleti için oksimorondur. Diyebilirim ki ittihat-ı İslâm düşüncesi, aslında Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin gizli galiplerinden biri olmuştur. Zaten Çetinsaya da II. Abdülhamit döneminin "(demografi, sosyal kurumlar, sosyal kimlik ya da millet inşası gibi) çeşitli bakımlardan modern Türkiye'nin sosyal yapısının laboratuarı olarak" (2001: 272) algılanabileceğine dikkat çekmektedir.

Tanıl Bora'nın ifade ettiği gibi, dinî kimliğin etrafında örülen "milliyetçiliğin ve millî kimliğin ön/ilk biçimleri, imparatorluğun hâkim unsuru olan Müslümanların eski tasavvur dünyası ve eski kimliğiyle süreklilik içinde, hatta onu özüne döndürmeyi vaz'eden bir restorasyon bilinciyle" inşa edilmiştir (1998: 16). Dolayısıyla, dinsel kimliğini terk etmek istemeyen halkın, Kurtuluş Savaşı süresince bir ön-milliyetçilik olarak pompalanan dinsel kimliğin imajları ile bir bakıma ön-milliyetçiliğin tamamlanışı olarak kendisine dikte edilen millî kimliğin imajlarını, bir aynı muhayyile içinde birbirine eklemlemesi hiç de zor olmamıştır.

Benim burada asıl dikkatimi çeken, gerek I.Meşrutiyet döneminde gerekse Cumhuriyet dönemi boyunca, kendisi etrafında toplumu homojenleştirmek için seçilen mezhebin Sünnilik oluşudur. Toplumun tercihlerini belirleyen zihniyet yapılarını biçimlendirme ve meşrulaştırmayla doğrudan ilgisi olduğunu düşündüğüm bu tercihin, hangi siyasî saiklerle yapılmış olduğunu gösterebilmek için, Sünni siyasal düşünce geleneklerine kısaca değinmemde yarar var.

ZİHNİYET YAPILARINI BİÇİMLENDİREN İKİ GELENEK: HİLAFET VE SİYASAL BİLGELİK

Sünni İslâm siyaset kavrayışını belirleyen, başlıca iki siyasal gelenek vardır: Biri, temel ilkeleri İslâm vahyinden çıkarsanan ve hilafet kuramları etrafında şekillenen siyasal teoloji ya da şer'i siyaset geleneği; diğeri ise adil bir yönetimin ahlâki zeminini tesis etmek isteyen siyasal bilgelik edebiyatı

geleneğidir. Her iki gelenek de siyaseti, ahlâkla özdeşleştirmiştir ve elbette her ikisi de ahlâktan İslâm ahlâkını anlamaktadır.

Müslüman teolog ve hukukçular tarafından kutsal teolojinin (kelam ilmi) bir kısmı olarak geliştirilen siyasal teoloji, vahyin siyasal öğretilerinin bir açıklaması veya kutsal vahiy üzerinde temellenen siyasal şeylere ilişkin bir araştırmadır. Bilindiği gibi, daha peygamberi Muhammed hayattayken bir siyasal örgütlenme deneyimi yaşayan İslâm toplumu, Muhammed'in, iktidarın İslâmî ilkelerini belirleyen siyasal bir sistem tesis etmeden ölmüş olması nedeniyle, acilen cevaplanması gereken bir soruyla karşı karşıya kalmıştır: Muhammed'den sonra, onun siyasal otoritesini kimin devralacağı, başka deyişle onun ardılının (halefinin) kim olacağı sorusuyla. İlk kez toplumun doğal liderini yitirmesi ile gündeme gelen siyasal otorite ve egemenlik sorunu, İslâm dünyasının en ateşli tartışma konularından biri haline gelmiştir. Zamanla bütün İslâm siyaset düşüncesinin kendisinden beslendiği temel bir sorun olarak formüle edilen "Kim yönetmeli?" sorusunda ifadesini bulan bu sorun, her biri farklı bir kelam itikadının ürünü olan bir siyasal teolojiler çokluğuna neden olmuş, konu bağlamında ilgili olduğumuz Sünni-İslâm siyasal düşünce dünyasında ise *hilafet (halifelik) kuramlarında* çözümünü bulmuştur. Hilafet, Sünni siyasal teoloji geleneğindeki en çok kabul gören ve siyasal olarak en güçlü otoriteye sahip kuram olarak İslâm dünyasındaki kurumsal karşılığını da yaratmıştır.[3]

Muhammed'in hem dinsel hem de siyasal otoriteye sahip bir lider olması olgusu, İslâmî siyasal rejimin kendisine referansla tesis edilebileceği bir model, bir ideal olarak hilafet kuramının tarihsel referans noktasını oluşturmuştur. Hilafet kuramı, normlarını ve toplumsal organizasyonun ilkelerini, Kuran'dan çıkarsayan şeriatın, siyasal alandaki egemenliğini, ilahi yasanın, toplumun hem bu dünyadaki hem de öte dünyadaki iyilik ve mutluluğu için gereken bütün donanıma sahip olduğu iddiasından hareketle temellendirmekte, din ve devletin özsel birliğini vurgulamaktadır: "Din ile sultan ikiz kardeştir. (...) Din asıldır, sultan onun bekçisidir. Esası, temeli bulunmayan bir bina yıkılmaya mahkûm olduğu gibi, koruyucusu olmayan bir şey de yok olmaya mahkûmdur" (Gazali, 1971: 177).

Osmanlı İmparatorluğu'nda da karşımıza çıkan "din ü devlet" düsturunun kaynağı, din ve siyaset arasında tesis edilen işte bu özsel bağdır. Ancak ironik olan şudur ki, hilafet kuramı, tıpkı Osmanlı devleti gibi bir din devleti değil güç devleti olan; dini, devletin ideolojik bir aygıtı mesabesine indiren Abbasi hanedanlığının yönetimi esnasında, sarayın himayesindeki ulema tarafından üretilmiştir. Yani demem o ki, hilafet kuramının, İslâm'ın devlet kurucu bir mertebeden, artık devlet pratiklerini meşrulaştırmanın bir aracı mesabesine indirildiği; İslâmî hukukun devlet pratiğinden uzaklaştırıldığı bir dönemde üretilmiş olması manidardır.

Yanlış bir anlamaya sebebiyet vermemek için hemen belirtmeliyim ki, aslında, hilafet kuramında ifade olunan siyasal kavrayış, ideal İslâmî yönetimin kendisi içinde hareket edeceği dinsel çerçeveyi tesis etmeyi, böylece iktidarı, bizzat varlık nedeni ile sınırlandırmayı amaçlamaktadır. Yani bu kuramda ifade olunduğu şekliyle, devletin varoluş amacı, dini korumak ve Allah'ın bu dünyadaki egemenliğini tesis etmektir. Ancak İslâm'ın siyasal tarihi, bu kavrayışın kendisinin de bir ideal olmaktan öte bir anlama sahip olamadığı bir seyir izlemiştir. Zira Khuda Bakhsh'ın ifadesiyle, "İslâm'ın siyasal tarihi, parçalanan idealler tarihidir. Peygamber tarafından kurulan ve Ebubekir ve Ömer tarafından korunan sistem, tam olarak gerçekleşmesi imkânsız bir sistemdir ya da mükemmel olmayan koşullara



Siyasal İslâmın 1980 sonrası yükselen mobilizasyon gücü devlet katında endişeyle takip edildi. Bu dönemde kimi farklı gündemlere rağmen siyasal İslâmın bakış açısında kalıplaşmış noktalar da varlığını sürdürüyordu. Batı, Batı'yla özdeşleştirilmiş bir emperyalizm algısı ve bunun "millî kültürümüzü" tahrip edecek bir güç olarak algılanması hareketin zihnî handikaplarını işaret ediyordu.

sahip bir dünyada uzun süre dayanması imkânsız bir sistemdir" (Bakhsh, 1920: 4). Gerçekten de İslâm siyasal pratiği, İslâmî idealden tedrici bir uzaklaşmayı temsil etmektedir. Ancak İslâmî siyasî ideal, "zamanla Müslüman bedenler üzerinde kaybettiği kontrolden daha fazla Müslüman zihinler üzerinde güç kazanmıştır" (Schacht, 1974: 394).

Şimdi, İslâm'ın özünün siyaset olduğuna ve bu nedenle İslâm dünyasında sekülerleşmenin bir karşılığının olamayacağına ilişkin oryantalist iddia, aslında, işte bu kısaca aktarmaya çalıştığım hilafet kuramına referansla üretilmiştir.[4] Muhammed'in, Müslüman toplumun, tinsel-dünyevi lideri olmasının; bütün insansal yaşam alanlarının, bu arada da siyasal alanın, vahiyden çıkarsanmış dinsel kategorilerden hareketle düzenlenmesinin, söz konusu iddiaya delil teşkil edemeyeceğini düşünüyorum. Zira İslâm sadece, diğer tek tanrıcı semavi dinlerde de vazedilmiş olan bir ilkeyi hayata geçirecek tarihsel fırsatı yakalamıştır. Bu ilkeye göre; Tanrı, bütün varlıkların yaratıcısı olmakla, anlamın, iyinin, güzelin ve doğrunun da yaratıcısıdır. Dolayısıyla kendi kendisiyle kaim tek varlık olan tanrı, bütün insansal etkinlik alanlarının kendisinden hareketle düzenleneceği ilkeyi veren mutlak idedir. Yani demem o ki, tektanrıcılık, doğası gereği, totaliterdir, başka deyişle tanrının topyekûn egemenliğini ister. Bu bakımdan İslâmla diğer tektanrıcı dinler arasında ilkesel bir fark yoktur. Dahası, genel olarak her hangi bir dinle, özel olarak da İslâmla ilgili olarak siyasal teolojik bir öğretinin geliştirilebilmesi için, din ve siyaset arasında özsel ve zorunlu bir ilişki olması gerekmemektedir. Zira insan ve evren üzerine konuşan her din, sırf bu sebeple bile kendisinden siyasal bir öğreti geliştirilebilecek bir potansiyele sahiptir.

İslâmla ilgili asıl mesele, aynı anda hem din hem de siyaset olarak tarih sahnesine çıkan İslâm'ın, dünyevi-insansal yaşamla ilişkisinin, Müslümanların hafızasına ve

tahayyülüne nüfuz ederek bu tahayyülü belirleyen, sınırlayan, harekete geçiren bir düşünce şeması yaratmış olması ve bu tarihsel deneyimin hilafetin rakiplerinin elinde güçlü bir silaha dönüşmüş olmasıdır. Teologlar da gerek üretmiş oldukları ideal İslâmî rejim kuramlarıyla, gerek bu kuramların arkasını kendileriyle doldurdukları itikadî meselelerle ilgili yorumlarıyla bu sürece en önemli katkıyı yapmışlardır. Dolayısıyla İslâm dünyasında din-siyaset ilişkileri, çözülmesi güç bir yumak haline gelmiştir.

Şeriatın Müslüman zihinler üzerinde sahip olduğu gücün farkında olan İslâm dünyasındaki siyasal otoriteler, din-siyaset ilişkisi yumağından iktidarlarını pekiştirmek için fazlasıyla yararlanmışlardır. Nitekim yöneticiler, kendilerini dinsel otorite ile donatarak dokunulmaz kılan hilafet makamını kullanarak iktidarlarını pekiştirmişlerdir. Hilafet kuramının yöneticilere sağladığı imkânlar bununla sınırlı değildir. Bu kuram, halka, yöneticilerine kayıtsız şartsız itaat etmeyi, itaatin dinsel bir erdem olduğunu öğretir. Çünkü yönetici, "Allah'ın yeryüzündeki vekili, gölgesi"dir. Dolayısıyla yöneticiye itaatsizlik, Allah'a itaatsizliktir. Ayrıca din düzeni için dünya düzeninin, dünya düzeni içinse bir egemenin zorunlu olduğunu; ideal olmasa da bir düzen tesis eden bir devletin, toplumsal karışıklık ve çatışmaya tercih edilmesi gerektiğini; çünkü devletsiz bir toplumun anarşi içinde yok olup gideceğini; bu yüzden zalim ve hatta Müslüman olmayan bir yöneticinin bile toplumsal anarşiden çok daha iyi olduğunu öğretir. Böylece halk, hilafet kuramı vasıtasıyla, bir toplumun hayatında siyasal istikrar ve düzenin, dinsel idealden daha önemli olduğunu öğrenir.

Aslında bu son söylenen bile, İslâm dünyasında siyasetin dinden bağımsız ve dini önceleyen bir yapısı olduğu anlamına gelmektedir. Ama ne yazık ki siyasal teolojiler, siyasal da olsa bir teoloji olduklarından, ürettikleri bütün siyasal düşünceleri, dinsel olarak temellendirmek durumundadırlar. Çünkü siyasal teolojiler, belli bir dinsel topluluğun, kendi ilahi vahyi tarafından önerilen yaşam tarzını, tam da o vahiyden türetilebilecek siyasal bir iktidar çatısı altında yaşamasını mümkün kılmayı amaçlayan siyasal öğretilerdir. Dolayısıyla, halkın yöneticiye itaati, siyasal teolojinin çatısı altında yalnızca tebaanın görevi değil, müminin erdemi de olur çıkar...

Sünni siyasal teolojileri, idealin siyasal gerçeklikle çatışması nedeniyle, kim yönetmeli sorusunu ideal düzeyde yanıtladıktan sonra siyasal gerçekliğe teslim olmuş; yöneticinin değil yönetilenlerin sahip olması gereken erdemleri konu edinmeye başlamışlardır. Başka deyişle bu kuramlar adeta halkı eğitmeye adanmışlardır. Nitekim tarihsel olarak da bunu başarmış görünüyorlar. Yine siyasal teolojiler siyaseti, yöneten-yönetilen ilişkisinde ortaya çıkan bir yönetim sanatı olarak kavrarlar ve bu yönetim ilişkisinde, Allah'ın vekili olan egemene sınırsız bir özgürlük alanı tanırken halkı da tevekküle davet ederler. Daha önce, siyasal bilgelik edebiyatı gibi siyasal teolojinin de siyaset ve ahlâkı özdeşleştirmiş olduğunu söylemiştim. Şimdi kaba bir bölümleme yaparsam, diyebilirim ki, egemenin iradesini meşrulaştıran, halkı sakinleştiren Sünni siyasal teolojilerde, siyaset egemenin ahlâk da halkın payına düşendir.

Tam da halkı değil egemeni eğitmeyi amaçladığı için olsa gerek, "Hükümdarlara nasihatler" adıyla da anılan siyasal bilgelik geleneği, İslâm dünyasında en yaygın, en çok benimsenen gelenektir. Konusu bakımından siyasal, amacı bakımından ahlâksal olan bu gelenek, İslâm dünyasının ürünü olmayıp, hem doğulu (Hint-İran) hem de Batılı (Yunan-Roma) kaynaklarından beslenir. İslâm dünyası, 8. yüzyıl sonlarında başlayan çeviri faaliyetleri sırasında, fabl türünde yazılmış bir

Hint masal ve bilgelik kitabı olan *Kelile ve Dimne*'nin Arapça'ya çevrilmesiyle tanışığı bu geleneğe özel bir ilgi duymuş; pek çok İslâm düşünürü, geleneğin İslâmileşerek yerleşmesine ve popüler hale gelmesine katkıda bulunmuştur.

Aslında siyasal teoloji geleneğinde olduğu gibi, siyaseti yöneten-yönetilen ilişkisi olarak kavrayan siyasal bilgelik geleneğinde de halka itaat ve tevekkül öğütlenir. Aynı şekilde kötü bir yönetimin bile yöneticisiz bir toplumdan daha iyi olduğundan, düzen ve istikrarın erdeminden dem vurulur. Siyasal bilgelik geleneğinin siyasal teoloji geleneğinden farkı, adaleti yöneticinin erdemi olarak siyasetin merkezine yerleştirmesidir. Öyle ki bir yönetici, bırakın kendi zulmünü, kendi yönetimi altında gerçekleşebilecek bütün haksızlıklardan dolayı Allah'a bizzat hesap verecektir. Ayrıca iyi bir yönetici, adaletin yanı sıra şefkat, merhamet, temkinlilik, cömertlik, sabır, akıl gibi erdemlere de sahip olmalıdır. Çünkü yönetici, kökü halk olan bir ağaçtır. Ağaç kökünden kuvvet aldığı için, yöneticiye halkın gönlünü incitmemesi, halka zalim davranmaması öğütlenir. Aksi durumda, yönetici kendi kökünü baltalamış olacaktır. Ya da yönetici çoban, halk sürüdür; sürü nasıl çobansız kaldığında kurtlara yem olursa, halk da başkanı olmadan yok olmaya mahkûmdur. Ancak eğer hükümdar halkına zulmederse, o bir çoban değil bir kurttur. Siyasal bilgelik edebiyatı geleneği, halka devletin baba olduğunu öğretir. Çünkü iyi bir yöneticinin, hükmü altında olanlara bir baba gibi davranması gerekir. Nasıl ki bir baba bazen çocuğuna öfkelenir, onu döver, acıtır; bazen de gözyaşını silerse, yönetici de öyle olmalıdır.

Siyasal bilgelik edebiyatı geleneğinde, yöneticiye yönetme gücünü veren Allah'tır. Yönetici, Tanrı tarafından bu geçici dünyada adaleti sağlamakla görevlendirilmiş biri olması hasebiyle, bütün evrenin asıl yöneticisi olan Tanrıya karşı sorumludur. Dahası yöneticinin ibadeti, halkına adil davranmasıdır. Bu düşünceyi işleyen pek çok hikâye anlatılır. Söz gelimi hikâyelerden birinde zalim bir yönetici, bir din adamına ibadetlerin hangisinin daha yüce olduğunu sorar. Cevap çarpıcıdır: "Senin için öğleye kadar uyumak en yüce ibadettir. Çünkü uyuduğun müddetçe halkı incitmezsin".

Şimdi böyle hikâyelerin ve benzetmelerin halkı nasıl etkileyeceğini tahmin etmek zor değildir. Zira bu gelenek, halkın yöneticisinden beklentilerini dillendirmektedir. Dolayısıyla halkın devlete ilişkin muhayyilesi, bu geleneğin, *Sinbadname*, *Bin Bir Gece Masalları*, *Kabusname*, *Siyasetname*, *Nasihat ül-Mülûk*, *Bostan ve Gülistan*, *Ahlâk-ı Alâî* gibi, halkın kolaylıkla anlayabileceği bir üslupla kaleme alınmış eserler vasıtasıyla ürettiği hikâyelerin etkisi altındadır.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde toplumun, sahip olduğu bütün referans noktalarını zora dayalı olarak değiştirmek isteyen Kemalist devrimleri sineye çekmek ve demokrasi deneyimine geçildiğinde bile devletle çatışmaya girmemek yönündeki tercihini belirleyen, devletin bütün tasarrufları vasıtasıyla ve bütün kurumsal yapılarıyla tekrar tekrar ürettiği ataerkil zihniyet yapısını besleyen işte birbirine eklemlenen ve birbirini teyid eden bu iki gelenektir. Toplumun muhayyilesindeki karşılığını "Allah devlete zeval vermesin" deyişinde bulan bu zihniyet yapısı, kolektif hafızaya öyle bir damga vurmuştur ki, çok partili döneme geçildikten sonra bile (ve hâlâ), Türkiye toplumunun siyasetle bütün ilişkisi düzen ve istikrar kavramlarından hareketle kurulmuştur. Yine aynı zihniyet yapısıdır ki, "devlet baba" ululaması altında toplumun devletiyle ilişkisini bir hak ve özgürlük ilişkisi değil, bir şefaat ve merhamet ilişkisi olarak kurmasına neden olur.

Sünni siyasal geleneklerinin Türkiye Cumhuriyeti'nde de izlerini sürebildiği-

miz bir başka zihniyetinden daha söz etmem gerekiyor. Modern Türkiye Cumhuriyeti'nde devletin de toplumun da siyasetten anladığı, aslında siyaset değil "*tedbir*"dir. *Tedbir*, belli bir amaca götüren eylemlerin düzenlenmesi işinin adıdır; yani o, haklı olarak Türkiye'de, siyasetin tanımı konusunda pek hassas davranılmadığından yakınan Nuray Mert'in "herhangi bir sonuca varmak üzere izlenen yol ve/veya uygulanan yöntemlere karşılık gelen *policy*" olarak zikrettiği idare sanatıdır. Bu durumda Nuray Mert'in "özel bir toplumsal faaliyet türü ve alanı olarak *politics*" (Mert, 1996: 171) ile kastettiği etkinliği de siyasetle karşılayabiliriz. Karşılarız karşılamasına ama siyasetin kelimesinin anlamı da ilkinden çok farklı değildir; o da benzer şekilde yöneten, yönetilen ilişkisi üzerine tesis edilen yönetim sanatı anlamına gelmektedir. Etimolojik anlamların bir tür kavramsal öze işaret ettiğini düşünmesem de, henüz siyaset kavramına Antik Yunan deneyiminden öğrendiğimiz, "söz ve eylem vasıtasıyla kendi kamusal yaşamının öznesi olma" anlamı kazandıracak deneyimler depomuz siyaset terimini yeni bir içerikle dolduracak kadar malzeme ihtiva etmiyor. Ayrıca devlet de genel olarak toplum da bu zihniyete tutkuyla bağlı görünüyor. Oysa Bhikhu Parekh'in kısa ve öz bir biçimde ifade ettiği gibi "yönetim, siyasal toplumun anti-tezidir" (Parekh, 1981: 14).

Geleneksel toplumların din temelli yaşantı formları bu ataerkil zihniyeti destekler. Dinlerin, egemen için egemenliğini meşrulaştıracak bir hukuk ve bir siyaset, halk içinse bir ahlâk yaratmış olması boşuna değildir. Ancak, bu zihniyet, modern devletin ideolojik aygıtlarıyla buluştuğunda, soyut tanrı korkusu yerini cisimleşmiş tanrı olan devlet korkusuna bırakır; yurttaş asla büyümeyen bir ergen, devlet de kendi çocuklarının kanıyla beslenen bir dev olarak vücut bulur. Dahası her türden rüştünü ispat etme çabası da nesebi gayrı sahih çocukların, babanın otoritesine isyanı olarak kayıtlara geçer.

Yurttaşlığın, devlet tarafından tanımlanan ve devletin ergen çocuklarına verdiği bir statü olması, devlet aklının, millilik kavramı altında sürümü yapılmış ortak irade olarak kamuyu ilhak etmesi ve devletin (ve devlet adına yönetenlerin), Sünni-İslâm siyaset geleneklerinin bakiyesi olan ataerkil zihniyeti kullanarak toplumsal muhayyileyi okşaması bir araya geldiğinde devlet ve toplum arasındaki özsel bağ, devlet-millet-din üçlemesi tarafından kutsanmış olur.

Devlet ve toplum arasında kurulan bu özsel ilişki, toplumun, kendisine tahsis edilmiş ulusal kimliğin bedelini, devletin, kendi bekasıyla ilgili bütün açık ve gizli tasarruflarını canı gönülden destekleyen sadık askerler olarak ödemesini talep etmektedir. Devlete sadakati en büyük erdem sayan bu ilişkinin, devleti de toplumu da *tehdit edilen* değil *tehdit eden* konumuna yerleştirdiği açıktır. Nitekim vicdanlarından önce devletin sesini dinleyen, Türk ulusal kimliğine sahip sadık vatandaşlar ordusu, kimliklerinin, dolayısıyla devletin tehdit edildiği zannıyla, farklı hisseden, düşünen, eyleyen herkesi vatan haini ilan ederek tehdit etmekte ve dahası yok etmekte beis görmemektedir. Aynı şekilde devlet de kendi vatandaş tanımında belirlediği millî sınırlar dışına çıkan, farklı hisseden, düşünen ve eyleyen herkesi sindirmek veya yok etmek için kullanacağı yöntem ve araçların meşruluğunu sorgulamak bir yana hesabını da sormayacak bir sadık vatandaşlar ordusuna sahip olmanın verdiği pervasızlıkla hiçbir sınır tanımamaktadır.

Tek Parti iktidarının sonlarına doğru İsmet İnönü tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı'na getirilen, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılık düşüncesinin en önemli isimlerinden olan ve Demokrat Parti iktidarında da (ölümüne kadar) bu görevde bulunan Ahmet Hamdi Akseki'nin, askerlerin eğiti-

minde kullanılmak üzere 1925 yılında *Askere Din Kitabı* adı altında kaleme aldığı kitabı, dinin, devlet ve millet ilişkilerinin ideolojik harcı olarak nasıl kullanıldığının çarpıcı bir delilidir. Akseki'nin şu cümleleri, yoruma mahal bırakmamaktadır: "Hükümetin kanunlarına, hükümetin emirlerine itaat etmek boynumuzun borcudur. Hükümetin kanunlarına, hükümetin memurlarına karşı gelmek isyandır. İsyanın dünya ve ahirette cezası çok ağırdır. Tam bir Müslüman hükümetin kanunlarına, hükümetin jandarmasına, polisine, askerine karşı gelmez. Gel dediği yere gelir, git dediği yere gider" (1982: 209).

DİNİN TOPLUMSAL MUHAYYİLE ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Gariptir ki, hiçbir beşeri kurum ya da etkinlik insan zihni üzerinde dinin sahip olduğu iktidara sahip olamamıştır. Dinin insan yaşamı üzerindeki güçlü ve kalıcı etkisinin nedenleri arasında en önemlisi, sanırım, insanın, kendi tikel-tesadüfi-fani varlığına, mutlak, zaman dışı, zorunlu; hâsılıkelâm metafizik bir nirengi noktasından hareketle değer ve anlam kazandırma, böylelikle öncekinden bütünüyle farklı bir ontolojik statüyle dünyaya yerleşme arzusudur. Kalıcı bir değere ve anlama sahip olma arzusu, kuşkusuz insanı yalnızca dine değil, felsefeye, bilime, sanata da yönlendirmiştir. Ancak bu sözü edilen etkinliklerin hiçbiri, bütün anlam, değer, özgürlük vaatlerine rağmen, beşeri dünyada dinin sahip olduğu etki ve nüfuza sahip olamamıştır.

İktidarların insanlık tarihi boyunca dinle yakın temasının nedeni, dinin insanları, diğer bütün muhtemel kurumlardan daha kolaylıkla ikna edebilen yapısıdır. Başka deyişle din, rıza ve itaat üretmenin en etkili, en stratejik aracıdır. Çünkü din dili, kendini, taleplerini, itaat isteğini "doğaüstü"ne referansla temellendiren ve insanların aklına değil kalbine hitap eden bir dildir. Böyle olmakla da, son derece kuşatıcı, bütünleyici ve cezbedici bir yapıya sahiptir. Din, insanın, burada ve şimdi mevcut olan gelip geçici varlık çemberinin dışına çıkma, kendisine ve dünyaya bu çemberin dışından hareketle, bütünlük, gerçeklik ve kalıcılık kazandırma; velhasıl evrenle doyurucu bir anlam ilişkisine girme çabasını ifade eder. Peter Berger, bu nedenle, dini, "kendisiyle kutsal bir kosmosun kurulduğu insani bir girişim" olarak tanımlar (1993: 55). Kutsal kosmos vasıtasıyla insan, kendi zamansal varlığını, kendisi dışındaki değişmeyen, zorunlu ve evrensel bir gerçeklikle bağlantıya sokarak tahkim eder. Böylece insan, kendi insansal pratiğini, kendisi içinde tasdik edip meşrulaştırabileceği sağlam, kutsal bir dayanağa kavuşur. İnsan, kendisine ve inşa ettiği dünyaya, kendisinin dışına yerleştirdiği kutsalın aynasından bakarak gerçeklik, kalıcılık, meşruiyet ve anlam kazandırır. O halde denilebilir ki din, insanın, kendi insansal dünyasını ve evreni, dinsellik kategorisinden hareketle anlamlandırma girişiminin adıdır.

Şimdi insanın, kendi varlığını, etkinliklerini, dünyasını anlamlı bir bütünlüğe kavuşturmak, dünyayı ontolojik olarak güvenli bir yaşam mekânı haline getirmek için, kendisi dışında, kendisini aşan bir gerçekliğe başvurmasının önemli sonuçlarından biri Luc Ferry'nin vurguladığı gibi *otonominin inkâr*ıdır. İnsan, kendi insansal varlığını kendi dışında bir kutsala referansla teyid ederek, Ferry'nin sözleriyle, "toplumsal örgütlenmeyi, tarihi, yasaların yapılmasını kendine mal etmeyi reddetmiş ve kendi kendini toplumsal örgütlenmenin, yasanın ve siyasetin kaynağı olarak görmeyi reddetmek yoluyla da bu kaynağı bir aşkınlığa, dışsallığa, üstünlüğe, kısacası toptan bir bağımlılığa devretmiştir" (Ferry, 2005: 12).

Ancak öte yandan otonomi kaybı, insana ontolojik olarak güvenli bir dünyada

yaşama imkânı sunmuştur. Çünkü insan, kendi iradesini, doğa üstü, kutsal bir iradeye devrederek, bir yandan, doğası gereği istikrarsız olan insansal dünyaya istikrar; bir yandan da gerçekliğe tinsel-teleolojik bir düzen kazandırır. Böylece bir yandan insani irade ve etkinlikler araçsallaşır ama bu etkinliklerin ürünü olan kurumlar da kutsalın iradesinin temsilleri olarak insanı aşan bir otorite kazanırlar. Öte yandan evren kutsal iradenin ürünü olan bir kosmosa dönüşür. "Realiteyi düzene sokmak özelliğiyle insanı aşan ve onu kapsayan kutsal kosmos, böylece anomi dehşetine karşı insana nihai bir kalkan temin eder. Kutsal kosmosla 'doğru' bir ilişki içinde olmak demek, kaosun kâbuslu tehditlerine karşı korunmuş olmak demektir" (Berger, 1993: 57). Berger'e göre, insanın, kendisini dışsallaştırma edimleri sonucunda oluşan insansal dünyanın, insana bağlı olmaktan çıkarak nesnelleşmesini, yasallaşmasını ve dolayısıyla muhafaza edilmesini sağlayan din, insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynamıştır. Çünkü "böylece kurumlara bizzat tanrılara atfedilen karşı konulmazlık, sağlamlık ve kalıcılık vasıflarına benzer vasıfları haiz görünümü verilir. Ampirik olarak kurumlar, değişme üzerine kurulan insan aktivitesinin zorunlu bir sonucu olarak daima değişirler. (...) Öte yandan kozmik yasallaştırmalar açısından ise onlar büyüsel olarak bu beşeri ve tarihi rastlantıların üstüne çıkartılmışlardır." (1993: 70).

İşte dini, kendi nesnelleşmesinin ve muhafazasının bir aracı olarak kullanmakta beis görmeyen Türkiye Cumhuriyeti devleti, dinin toplumun muhayyilesindeki asıl etkisinin, insanın dünya kurma girişiminde oynadığı bu stratejik rolden kaynaklandığını fark edememiştir. Şerif Mardin'in ifadesiyle, "Kemalizm Türklerin ferdi kimliklerini oluşturmada İslâm'ın oynadığı rolü anlamamıştı. Her şeye rağmen, İslâm'ın, kişinin bu dünyadaki varlığına, onun asli ontolojik güvensizliğine seslenen (...) bir yönü olagelmişti. Sosyal hareketliliğin, geleneksel (79) çevrelerinden fırlatılıp atılan insanların güvensizliğini azaltmadığı, aksine arttırdığı için Türkiye'de İslâm'ın daha güçlü hale geldiği, herkesçe bilinen fakat üzerinde durulmaya değer bir gerçektir" (Mardin, 2000: 79-80).

SİYASAL BİR AKTÖR OLARAK DİN

Dinin insanın gönüllü olarak otonomisinden vazgeçmesine neden olan yapısı, onu devlet aklının kullanmaktan imtina etmediği en verimli ideolojik araç haline getirir. Nitekim Osmanlı coğrafyasında, Türkiye Cumhuriyeti devletinin kuruluşu ile sonlanacak olan Birinci Dünya Savaşı süresince din, kitleleri harekete geçirmenin en elverişli, en ikna edici aracı olarak kullanılmıştır. Ancak I. Meclis'in dağıtılmasıyla başlayan kuruluş aşamasına gelindiğinde din, karşı-devrim tehdidi olarak işaretlenmiş ve son derece sert tedbirlerle, dinin toplumsal bir işleve sahip olabileceği fikri toplumun hafızasından silinmeye çalışılmıştır. Elbette toplum, yukarıda da ifade etmiş olduğum gibi, kendisi üzerinden toplumsallaştığı dini, toplumsal yaşamından neden ve nasıl çıkartması gerektiğini bilememiş, dolayısıyla geleneğini terk etmemiştir. İronik olan şudur ki, devlet, tam da toplumun, "zalim de olsa devlete itaati vazeden" Sünni-İslâmî siyasal düşünce geleneğini içselleştirmiş olması nedeniyle, kitlesel bir direnişle karşılaşmamıştır.

Kolektif bilincinde kırılmalar yaratan yeni yaşam ve değer kodlarının baskıcı yöntemlerle dayatılması karşısında toplum, bir yandan sessiz bir muhalefetle yetinerek devletine biat etmiş, ama öte yandan da dinini kendi bildiği gibi yaşamaktan geri kalmamıştır. Nitekim çok partili dönemle birlikte toplum, kendi bildiği dil ve değerlerle siyasal sahnede yerini almış-

tır. Dolayısıyla bu dönemde, toplumla birlikte din de siyasal sahnede görünür hale gelmiştir. Yine de Nermin Abadan Unat'ın da dikkat çektiği gibi, "çok partili sisteme geçişten sonra din, giderek artan bir şekilde siyasal katılım aracı olarak kullanılmasına rağmen, bu, İslâm'la ilgili bir serbestlik siyasasıyla" sonuçlanmamıştır (1979: 20-21).

Kuşkusuz dinin siyasal aktör haline gelmesinin asıl sorumlusu, devletin laikliği, din karşıtlığına dönüştüren kavrayış ve uygulamalarıdır. *İslâmcılık* cildindeki yazımda bu konuyu açıklamıştım. Şimdi asıl ilgilendiğim, çok partili sisteme geçişle birlikte, devletin de görmek zorunda kaldığı gerçektir: Demokrasi deneyimi ile birlikte ilk kez sokağa çıkan devlet, kendi "muhayyel millet"iyle değil, toplumsal muhayyile ile karşılaşmıştır. O toplumsal muhayyile ki, onca tedbire, yasağa, zora rağmen geleneği üretmeye devam etmiş ve şimdi siyasal bir çehreye bürünerek devleti kendisini muhatap almaya mecbur etmiştir. Böylece toplumsal muhayyile ve devlet aklı arasındaki gerilim de ilk kez görünür hale gelerek nesnelleşmiştir.

O günden bugüne, giderek daha modern imajlarla da olsa, dinin toplumsal muhayyilede işgal ettiği yer baki kalmış, hatta amorf bir dinsellik formuna dönüşerek güçlenmiş; toplum dinin yanı sıra millet mitini de sahiplenerek kimliğinin kurucu unsurlarından biri olarak kolektif bilincine eklemiştir.

Ancak dinin değilse de gerek kutsal olanın sekülerleşmesi gerekse seküler olanın kutsanması olarak giderek artan dinsellik karşısında devlet, Gauchet'nin metaforunu ödünç alarak söyleyeyim; "peşine düştüğü hayalet tarafından lanetlenmiştir" (Gauchet, 1998: 21). ❐

DİPNOTLAR

1 Kuşkusuz bir başka neden de meşrulaştırıcı ilkesi özel bir toplumsal grup ya da din değil adalet olan Osmanlı devletinin, esasen her biri farklı bir dinsel cemaati temsil eden milletler sistemini adaletle dengede tutuyor olmasıdır.

2 Atatürk'ün kendi el yazmalarında pasaj hayli uzundur. Ancak Afet İnan pasajın yalnızca giriş kısmına yer vermiştir. Bkz. M.K. Atatürk, *Medeni Bilgiler*, Örgün Yayınları, İstanbul, 28-29/298-303.

3 Nüanslarına rağmen hepsinde ortak olan öğeleri öne çekerek, bu kuramları tek bir kurammış gibi hilafet kuramı olarak adlandıracağım.

4 Hilafet kuramı ve kurumunun Şii-İslâm dünyasındaki karşılığı imamet kuramı ve kurumudur. İmamet kuramında da din ve siyaset arasında özsel bir bağ olduğu varsayılır. Ancak hilafet kuramı geçmişe referansla oluşturulmuşken, imamet kuramı, geleceğe referansla oluşturulmuş bir siyasal öğretidir. Geri döndüğünde yeryüzünü adaletle dolduracağına inanılan, karizmasını dinsel otoritesinden alan *gaib* (gizli) imam ya da mehdi inancı, Şii-İslâm siyaset kavrayışının yalnızca bir siyasal öğretiden öte, bir siyasal proje olma potansiyeli taşıması demektir ki İran Devrimi bir bakıma bu potansiyelin aktüelleşmesidir. Elbette İslâm dünyasını,"öteki"ni yekpare bir bütün olarak kavramayı mümkün kılan özcü bir epistemolojiden hareketle konu edinen oryantalist kavrayış için diğerleri gibi bu farklılığın da hiçbir hükmü olmayacaktır.

Medreseden Okula
Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesi

SERDAR ŞENGÜL

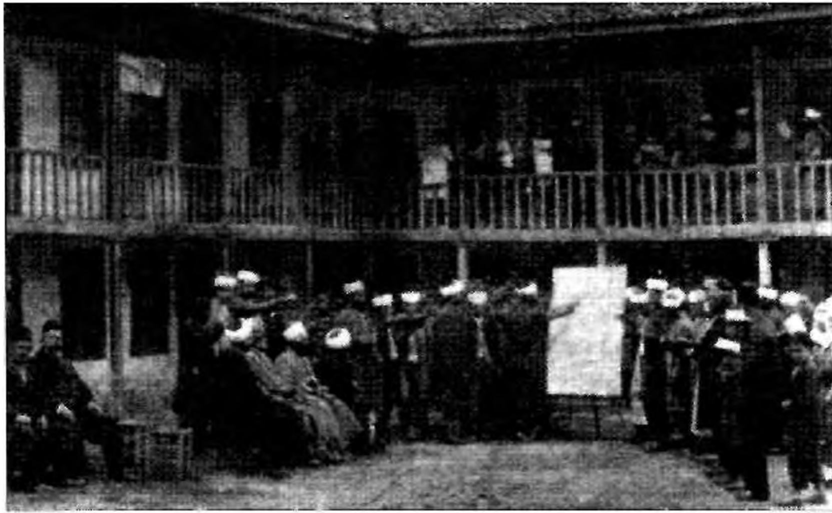
GİRİŞ

Bu yazı Osmanlı Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecine medreselerden mektebe giden yolu takip ederek bakmaya çalışacaktır. Yazının temel iddiası medreseden mektebe kat edilen yolun sadece eğitim alanında gerçekleştirilen reformlarla ilgili olmayıp bir bütün olarak toplumsal ve siyasî örgütlenmenin, evren tahayyülünün, zaman ve mekâna dair algı ve örgütlenmelerin, iyiye ve kötüye dair ahlâk ve değer sistemlerinin ve yaşam biçimlerinin (forms of life) dönüşümüyle yakından ilgili olduğudur.

Kavramların ve onlara yüklenen anlamların bir iktidar ilişkisi içinde oluştuğunu kabul ederek Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme sürecinde medrese ve mektepte verilen eğitimi nitelemek için kullanılan ileri-geri; faydalı-faydasız; verimli-verimsiz; bilimsel-bilimsel olmayan; modern-geleneksel tarzındaki kavramsal çiftlerin de ancak modernleşme sürecinde iktidarın ve ona bağlı olan ya da ona yüklenen değerler sisteminin dönüşümüyle anlaşılabileceğini iddia ediyoruz.

Konuya ilişkin olarak var olan literatürde bu ilişkiyi merkeze alan çalışmalar oldukça azdır.[1] Mevcut literatürde medreselere ve eğitimin modernleşmesi konusuna bakıldığında ya medreselerin çağın ihtiyaç duyduğu bilgiyi üretemediği, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâm dünyasının gerileme döneminde kurulduğunu ve bilimsel üretim anlamında dezavantajlı başlayıp bunu avantaja çevirecek hamleleri yapamadığı söylenmiş[2] ya da aslında medreselerde de bilimsel eğitim olduğunu, İslâm dünyasında fizik, kimya matematik gibi derslerin başlangıçtan beri okutulduğu hatta bu alandaki kimya gibi bazı ilim dallarının ve trigonometri gibi formüllerin Müslümanlar tarafından bulunduğu ve bu nedenle medreseler ve İslâm dünyasında bilimin yeri konularında yanlış bir intibahın uyandırıldığı ispatlanmaya çalışılmıştır.[3]

Bu yaklaşımlardaki temel sıkıntı bilim ve bilimsellik gibi kavramların atarihsel, üretildikleri toplumsal bağlamdan kopuk, bağlı oldukları felsefi geleneklerden ayrık, nötr kategoriler olarak ele alınmalarıdır. Bu nedenle konuya ilişkin olarak gündeme getirilmesi gereken iki temel tartışma noktası gözden kaçmıştır. Bunlardan birincisi eğitim söz konusu olduğunda tek başına bilimin ve bilimsel bilginin ne zaman ve hangi bağlamda ayırt edici pozitif bir özellik olarak öne çıktığıdır. Bilimsel bilgi ve diğer bilme biçimleri arasındaki hiyerarşi ne zaman kurulmuş ve hangi kıstaslar üzerinden meşrulaştırılmıştır. Bilimsel bilgi ne zaman toplumu ve iktidarı ve genel anlamda yaşamı örgütleyecek bir bilme biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Bununla bağlantılı ikinci nokta ise modernleşme sürecinde eğitim kurumlarının toplumsal, siyasal ve giderek ekonomik fonk-



Osmanlı devletinde "ilmiye" sınıfı medreselerde yetiştirilirdi. Bu kurumlarda öğretim dili Arapçaydı. Medreseler, önemli bir değişikliğe uğramadan 20. yüzyıla kadar geldi. 1909 yılında yapılan medrese ıslahatı ile Arapça'nın yanı sıra Türkçe ve Farsça da öğretim dili olarak kabul edildi.

siyonlarında ne tür değişimlerin yaşandığıdır.

Modernleşme sürecinin eğitim kurumlarının dönüşümü üzerinden yaşanan sancılarının anlaşılabilmesi için tüm bu boyutların göz önünde bulundurulması ve konuyla ilgili analizlere dâhil edilmeleri gerekir. Bu yazı bu yönlü çalışmalara küçük bir katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Yazıda önce kısaca medreselerin İslâm dünyasında ortaya çıkış sürecine bakılacak ve İslâm dünyasında ifa ettikleri fonksiyon gösterilmeye çalışılacaktır. Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda medreselerle ilgili nasıl bir düzenlemeye gidildiği anlatılıp modernleşme süreciyle birlikte medreseden mektebe geçilirken yaşanan dönüşümler arka planlarıyla birlikte verilmeye çalışılacaktır. En son olarak da Cumhuriyet döneminde bu dönüşümlerin nasıl bir mantıksal sonuca ulaştırıldığına kısaca bakılmaya çalışılacaktır.

İslâm Dünyasında Medresenin Ortaya Çıkışı ve Bir Eğitim Kurumu Olarak Temel Karakteristikleri

Ders vermek anlamını veren "de-re-se" kök harflerinden türetilen medrese kelimesi ders verilen yer anlamına gelmektedir; bazı dilbilimciler kelimenin kökünü oluşturan "de-re-se" harflerinin aynı zamanda yok etmek, ortadan kaldırmak gibi bir anlamı da olduğunu söylerler ki bu durumda kelime aynı zamanda, genellikle cehalet olduğu kabul edilen, bir şeyin yok edilip ortadan kaldırıldığı yer anlamına gelmektedir.

Medresenin bir kurum olarak ilk defa nerede ve ne zaman teşekkül ettiğine dair tartışmalar olmakla beraber genel olarak medresenin 10. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında teşekkül etmeye başladığı kabul edilmektedir.[4]

Medrese İslâm peygamberi tarafından kurulan bir kurum değildir. İslâm dünyasında medreseden önce eğitim faaliyetleri mescitlerde ve camilerin av-

lularında gerçekleştirilmekteydi. Bunun dışında Beyt'ül Hikme ve Dar'ül Hikme adı verilen kurumlar bulunmaktaydı. Buralarda inşa edilen büyük kütüphanelere, çeviri çalışmalarına ve gerçekleştirilen felsefi tartışmalara rağmen bu yerler medrese olarak kabul edilmemektedirler.[5]

Medrese İslâm dünyasında özel bir tarihsel bağlamda belli ihtiyaçlar çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Dört halife devri de dâhil olmak üzere İslâm dünyasında siyasî otorite ve dinî otorite önce peygamberin ardından da bu dört halifenin şahsı olmak üzere bir kişi de toplanmıştı. Ancak Emevi döneminin başlamasıyla birlikte halifelerin dinî otoriteyi temsil ettiğinin kabulü sorunlu hale geldi.

Sonuçta peygamber ve halifeler gündelik hayatın, siyasal ve sosyal hayatın hangi ilkelere göre yürütüleceği konusunda ve bir sorun çıktığında bunun nasıl çözüleceği konusunda "meşru" otoriteler konumundaydılar. Ancak Dört Halife dönemi sonrasında dinî olarak neyin doğru olduğuna kimin karar vereceği ve halifenin bu konuda çıkarımda bulunma yetkisinin ve yeterliğinin olup olmadığı tartışılır hale geldi.

İslâm toplumunun giderek genişlemesi ve toplumsal örgütlenmenin bu genişlemeye mukabil karmaşıklaşması tüm bu gelişmelerin ortaya çıkardığı sorunlara din içinden nasıl bir cevap verileceği sorusunu gündeme getirdi ki İslâm dünyasında İslâmî ilimler adı verilen ilimlerin gelişmesinin ardında böylesi bir soru ve ihtiyaç yatmaktadır. Bu anlamda giderek daha fazla sayıda insan Kuran'ın kendisi, peygamberin söz ve davranışları ve bunların anlaşılıp yorumlanabilmesi için elzem kabul edilen Arap dili üzerinde çalışmalar yürütmeye başladılar ve belli hocalar çalışma ve kabiliyetleriyle ön plana çıktılar. İslâmî ilimler ve bunları çalışan ve geliştiren hocaların varlıkları İslâm toplumuna ayırt edici özelliği olan "dinî" karakterini vermekteydi.

İslâm dünyasında egemen olan siyasî iktidarlar Kuran ve hadis konularında uzman kabul edilen bazı kişileri kendi yönetimlerinin bir parçası hale getirerek otoritelerine bir meşruiyet kazandırmak istediler. Ancak bu durum İslâm dünyasında sorunsuz yaşanmadı. Çünkü en basitinden kişinin iradi özgürlüğünden Allah'ın ahlâkiliğine, Kuran'ın mahluk olup olmadığına kadar bir dizi soru salt üst düzey teolojik sorular olmayıp iktidarın meşruiyet kaynağı, kişi-toplum, kişi-iktidar ve kişi-Allah arasındaki ilişkiye kadar gündelik hayatı doğrudan etkileyen sorulardı.

Halife Harun Reşid döneminde Hanefi mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Ebu Hanife'nin kendisine önerilen resmî görevi reddetmesi ve bu nedenle yoğun işkenceler görmesi sorunun o kadar kolay çözülemeyeceğinin işaretleriydi. Yine Abbasiler döneminde Mutezile mezhebinin resmî mezhep haline getirilmesine özellikle Ahmet İbn Hanbel önderliğinde ciddi bir direniş gösterilmiş ve yönetim geri adım atmak zorunda kalmıştı.[6]

Medrese adı verilen kurumun İslâm dünyasında ortaya çıkışı ve ifa ettiği fonksiyon böylesi bir tarihsel arka plan üzerinden anlaşılmalıdır. Ulema dinî doğruların belirlenmesi konusunu siyasî iktidarın tekeline bırakmak istememiştir. Dinen doğrunun ne olduğuna ve herhangi bir sorun karşısında Allah'ın emrinin ve muradının ne olabileceği konusunda karar verecek insanları yetiştirmek; bunun için uygun bir eğitim

metodu geliştirmek ve bu bilginin üretimini ve aktarımını güvence altına almak için bir icazet sistemi yaratmak amacıyla medrese adı verilen eğitim kurumları ulemanın insiyatifiyle kurulmuştur ve bu amacından dolayı da medreselerde "dinî ilimler"in öğretilmesi ağırlık kazanmıştır.[7]

Şüphesiz ki ulemanın bu otoritesi ve konumu İslâm dünyasındaki siyasî iktidarlar için her zaman önemli olmuştur ve bunu bir şekilde denetlemek ve bu otoriteden kendi iktidarları için yararlanmak en azından bu otoritenin kendi iktidarları için bir tehdit arz etmemesini istemişlerdir.

Yine bu durum medresenin İslâm toplumlarında oldukça hassas bir konuma sahip olması sonucunu doğurmuştur. Birincisi sadece medresede eğitim görmüş kişi *âlim* (bilen) olarak kabul edilmeye başlanmıştır. İkincisi ise bir grup olarak *ulema* (âlimler) İslâm toplumlarına ayırt edici özelliğini veren hatta bazı araştırmacılara göre onu İslâmî yapan yegâne unsur olan dinî bilgiyi üreten bir topluluk konumuna gelmiştir.[8] Burada dikkat edilmesi gereken nokta ulemanın din, Tanrı, varlık, inanç konularında sadece soyut bilgi üreten bir kesim olmadığıdır. Çünkü o kutsal kaynaklara dayanarak helalin ve haramın, sevabın ve günahın ne olduğunu bildiren kesimdir. Halkın gündelik yaşamını dini doğrulara uygun olarak nasıl yaşayacağını gösteren; gündelik hayatta insanlar arasında anlaşmazlık çıktığında bunu dinî hukuka göre çözüme kavuşturan kesimdir. Ayrıca namaz gibi bazı ibadetlerde dini bizzat pratize eden yani pratik anlamda bilgiyi işlevsel kılan ya da bilginin kendisinde bedenleştiği bir kesim olmuştur.[9] Bu anlamıyla onlar filozoflardan (Hukemâ) farklıdırlar. Toplum yaşamı üzerindeki bu etkileri nedeniyle İslâm toplumlarında insanlar üzerinde otorite tesis etmek isteyen farklı iktidarlar tarafından sürekli olarak kendi iktidarları için bir rakip olarak görülmüş ve denetim altına alınmak istenmişlerdir. Yine bu konumlarından dolayı toplumsal değişimlere en hızlı refleks gösterenler de ulema sınıfı olmuştur.

Medrese ve İktidar

Medresenin ve ulemanın bu merkezî konumundan dolayı siyasî otoriteler İslâm dünyasında bilginin üretimini kendi denetimleri altına almak istemişlerdir. Bu da ancak temel kaynaklardan çıkarımda bulunma yetkisi bulunan ulemanın denetim altına alınmasıyla mümkün olabilirdi. Yani ulemanın elindeki bu güçle sahip olabileceği toplumsal etkinlik siyasî iktidar için bir tehdit oluşturmamalı hatta mümkün olduğunda onu pekiştirmeliydi.

İslâm dünyasında eğitim söz konusu olduğunda bir mekâna gönderme yapan medreselerde bile hoca ve öğrenci arasında kurulan ilişki mekânın varlığından daha büyük öneme sahip olmuştur. Yani eğitimi ortaya çıkaran aslında hocayla öğrencisi arasında kurulan ilişkiydi. Eğitimin başlaması ve bitmesi hoca ve öğrencinin karar vereceği bir şeydi. Eğitim bugünkü gibi zorunlu değildi.

Bununla bağlantılı ikinci bir nokta olarak İslâm dünyasında bilgiyi elde etmek için seyahate büyük bir önem verilmekteydi. İslâm dünyasında daha iyi eğitim alabilmek yani daha iyi hocalardan ders alabilmek için uzak diyarlara seyahat eden öğrencilerin hikâyeleri eğitimle ilgili literatürde önemli bir yer tutar.[10] Hatta *rıhle* (seyahat) gibi ıstılahı

manada kullanılan terimler bile yaratılmıştır.[11]

Abbasi döneminden itibaren aslında bu şahsilik ve hareketlilik denetim altına alınmak ve mümkün olduğu yerlerde ortadan kaldırılmak istenmiş hatta medrese müfredatlarına kadar müdahale edilmiştir.[12] Ancak İslâm dünyasında bu yöndeki asıl girişim Selçuklular döneminde Nizamiye medreselerinin kuruluşuyla gerçekleştirilmiştir. Nizamiye medreselerinin kuruluşuyla medreseler hem fizikî mekân hem ders müfredatı açısından sabitlenmek hem de ulema maaşlı bir grup haline getirilerek devlete bağlanmak istenmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu da imparatorluğun yükseliş dönemi adı verilen dönemde böylesi bir siyaset takip etmiştir. Fatih Sultan Mehmet tarafından kurulan Sahn-ı Seman medreseleri bu doğrultuda daha ileri bir adım teşkil eder. Birincisi imparatorluktaki medreseler başını ilk önce Sahn-ı Seman'ın daha sonra –kurulmasıyla birlikte– Süleymaniye Medresesi'nin oluşturduğu dikey bir hiyerarşi içinde örgütlenmiştir. Ayrıca medreselerde okutulan kitapların zorluk derecesine ve bunları okutan hocaların devletten aldıkları maaşlara göre 20'li 30'lu 40'lı olarak adlandırılan sınıflara bölünmüştür. Medresenin böylece iktidar tarafından düzenlenebilen ve denetlenebilen bir kurum ve ulemanın da Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetici sınıflardan biri haline getirilmesi amaçlanmıştır.

Konuya ilişkin literatürde ulemanın bir mesleki grup haline gelmesi ve ilim faaliyetinin sadece makam elde etmek için olması ve böylece ilme rüşvet ve iltimasın girmesi olumsuz bir gelişme olarak değerlendirilmektedir ve eleştiri konusu yapılmaktadır.[13]

Bu durum modernleşme adı verilen sürecin başlangıcından önce de medreselerin ve burada verilen eğitimin eleştiri konusu yapıldığını göstermektedir. Modernleşme süreciyle birlikte de medrese eğitimi eleştirilecektir. Ancak burada önemli olan ve konuya ilişkin literatürde genelde gözden kaçırılan nokta modernleşme dönemiyle birlikte medreselerin eleştirilme nedenlerinin niteliksel bir farklılığa uğraması ve farklı kıstaslar üzerinden değerlendiriliyor olmasıdır.

MODERNLEŞMENİN OSMANLI İMPARATORLUĞU'NA GELİŞ BAĞLAMI

Osmanlı İmparatorluğu'nda, İslâm dünyasının genelinde olduğu üzere ilmi düşüncenin temel üretilme mekânları medreselerdi. Medreselerde ağırlıklı olarak dinî ilimler adı verilen fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimler ve bunların yetkin bir şekilde çalışılması için gerekli olan bu nedenle de "alet ilimleri" adı verilen Arap dili ve belagati dersleri okutulmaktaydı. Bunun dışında medreselerde tıp, astronomi ve fizik, kimya, optik gibi ilimler de okutulmuştur. Medreselerde bilimin yerine ilişkin olarak yapılan retrospektif değerlendirmelerde bu tür derslerin varlığı İslâm dünyasında Batı'da olduğu gibi din bilim çelişkisinin olmadığı ya da İslâm dünyasında ta başından beri bilime ve bilimsel düşünceye yer ve değer verildiği tarzında değerlendirmelere yol açmıştır. Ancak bu tür yorumlarda bilgi üretimi tarihsel ve toplumsal bir bağlama yerleştirilemediği ve üzerine dayandıkları bilim felsefesi ile birlikte ele alınamadıkları için a-tarihsel değerlendirmeler olmuşlardır.

İslâmiyet'ten önce de var olan tıp, fizik kimya, matematik, geometri ve ast-

ronomi gibi ilimler İslâm dünyasında bu dünyanın kendi yaratımı olan hadis, tefsir ve fıkıh ilimleri kadar sahih ilimler olarak kabul edilmemişlerse de çalışıldıkları dönemde İslâm dünyasının insana, evrene ve bilgiye dair genel yaklaşımı çerçevesinde çalışılmışlardır. Bu nedenle de bu ilimlerin İslâm dünyasındaki yeri ancak bu dünyada bilmeye ve varlığa dair geçerli olan anlayış içinde anlaşılabilir.

Bu anlayışın temel bazı karakteristiklerinden şu şekilde söz edilebilir. İlk olarak İslâm dünyasında evrenin kutsal ve ahlâki bir kavranışı söz konusudur. İslâm inancı evreni de Allah'ı gösteren (O'nun varlığına delalet eden) işaretler anlamında "ayet" olarak görmektedir. *Tenzilî* (indirilmiş) olan ayetlerden (Kuran ayetleri) farklı olarak evren *tekvinî* (oluşturulmuş) olan ayetlerdir. Bu anlamda kutsaldırlar. İkinci olarak ise evrenin dinamik bir kavranışı söz konusudur. Arapça olmak, oluşmak anlamını veren "k-v-n" (kef-waw-nûn) kök harflerinden türetilen kainat kelimesi hem oluş halinde olan bir şeye hem de onu oluşturan bir iradeye işaret eder. Bu temel anlayışlar İslâm dünyasında doğanın çalışılma biçim ve amacını etkilemiştir. Yani doğayı çalışmak salt pratik bir fayda amacıyla değil temelde Tanrı'yı bilmek ve tanımak amacıyladır. Doğadan faydalanmanın sınırları da bu kutsiyet anlayışı içinde (Allah'ın koyduğu sınırlar içinde) şekillenmektedir.

İslâm dünyasında bilimin yerine ilişkin değerlendirme yapılırken hatırda tutulması gereken bir diğer nokta da İslâm dünyasında bilimsel gelişmelerden salt pratik-kâr amaçlı faydalanacak bir burjuva sınıfının ve bu sınıfa ait dünya görüşü ve değerler sisteminin oluşmamış olmasıdır. İslâm dünyasında üretim felsefesi de genelde maddeye ilişkin genel anlayışla uyum içinde şekillenmiştir.

Osmanlı'da teknik eğitim anlamında zanaat eğitimi ise loncalarda usta-çırak ilişkisi şeklinde verilmekteydi ve loncalar tarikatlara bağlıydılar. Şüphesiz bu durum zanaatkarların ve dahi sanatkarların üretim konusuna bakışını etkilemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda zihniyet dünyası ve üretim ilişkileri üzerine çalışma yapan Sabri Ülgener "el işçiliği ile sufi dünya görüşü arasındaki yakın ilişki nedeniyle Müslümanlar şehrin öz çocukları olan zanaatkârlara sempatiyle bakıp hiçbir üretimi olmadığı gibi gezgin olduğu için nesebi de belli olmayan tüccarlara karşı hep şüpheyle bakmıştır"[14] şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Sosyal psikolog Reza Arestah İran tasavvuf kültürünün psikolojik arka planına dair yaptığı çözümlemede çömlek, bakır, taş ve tahta işçilerinin maddeyle kurdukları ilişkiye, tasarımlarına ve bu malzemeyi işleme biçimlerine bakarak amacın sadece üretim olmadığını söyler; bu madde üzerinden madde ötesi bir dünyayla kurulmak istenen bir ilişkiye de işaret eder.[15] Bu örnekleri veriş amacımız Osmanlı İmparatorluğu'nda üretimin düzeyini ve bağlı olduğu temel anlayışı göstermektir. Çünkü *üretim, verimlilik* ve *faydalılık meselesi* medresenin ortaya koyduğu ilim anlayışına dair yapılan tartışmaların temelinde yer alan merkezî temalardan birini oluşturmaktadır.

Oysa Avrupa'da modern bilim gelişirken evrene ve bilmenin amacına dair daha farklı postulatlara sahip olmuştur. Rönesansla beraber yaşanan temel kırılmalardan biri bu olmuştur: Bilgi daha fazla üretimle ilişkili hale gelmiş-

tir; teknikle ilgili ve fayda getiren bir şey olmuştur ki medresede bilgi ve bilmek pozitif ilimlerle uğraşıldığı anda dahi böyle bir işlevsellik içinde değerlendirilmemiştir. Bu hem üretim düzeyi ve sınıfsal yapılar hem de bu bilginin içinde üretildiği kozmoloji ile ilgilidir.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA İLK MEKTEPLER

Osmanlı toprak düzeninin bozulması ve savaşlarda artarda alınan yenilgiler ve bunun sonucunda imparatorluğun hem genişlemesinin durması hem de akabinde gelen isyanlarla mevcut sınırları dâhilinde *düzen ve otorite* sorunu yaşamaya başlaması klasik dönemin sonunun başlangıcı olarak gösterilir ve bu da yaklaşık olarak 17. yüzyılın ilk çeyreğine tekabül eder.[16]

Batı karşısında alınan askerî yenilgiler hem kendini alt eden gücün kaynağını anlama yönünde bir ilgi uyandırmış hem de zaten Avrupa devletlerinin artan güç ve ilgileri daha dinamik bir ilişkiyi olumsal kılmıştır. 18. yüzyılın ilk yarısında Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa'ya elçi olarak atanmasıyla resmî olarak başlayan yeni ilişki biçimi[17] Avrupa'ya okumak üzere düzenli elçi gönderilmesiyle devam etmiştir. Bu anlamda Osmanlı modernleşmesine yön veren temel saik güçlü olabilmek için güçlü olanın taklit edilmesi olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda medreseler dışında açılan ilk mekteplere bakıldığında bunların askerî okullar olması bu bağlamda tesadüfi değildir. Çünkü klasik tarih yazımında durakla ma ve gerileme olarak adlandırılan dönemlerde imparatorluk önce hiç toprak genişletememiş ve ardından toprak kaybetmeye başlamıştır. Toprak kaybı toprağa bağlı vergilerin de kaybı anlamına geldiği için bu durum ekonomik olarak ciddi sıkıntılar ortaya çıkarmıştır.

Dolayısıyla imparatorluk kendi eksikliğini ilk olarak askerî alanda hissetmiş ve bu alanı güçlendirmenin yollarını aramıştır. İlk modern okullar 18. yüzyılın ikinci yarısında Kara ve Deniz Askeri Mühendislik Okulları şeklinde açılmıştır. Bu iki okulun hem hocaları, hem öğrencileri hem binaları hem de müfredatları medreseden farklıdır. Okulların hocaları bu bilginin üretildiği yerden, Avrupa'dan getirilmişlerdir. Comte de Bonneval gibi Fransız generaller, Humbaracı Ahmet Paşa gibi yeni Osmanlı Paşaları haline gelerek yeni eğitmen tipinin ilk nüveleri olmuşlardı. Müfredat açısından bakıldığında 1770–1774 yılları arasında yazılmış olan ve balistiğe ilişkin bilgiler içeren *Hediyet'ül Muhtedi* adlı bir geometri kitabının ve yine matematik derslerinin balistik merkezli okutulduğunu görürüz.[18] Yani modern fizik, geometri ve matematik Osmanlı İmparatorluğu'na askerî okullar aracılığıyla girer.[19]

Bu dönüşümde dikkat edilmesi gereken güçlü olmak için dayanılması gereken sınıf ve bilginin kendisinin değişiyor olmasıdır. İbrahim Müteferrika ve Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi gibi devlete tavsiyede bulunan kimseler artık medresede yetişmiş olan ulema sınıfının içinden değil kalemiye sınıfının içinden çıkıyorlar.

18. yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu açısından önemli gelişmelerinden biri de matbaanın bu yüzyılda imparatorluk tarafından kullanılmaya başlamasıdır. Bu gelişmenin öncüsü de yine kalemiye sınıfına mensup, müteferrika lakaplı İbrahim Efendi'dir. İbrahim Müte



Medreselerin modernleşme sürecinde, eğitime biçilen yeni rol, devletin ideolojik beklentileri ve yeni ihtiyaçlar nedeniyle "demode" olarak kabul edilmesi, kendi dinamikleriyle dönüşme imkânlarını da bertaraf etmiştir. Darülfünun'dan üniversiteye geçiş de Osmanlı eğitim modernleşmesinin bir veçhesidir. Ancak kurumların isim ve sıfatlarının değişmesi, sosyal alışkanlıkların aynı anda değiştiği anlamına gelmemektedir.

ferrika, Avrupa'ya ilişkin doğrudan gözlemler yapar ve "yeni askeri örgütlenme biçimlerinin" (Nizam-ı Cedit) önererek, milletlerin güçlü olması için sahip olması gereken bilgi ve örgütlenmeye dair ilk bilgilerin serimlenmesi için bunları devlet matbaasında kitaplar basar. Bastığı kitaplar arasında kendisinin ekler yaparak zenginleştirdiği Kâtip Çelebi'nin *Cihannüma*'sı ve kendisi tarafından yazılan Avrupa'daki yeni harp tekniklerini ele alıp bunun Osmanlılar tarafından da tatbik edilmesi gerektiğini öneren *Usûlü'l Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* (Milletlerin Düzeni Hakkında Bilgelik Kaideleri) kitap vardır. Bu kitaplarda ordunun ve harp tekniklerinin modernleştirilmesi düşüncesi merkezî bir yet tutar.[20]

Müteferrika devlet yönetiminin coğrafya ilmine dayandırılması gerektiğini söyler. Böylece siyaset felsefesinden siyaset bilimine geçişe öncülük etmiş olur. Çünkü devlet yönetiminde ahlâki prensiplerin yerini ilmi prensiplere vermek istemiştir; burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki ondan önceki coğrafyacılar bu ilme bu şekilde bir siyasî misyon yüklememişlerdi.[21] Bir kavram olarak Nizam-ı Cedit'ten (Yeni Düzenden) ilk olarak Müteferrika anılan kitabında söz eder.[22]

Bu ilk askerî okullar dışında sivil bürokrasiyi oluşturmak amacıyla Mekteb i Mülkiye gibi meslek okulları da açılmaya başlanır. İmparatorluğa yeni düzen verme isteğiyle, eğitime yeni bir düzen verme isteği birbiriyle yakından ilgilidir.

II

Güçlenmek için savaş tekniklerinden yönetim tekniklerinin alınmasına doğru evrilen bu süreçte Osmanlı İmparatorluğu yöneticileri imparatorluğu merkezileştirmek ve daha etkin bir yönetim tesis etmek istemişlerdir. Bu gelişmenin birkaç temel nedeni bulunmaktadır. Bi-

rincisi uzun 19. yüzyıl boyunca savaş alanlarında yenilgiler alınmaya devam edilmiş ve salt askerî okulların açılmasının ve orduyu güçlendirmenin "güçlenmek" için yeterli olmadığı görülmüştür. Avrupa'yla artan ilişkiler Avrupa'nın gücünün sadece askerî alandaki düzenlemelerle sınırlı olmadığını göstermiş ve askerî alan dışında devlet yönetimine hâkim olan ilkelerin de bu güçte etkili olduğu sonucuna varılmıştır. Devletin merkezî olarak güçlendiği, vergi sistemini tekelleştirdiği ve hâkimiyeti altında olan coğrafyayı aracılar olmaksızın doğrudan yönettiği bir yönetim anlayışıdır bu. Elbette ki böylesi bir anlayış imparatorluğun idari anlamda yeniden düzenlenmesini gerektirmekteydi. Bunun bir parçası olarak yönetilenler ve yönetenler arasındaki ilişkinin de yeniden tanımlanması ve düzenlenmesi gerekecekti.

Bu merkezileştirme ve etkinleştirme merkezli yeniden düzenleme faaliyetleri uyarınca yönetim, nezaretler (bakanlıklar) şeklinde ve artık Osmanlı coğrafyası olarak adlandırılan coğrafyada vilayetler, kazalar, sancaklar ve köyler şeklinde yatay ve dikey anlamda hiyerarşik olarak örgütlendirildi. 1869 tarihli Maarif Nizamnamesi ve 1871 tarihli Vilayet Nizamnamesi bu alandaki düzenlemelere örnek olarak gösterilebilir.

Eğitim sisteminin bu değişimlerden nasıl etkilendiğine bakıldığında medreselerin yoğunluklu olarak eleştirildiği görülür. Medrese hem istenmeyen bazı fikir, düşünce ve tutumların üretildiği hem ihtiyaç duyulan bir takım fikir, düşünce ve tutumların da üretilemediği bir yerdir. Gerçi varlığı ya da yokluğu eleştiri konusu yapılan bu fikirler ve düşünceler sürekli bir değişim gösterse de temel ölçüt "çağın ihtiyaçları" olmuştur. Açıkça ifade edilmese de çağın ihtiyacıyla kastedilen iktidarın ihtiyacıydı. Örnek vermek gerekirse medrese önce çağın ihtiyaç duyduğu teknik bilgiyi üretememekle eleştirildi. Askerî mühendislik okulları açıldı ancak yenilgi alınmaya devam ettikçe bu defa da azınlık okullarının verdiğini düşündükleri milliyetçi duyguyu verememekle eleştirildiler.[23]

III

Medreselere ilişkin bu algı eğitim sistemi düzenlenip yeni bir mektep sistemi yaratılmaya çalışılırken, medreselere yeni eğitim yapılanması içinde yer verilmemesi sonucunu doğurmuştur.[24] Medrese başından beri modern örgütlenme şemasının dışında tutulmuştur. Bu durum yeni eğitim düzeninde medreseye yer olmadığının ya da bir yer verilecekse bile nasıl bir yer verilmesi gerektiği konusunda kafa karışıklığı yaşandığının bir göstergesidir. Başka bir açıdan bu durum medrese ile modern eğitim sistemin uyuşamayacağının kabulünün bir göstergesi olarak da okunabilir. Medreselere ne yapılacağı sorunu bundan sonra hep aktüalitesini koruyan bir konu olmuştur. Yeni eğitim sisteminde ve örgütlenmesinde yeri olmayan bu kurumlara ne yapılmalıydı?

Medreseler yeni eğitim örgütlenmesi içinde yer almazken farklı bir örgütlenme şeması içinde bir *düzene* kavuşturulmaya çalışıldılar. Tıpkı modern okulların örgütlenmesinde olduğu gibi düzenleme faaliyeti yatay ve dikey düzlemlerde gerçekleştiriliyordu. Modern okullar ibtidailer, rüştiyeler, idadiler ve Dar'ül Fünun şeklinde örgütlenirken 1869 tarihli Maarif Nizamnamesi'yle bu düzenleme imparatorluğun

bütün *vilayet*lerinde geçerli hale getirilecek, bütün vilayetlerdeki mektepler artık merkeze bağlı hale gelecekti. Aynı Nizamname'nin getirdiği bir yenilik de ilköğretimin imparatorluğun bütün tebaası için zorunlu hale getirilmesiydi. Benzer bir hiyerarşi imparatorluk için bir yenilik olan bu *ilk ve ortaöğretim* kurumlarının imparatorluğun farklı bölgelerine dağılımında da kendini gösterecekti. Köyler, kazalar, vilayetler şeklinde örgütlenen yerleşim yerlerine nüfus büyüklükleri de göz önüne alınarak modern okul dağılımı uygulanır; buna göre sıbyan mektepleri ve iptidailer köylerde, rüştiyeler kazalarda ve idadiler vilayetlerde açılacaktı. İmparatorluğa hâkim olan bu düzenleme anlayışı aynı dönemde benzer bir modernleşme hamlesi içinde olan Mısır'da aynı şekilde hayata geçirilmiş ve okullar bu şekilde örgütlendirilmiştir.[25]

Okulların bu şekilde dikey ve yatay hiyerarşik olarak örgütlenmesiyle birlikte yeni okullarla ilgili en fazla dikkat çeken şey, okulların sınıflar halinde ve iki sınıf arasındaki farkın da bir yıla tekabül edecek şekilde düzenlenmiş olmasıydı. Ders çizelgeleri de bu yapıya uygun bir şekilde belirlenip sabitlenmişti. Zamanın ve mekânın soyut bir şekilde bölümlenip sabitlenmesi modernlik ve modern iktidarın inşası açısından merkezî bir öneme sahiptir.

IV

Medreselerle ilgili olarak 1910 (Medaris-i İlmiye Nizamnamesi), 1914 (Islah-ı Medaris Nizamnamesi) ve 1917 (Dârü'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi ile Taşra Medreseleri Nizamnamesi) yıllarında üç düzenleme yapılır.[26] Bu düzenlemelere hâkim olan mantık yukarıdaki zaafların giderilmesi ve medreselerin bu şekilde ıslah edilmesiydi. Medreseler müfredatları, bina yapıları, sınıf sistemleri itibariyle modern okullara benzetilmeye çalışılırlar. 1910 yılındaki ilk düzenlemeyle ders müfredatı mekteplerin müfredatına yakınlaştırılmaya çalışıldı. Ders müfredatına fen derslerinin yanı sıra tarih ve coğrafya dersleri de konuldu. Dönemin aydın ve siyasetçilerine göre medrese eğitimi ve birçok noktada onun tesirinden kurtulamamış olan mektepler öğrencilere bir tarih duygusu ve bir yurt duygusu vermekten uzaktılar. Onlara göre Balkan savaşları esnasında Rumeli mekteplerde kaybedilmiştir.

V

Okutulan ders kitapları ve hocanın aldığı maaş üzerinden derecelendirilen medrese programı terk edilerek medreseler aynen modern mekteplerde olduğu gibi ilk, orta ve yüksek kısımlara ayrılacak şekilde düzenlendi. Medresenin en büyük sorunu olan bir öğrenimin bir aşamasının ne zaman biteceğinin belli olmaması sorunu da derecelendirilen her birim için sabit bir öğrenim süresi belirlenmesiyle giderildi. Ayrıca bütün medrese öğretimi de toplam on iki yılda bitirilmek zorundaydı. Bu süre öğrencinin yeteneğinden bağımsız olarak bütün öğrenciler için geçerliydi; ne daha erken ne daha geç bitirmek mümkün olacaktı. Ayrıca birebir öğrenime de son verilerek aynen modern mekteplerde olduğu gibi sınıf sistemi getirildi. Bu son değişiklik medrese binalarının da değiştirilmesi zorunluluğunu getiriyordu. Eski mimari ve mekân yapılanması yeni müfredat ve sınıf sistemi için uygun değildi. Eski medreselerin ve ders görülen camilerin tadil edilmesi önerilmişse de bu öneri camilerin ve medreselerin fiziki

mekânının yeni müfredata ve eğitim anlayışına uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Bu düzenlemelerle hem bütün öğrencilerin aynı anda aynı mekânda aynı hoca karşısında toplu olarak ders görecekleri sınıf tipi örgütlenmeye geçilmiş hem de ders ve sınıf geçme süreleri Giddens'ın deyimiyle zamanın soyutlanıp nesnelleştirilmesiyle[27] *sabit* hale getirilmiştir.[28] Bu düzenlemelerle medreselerin zamanı ve mekânı bilinebilir ve böylece kontrol edilebilir hale gelmiştir. Bunun yanı sıra sınıf sistemine geçilmesi de düzensizliğe bir nizam getirecek ve bütün öğrencilere aynı terbiyenin verilmesinde etkin bir rol oynayacaktı. Tek tip giyinen, zil çaldığı zaman aynı anda dışarı çıkıp aynı anda içeri girecek olan çocuklarda dışsal bir yönlendiriciye gerek duymaksızın bir iç disiplin duygusu gelişecek ve iktidar kendini bu içselleştirilmiş ve sürekli kılınmış disiplin mekanizması içerisinde yeniden üretebilecekti.[29]

1914 yılındaki düzenlemeyle İstanbul'daki bütün medreseler Dârü'l Hilafet'ül Aliyye Medresesi adı ile birleştirilmiş tek medrese olarak kabul edilerek orta ve yüksek kısımlara ayrılmıştır.[30] 1917 yılındaki kanun ve nizamname ile medreselerin idaresi konusunda bir yenilik yapılarak ülkede yeni medreseler açma hakkının ve bütün medreselerin idaresinin tamamen Meşihat'a ait olduğu hükmü getirilmiş ve böylece medreselerde idari yönden birliğin sağlanması hususunda önemli bir adım atılmıştır.[31]

VI

Bu dönemin tartışmalarına baktığımızda eğitimden çok şey beklendiği görülür. Aslında burada da güçlü olmanın nasıl başarılacağına dair öykünülen modellerin ve izlenecek yolların değişiminin de payı olmuştur. İktidarın niteliğinin ve zihinlerin değişimine, karakterin ve ruhun değişimi de bir hedef olarak eklenmiştir.

Bazıları maarif müdürlüğü de yapmış olan dönemin aydınları ve siyasetçileri tarafından eğitim felsefesi üzerine yapılan tartışmalar da mekteplerdeki ve medresedeki eğitimin gençlere bir ruh ve bir ülkü vermekten uzak olduğu söylenir. Milleti ortak bir ruh ve amaç etrafında toplamak ve birleştirmek gerekir. Bu ortak ruh ve amaç eğitim vasıtasıyla yaratılacaktır. Bu konuda eğitime o kadar öncü ve merkezî bir rol verilir ve öyle ki birer ütopik ülke olan Ziya Gökalp'in Kızıl Elma'sı[32] ve Halide Edip'in Yeni Turan'ı[33] eğitim aracılığıyla yaratılan ülkelerdir. Bu ruhta, ülküde, amaçta birlik ve bir olma asrın terbiyesinin ve çağdaşlığın bir gereği ve ölçüsüdür.[34]

Öyleyse eğitim sistemi ve mektepler bu ortak ruhu yaratacak şekilde örgütlenmeliydi. Tanzimat eğitimi kozmopolitti, Abdülhamit dine gereğinden fazla vurgu yapmış ve yer vermişti; dolayısıyla bu ortak ruh ortaya çıkmamıştı. Hem millet hem de devlet zayıf kalmıştı. Almanlar iyi bir örnek olarak ortada durmaktaydı. Okulları aracılığıyla güçlü bir millet yaratmışlar ve hiçbir Avrupa devletinin karşısında duramadığı güçlü bir devlet ortaya çıkarmışlardı. Bizim eğitim sistemimiz bir millet yaratmayı da amaç edinmemiştir kendine.

Bu anlamda medreseler *tevekkül ve kanaat* öğretmektedirler. Hırslı ve girişken bireyler üretmemektedirler. Medrese müfredatı gençlerin ve milletin işine yaramayan birçok *faydasız* bilgi ile doludur.[35] Faydasız bilgilerle dolu olması-

nın yanı sıra dil karmaşıklığı ortak bir ruh oluşturulamamasının ve medreseden verim alınamamasının bir başka nedenidir. Bunun dışında medreseler harabe yapılarıyla da gençlere bir azamet duygusu vermekten yoksundurlar.

CUMHURİYET DÖNEMİ

Cumhuriyet dönemi modernleşme süreci Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüzyıllık modernleşme sürecinin hâlâ devam etmekte olan son halkası olarak görülebilir. Cumhuriyet dönemiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu döneminde askerî alanda başlatılmış olan modernleşme hareketi, hayatın spordan estetik algı ve tutumlarına kadar her alanına yayılmıştır. Devletten topluma ve oradan bireyin seciye ve karakterine kadar genişleyecek ve derinleşecek şekilde her alan iktidarın düzenleme yapacağı alanlar haline gelmiştir. Modern iktidar gündelik hayatın kendisini de düzenlemeyi programına aldıkça, bu yeni düzenlemenin temel ajanlarından biri olan modern okullar ve onları var eden iktidar biçimleri İslâm dünyasında özellikle gündelik sosyal hayatın kendisini dinî kurallara uygun olarak düzenlemek üzere ortaya çıkan medreselerle ve bunların içinde şekillendiği yaşam formu ve iktidar algısıyla çatışma içine girmiştir.

Bu anlamda Cumhuriyet döneminde, daha ilk yıllarda yapılan reformlarla medrese eğitimine resmen son verilmiştir. Medrese eğitimine resmen son veren 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat adlı kanun ve ondan sonra gelen diğer devrim kanunlarının temel gerekçesi ilgili oldukları alanlarda "birliği" sağlamak olmuştur: Eğitimde birlik, hukukta birlik, kılık kıyafette birlik ve giderek ülküde birlik, hissiyatta birlik. Bu birlik de modern temeller üzerinde yükselecektir.

Modern eğitim Cumhuriyet Türkiyesi'nde bu birliğin ortaya çıkarılmasını sağlayacak temel kurumlardan biri olarak hatta belki de en temel kurum olarak düşünüldü. "Öğretmenler, yeni nesil sizin eseriniz olacaktır" sözü okulun bu "yaratma ve şekillendirme" işlevini örneklendirmektedir. Yine "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sözü de bu yaratma ve şekillendirmenin hangi temeller üzerinde gerçekleştirileceğine ışık tutmaktadır.

1926 senesinde Millî Talim ve Terbiye Heyeti teşekkül edilmiş ve ilkokul programlarında yeni terbiye esaslarının icap ettirdiği toplu tedris metodu tatbik edilmiş, ilk üç sınıftaki dersler *hayat bilgisi* adı altındaki üniteler etrafında toplanmıştır.[36] Buna göre yeni terbiye ilkeleri modern ilkelerdir ve okul bu yeni ilkelerle *verimli* bir sosyal ve ulusal müessese haline gelecektir.[37]

Cumhuriyet Halk Partisi Ulusal Eğitim Programı'nda "talebenin her türlü hurafelerden ve batıl itikatlardan uzak tutulduğu ve bütün derslerin yurttaşa maddi hayatta başarı elde ettiren bir cihaz haline getirecek surette ayarlandığı" belirtilir.[38]

Cumhuriyet modernleşmesinin reformlarının nasıl savunulduğuna ve vaaz edildiğine bakıldığında laikliğin ilerleme, iktisaden kalkınma ve medeni milletlerin seviyesini yakalama şeklinde olduğu görülür.[39] Cumhuriyet döneminde eğitim yeni nesli bu ilkeleri benimseyecek şekilde yekvücut bir şekilde yetiştirecekti.

Harf, kılık kıyafet ve zaman ölçümleri alanında yapılan reformlar da bu bağlamda eğitim alanında yapılan reformlarla birlikte düşünülmelidirler.

Kılık kıyafetin insanların dünya görüşleri, inançları, ulusal ve sınıfsal kökenleriyle yakından ilgisi vardır ve bunlar ölçüsünde farklılaşmalar göstermektedirler.

Hakeza zaman algısının ve zamanın düzenlenmesinin de insanların ve toplumların inanç yapıları, evren tasavvurları ve toplumsal ve iktisadi örgütlenme modelleriyle yakından ilgisi vardır.[40] Talal Asad gibi modernleşmenin ve sekülerleşmenin antropolojisini yapmaya çalışan düşünürler homojen bir zaman tasavvurunun kapitalist sistemin inşasıyla yakından ilişkili olduğunu söylerler; bu anlamda zaman algısının değişmesi aslında iktisadi sistemle ve bununla ilgili iktidar sistemleriyle ilişkilidir.[41] Bu anlamda hem kılık kıyafet alanındaki hem de takvim ve zaman dilimi konusundaki reformlar modernleşmeye yüklenen bu birlik ve ilerleme nosyonu çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Brinckley, Messick gibi antropologların kendi etnografik çalışmalarında ortaya koymuş oldukları gibi bir metnin alfabesinin, sayfa düzeninin, yazım biçiminin bile o toplumun inanç biçimi ve o toplumda var olan iktidar örgütlenmesiyle yakından ilişkisi vardır.[42] 16. yüzyıldan itibaren Yemen Medreselerinde iktidar yapısının modernleşmesine ve merkezileşmesine paralel olarak medrese metinlerinin nasıl dönüştüğünü irdeleyen Messick 16. yüzyılda şerhli ve haşiyeli spiral formların kullanıldığı medrese metinlerinden giderek şerhlerden ve haşiyelerden arındırılmış ve düz formların kullanıldığı metinlere bir geçiş olduğunu tespit eder. Messick bunu iki şekilde yorumlar: Birincisi metnin fizikî örgütlenmesiyle merkezi iktidarın fizikî örgütlenmesi anlamında doğrudan bir ilişki vardır. Metindeki helezonik, spiral form giderek düzleşmekte ve ana metin, metne ekli yan metinler olan şerhlerden ve haşiyelerden arındırılmaktadır. Böylece metin fizikî açıdan daha kolay *takip ve nüfuz edilebilir* olmaktadır. Modern iktidarın fizikî örgütlenme mantığının da böyle olduğunu söyler Brinckley Messick. İkinci olaraksa Messick'e göre metnin fizikî yönden düzenlenmesiyle anlamsal yönden düzenlenmesi arasında bir ilişki vardır. Fizikî açıdan düzleştirilen ve şerh ve haşiyelerden arındırılarak tekleştirilen metnin anlamsal açıdan da düzleştirilmesi ve tekleştirilmesi hedeflenmektedir. Bu anlamda modern iktidarın anlam ve yorum üzerinde de bir denetim kurmayı bu nedenle de onu olabildiğince düz ve tek biçimli olarak örgütlemeyi hedeflediğini söyler. Bu anlamda modern iktidarın anlamsal çokluğa da tahammülü yoktur. İktidarın denetimi dışına kaçabilecek her şey iktidar için bir risk ve tehdit anlamına gelmektedir.

Elbette ki bunlar sadece açıklama çerçeveleridirler; ancak Türkiye'de alfabe, yazı, medrese metinleri ve modern metinler üzerine yapılan tartışmalara bir katkı sunabilirler. Dikkatimizi yazı-kültür, yazı-inanç biçimi, yazı ve toplumsal-siyasal örgütlenme arasındaki ilişkiye çekerek "eski metinleri" anlatmak için kullanılan "kargacık-kurgucuk" "karman-çorman" tarzındaki ifadelerden daha açıklayıcı kavramlar bulmamıza katkı sunabilirler.

SONUÇ

Bu yazıda Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi sürecinde bilgi-iktidar ilişkisinin dönüşümüne medreseden modern mektebe giden yol izlenerek ba-

kılmaya çalışıldı. Eğitim sisteminin ve anlayışının dönüşümünün modernleşme sürecinin temel dinamiklerinden biri olduğu ve bu dönüşümün bilime, bilmeye, insana, doğaya, iyiye-kötüye, faydalı-faydasız olana, iyi yaşamın ne olduğuna dair temel değerler ve tutumlardaki değişimlerle ilgili olduğu gösterilmeye çalışıldı. Ayrıca söz konusu kavramlarla ilgili değer ve tutumların tüm bu değerleri olumsal kılan yaşam biçimlerinin değişimiyle ilgili olduğu gösterilmeye çalışıldı.

Bununla yakından bağlantılı olarak eğitim modernleşmesi sürecinde en fazla tartışma konusu olan bilim, pozitif bilim, doğa bilimi gibi genelde nesnel olduğu kabul edilen kavramların tarihsel olarak inşa edilmiş değer yüklü kavramlar olduğu ve belli bir iktidar ilişkisi içinde yaşam buldukları gösterilmeye çalışıldı.

Medreseden mektebe eğitim sisteminin modernleşmesini düz çizgisel bir tarih anlayışı içinde az gelişmiş olandan gelişmiş olana, basitten karmaşığa doğru tarihin mukadder yürüyüşünün bir sonucu şeklinde ele alan yaklaşımlar hem bu sürecin ideolojik karakterini ve sürece içkin şiddet pratiklerini hem de bunun karşısında gösterilen direnci çoğu zaman göz ardı etmekte, ele aldıkları zamanı da doğru bir bağlamda değerlendirememekte ve bunu nesnel bir süreç olan ilerlemeye karşı bir duruş şeklinde sunmaktadır.

Bu yazı modernleşme sürecinde meydana gelen değişimlerin ve buna karşı gösterilen direncin "iyinin ve kötünün ötesinde" kavramlarla değerlendirilmesi gerektiğini düşünen literatüre küçük bir katkı yapmayı amaçlamıştır. Modernleşme sürecini salt iktidar aygıtının refekslerine ve dönüşümüne odaklanarak açıklamaya çalışan yaklaşımlar yerine gündelik hayattan, evren tasavvuruna ve ahlâki tutumlara kadar iktidarın işlediği alanlarda nasıl bir dönüşüm yarattığına bakmak Türkiye modernleşme literatürüne daha ciddi katkılar sunacaktır. Ama bunun için bakışımızı modernleşme sürecinin başlangıcından beri çevrili olan ki bunun modernleşme süreci öncesinden kalan kültürel bir bakiyesi de vardır– iktidar aygıtından ve onun ihtiyaç ve gerekliliklerinden öteye çevirmeliyiz. Dostoyevski'nin ve Namık Kemal'in aynı dönemde Londra'ya ilişkin olarak bu kadar farklı yorumlar yapmaları ancak bu yaklaşım ve ilişkilenme farkıyla açıklanabilir.

Türkiye entelektüelleri arasında medrese çok popüler bir konu değildir ve genelde bugünle ilgisi olmayacak bir şekilde geçmişe ait bir konu ve kurum olarak kabul edilir; bu nedenle çalışıldığında da genellikle tarihçiler tarafından çalışılır. Ancak medreselerin ortadan kaldırılma biçimi ve buna eşlik eden söylem politikaları aracılığıyla bu ortadan kaldırmanın meşrulaştırım mekanizmaları bugün hâlâ zihniyet dünyamızı şekillendirmektedir. Bu nedenle medreseden okula kat edilen yolda eğitim ve modernleşme konusu bugüne ait bir konudur.

Ancak modernleşmenin salt bir maddi ilerleme, zenginleşme, güçlenme olarak telakki edilmesi bizzat modernleşme sürecinin kendi içsel çok boyutlu ve çelişkili karakterinin görülmesini engellemiştir. Bu ise bizde eleştirel düşünce geleneğini dumura uğratan başlıca amillerden biri olmuştur.

İkinci olarak bu maddi ilerlemeyi mümkün kılacak mekteplerde yetişen yeni kuşağın tarih algısı da mekanik bir modernizm yönünde şekillenmiş ve ta

rihin ve yaşamın bu mekanik kavranışı siyaset algımıza kadar sirayet etmiştir. Bugün toplum mühendisliği ve ilerleme ülküsü soldan sağa birbirinden farklı siyasî anlayışların ortak keseni haline gelmiştir.

Walter Benjamin'in kullandığı anlamda medreselerin "yıkıntılarını" (ruin) takip ederek modernliğin "inşa" sürecine bakmak düşünce dünyamızın kimi sancılarını, çelişkilerini ve yoksunluklarını anlamak açısından oldukça faydalı olacaktır. Her şeyden önce hem zihinsel kategorilerimizi "verimli-verimsiz", "kârlı-kârsız", "ileri-geri" gibi kavramsal çiftlerin cenderesinden kurtaracak hem de tarihe mekanik bir ilerleme anlayışı çerçevesinden bakmamızı engelleyerek daha eleştirel ve güç merkezli olmayan düşünce geleneklerinin ve tarih anlayışının gelişmesine katkı sunacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Şerif Mardin'in çalışmaları ve konu üzerine doğrudan bir çalışma olan İlhan Tekeli ve Selim İlkin'nin *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü* (2004) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, adlı çalışmaları bu konuda istisna teşkil eder. Yurt dışında yapılmış olan iki doktora tezi de bu yönlü çalışmalara bir örnek olarak gösterilebilir. Bunlardan Birincisi Selçuk Akşin Somel'in *The Modernization of Public Education in the Otoman Empire 1839-1908 Islamization, Authority and Discipline* adlı çalışması diğeri de Benjamin Fortna'nın *Mekteb-i Hümayûn Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim* adlı çalışmalarıdır.

Aslında Avrupa'da konuyla ilgili ciddi bir literatür bulunmaktadır; Peter Burke'un *Bilgi'nin Toplumsal Tarihi* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları) isimli çalışması konuyla ilgili genel literatürü ve temel tartışmaları irdeleyen iyi bir giriş kitabı niteliğindedir.

2 Türkiye'de bu görüşün tipik savunucularından biri olarak Ahmet Yaşar Ocak gösterilebilir Bkz. Ahmet Yaşar Ocak (2000) "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce" *Türkler Ansiklopedisi,* cilt 7, s. 429-38.

3 Bu konuda da hayli kabarık bir literatür bulunmaktadır. Osmanlı medreseleri ile ilgili olarak merhum Cevat İzgi'nin *Osmanlı Medreselerinde İlim-Riyazî ve Tabii İlimler* başlıklı iki ciltlik çalışması; Yaşar Sarıkaya'nın 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda medreseler ve modernleşme konusunu ele alan *Medreseler ve Modernleşme* başlıklı çalışması; Prof. Mehmet Bayraktar'ın *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* adlı kitabı; İslâm dünyasında pozitif bilimlerin yeriyle ilgili çalışma yapan Rüşdi Raşid'in *İslâm Bilim Tarihi* adlı çalışması ve Fuat Sezgin'in *İslâm'da Bilim ve Teknik* başlıklı beş ciltlik çalışması bu alanda örnek olarak gösterilebilirler.

4 George Makdisi (2004) *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı* İstanbul: Gelenek Yayınları, s. 72.

5 Makdisi a.g.e., s. 49-71. Makdisi İslâm dünyasında medreseden önce ortaya çıkan farklı eğitim kurumlarını inceler ve tanıtır.

6 Ahmet Yaşar Ocak (1998) *Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları; s. 109-110.

7 Makdisi a.g.e., 47-48. Makdisi medresenin çıkışını özellikle fıkıh ilmiyle ilişkilendirir ki bu yazıda da bu görüş benimsenmiştir.

8 R. Stephen Humpreys (2004) *İslâm Tarih Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması* İstanbul: Litera Yayıncılık, s. 233.

9 Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler...* s. 116-117.

10 İslâm eğitim tarihçilerinden Abdulfettah Ebu Ğudde'nin *Sahifetü Min Sebr'il Ulemaî 'Ala Şedid-i İlmî ve't Tahsilî* [Ulemanın İlim ve Tahsil Yolunda Sabrından Bir Sayfa] adlı çalışması bu konuda bir örnek olarak gösterilebilir.

11 Houari Touati (2004) *Ortaçağda İslâm ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Antropolojisi* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

12 Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler...*

13 Bu konudaki temel kaynaklardan birisi bir 16. yüzyıl bürokratı ve döneme ilişkin gözlemlerini yazılı hale de getirmiş olan tarihçi Mustafa Âlî üzerine çalışmış olan Cornell Fleischer'in *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları adlı çalışmasıdır. Yine Fahri Unan'ın *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları adlı çalışması oldukça önemli bilgiler içermektedir. Unan Fatih Külliyesi'nde ders vermiş müderrislere ilişkin olarak hazırladığı tabloda 300 yıl boyunca medreseden 1200'e yakın hoca gelip geçtiğini ve bunlardan çok azının bir yıldan fazla süre ders verdiğini söyler. Fatih medresesine bürokraside yükselmek için bir sıçrama tahtası gözüyle bakıldığını ve bu nedenle İslâm dünyasının belki de en büyük ve imkânları en geniş medresesi olmasına rağmen ciddi bir ilmi geleneği oluşmadığını söyler; s. 236-238.

14 F. Sabri Ülgener (1991) *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* İstanbul: DER Yayınları, s. 77-79. Kara, Mustafa (1990) *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* İstanbul: Dergah Yayınları.

15 A. Reza Arasteh (2000) *Mevlana Celaleddin Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi: Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş* Ankara: Kitabiyat; s. 18-19.

16 Halil İnalcık (1973) *The Ottoman Empire The Classical Age 1300 1600*, Newyork: Praeger Publishers, s. 42.

17 Bayram Akyavaş (1993) *Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi* Ankara: TKAE Yayınları. Çalışmanın ileriki bölümlerinde Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Paris'i nasıl betimlediğine, nelerden etkilendiğine ve İstanbul ve Paris'i hangi kıstaslar üzerinden karşılaştırdığına bakarak o döneme ait modernlik algısı gösterilecektir ancak şu kadarını söylemek gerekir ki elçiyi en fazla etkileyen şey Paris'te olup İstanbul'da olmayan o muazzam *düzen*dir.

18 Remzi Demir (2007) *Philosophia Ottomanica Cilt 2*, Ankara: Lotus Yayınları, s. 151.

19 Yeni Avrupa imgesi savaş meydanlarında şekillenmeye başlar. Cumhuriyet'in ilk millî eğitim bakanlarından olan Hamdullah Suphi Tanrıöver "Bize Garp fikirleri topların, tüfeklerin namlusundan geçerek girmiştir. Biz Garb'ın, rüchanını bizi mağlup eden muharebelerin cebri altında öğrendik" demiştir (Aktaran Hasan Ünder *Skolastik Eğitim ve Türkiye'de Skolastik Tarz* Ankara: Epos Yayınları). Bu değerlendirme Türkiye'de "garb"ın ilk olarak nasıl algılandığına dair bir fikir vermektedir.

20 Adil Şen (1995) *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

21 Demir, *Ottomanica*, s. 174-175.

22 Modern mekteplerde yetişmiş olan modern Osmanlı entelektüelleri için de modernleşmek devletin güçlendirilmesi, iktisaden zenginleşme olarak anlaşılmış ve bu bağlamda değerlendirilmiştir. Namık Kemal'in Londra'ya dair gözlemleri bu anlamda manidardır. Namık Kemal'in bin bir gece masallarında bile olmayan bir bolluk, zenginlik, çalışma ve düzen şehri olarak takdim ederken Dostoyevski aynı dönemde aynı Londra'yı ışıltılı burjuva düzenin gizlediği bir düzensizlik olarak görür. Zehirlenmiş Thames Nehri'nden, kömür kokusuyla ağırlaşmış havadan ve bu kentin yarı aç yarı çıplak halkından söz eder. Yine Namık Kemal'in aşık olduğu hürriyet ve eşitlik fikirlerini de Dostoyevski Londra'da görmez ve insanın ancak parası olduğunda her istediğini yapabildiğini, parası olmayan insanın ise her istenilenin kendisine yapıldığı insan olduğunu söyler ve maddi temeli olmaksızın yasalar önünde eşitlik yüz karası bir iştir der. Aktaran İbrahim Şirin (2006) *Osmanlı İmgeleminde Avrupa* Ankara: Lotus Yayınları, s. 318, 330.

23 Mustafa Ergün *II. Meşrutiyet Devri Eğitim Hareketleri* İstanbul: Ocak Yayınları, s. 80-100.

24 Zeki Salih Zengin, (2002) *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* Ankara: Akçağ Yayınları; s. 29.

25 Timothy Mitcheil, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* İstanbul: İletişim Yayınları; s. 144.

26 Zengin a.g.e., s. 90 97.

27 Anthony Giddens (1998), *Modernliğin Sonuçları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 25.

28 *A.g.e.*, 97. Sınıf tipi öğütlenme ile ders ve sınıf geçme sürelerinin bu şekilde soyutlanıp nesnelleştirilmesi pedagojik anlamda ciddi bir fark yaratmaktadır.

29 Mitcheil, *a.g.e.*, 132-139.

30 Zengin, *a.g.e.*, 94.

31 *A.g.e.*, 97.

32 Ergün. *A.g.e.*, 136-140.

33 *A.g.e.*, 150-154.

34 Füsun Üstel (2005), *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul: İletişim Yayınları. Üstel özellikle kitabın ikinci bölümünde bu terbiyeyi uzun uzun anlatır.

35 Ergün. *A.g.e.*, 102.

36 Osman Ergin (1943), *Türkiye Maarif Tarihi Cilt 5: Cumhuriyet ve mektepler Devri* İstanbul: Osmanbey Matbaası; s. 1483.

37 Cumhuriyet Halk Partisi Programı'ndan aktarar Osman Ergin, a.g.e., s. 1483.

38 *A.g.e.*, s. 1484.

39 Taha Parla (1995), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 31, 45.

40 İslâm dünyasında zamanın ve mekânın kutsal olarak kavranmasına dair örnek bir çalışma için bkz. Annemaria Schimmel (2002) *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri* İstanbul: Kabalcı Yayınevi; özellikle "Kutsal Mekân ve Kutsal Zaman" başlıklı ikinci bölüm.

41 Talal Asad (2007), *Sekülerin Biçimleri* İstanbul: Metis Yayınları, s. 16.

42 Brinckley Messick (1993), *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society.* Berkeley: University of California Press; s. 3-4.

İslâmi Hayat Tarzının Yeniden Keşfi

CİHAN AKTAŞ

Hayat tarzı ifadesi, en geniş anlamıyla kişinin karakterini, doğuştan mizacını veya tabiatını ve aynı zamanda ikinci tabiatı haline gelen davranış alışkanlıklarını gösterir. İslâm, hayatın her alanıyla ilgili bir din olarak Müslümanların hayat tarzını biçimlendiren bir dindir. Dinî yorumlar arasındaki farklılıklar nedeniyle, İslâmî hayat tarzı tarih boyunca geniş, seçenekler sunan bir açılıma sahip olabilmiştir. Kimi Kuran yorumcuları "din"in başta gelen açıklamalarından birinin "davranış" veya "hareket şekli" (yahut tarzı) olduğunu belirtirler. Muhammed Esed, Hazret-i Ayşe'nin Hazret-i Peygamber hakkında konuşurken, onun hayat tarzının Kuran olduğunu vurguladığını bildiren hadisleri hatırlatıyor.[1]

Hayat tarzı farklılıkları ve bu bağlamda tehditlere ilişkin tanımlama veya varsayımlar, Türkiye'de laik-dinci tartışmalarının içeriğinde her zaman ağırlıklı bir yere sahip olmuştur. Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte "çağdaş" bir hayat tarzı da kurulmak istenirken, muaşeret alanında olduğu gibi maneviyat alanında da boşluklar meydana gelmiştir. Misyoner bir topluluğun model olarak benimsediği ve yaymaya çalıştığı hayat tarzı, sahip olduğu idealizmle birlikte sınırlı bir kitle tarafından benimsenmiş, yaygın olarak ise en yüzeysel ve kolay, hatta sloganik mahiyetiyle kitlelerin ilgisini çekebilmiştir.

Bir tarafta da dindar halkın sahip olduğu hayat tarzına yönelik bir horgörünün, karikatürleştirme tutumunun dindar kesimlerde bir tepki birikimine yol açtığı söylenebilir. Modern (çağdaş) hayat sanki halkevi Cumhuriyet balolarından, çiftlerin dans öğrenme becerilerini sergilediği balolardan ibaretti ve öyle anlaşılmalıydı.

Büyük, hırpalayıcı bir genellemedir, kitlesel dönüşüm veya değişim için söz konusu edilen ve geride bırakılmak istenen hayatın ve iktidarın paradigması sayıldığı içindir ki din sanki bütün boyutlarıyla, yeni medeniyete mesafeli duran kara kalabalıklara terk edilmiştir.

Şu da var ki şehirliler de hayatın cenaze törenleri dışında kalan alanlarında dinin cevaplarına ve açıklamalarına ihtiyaç duyarlar. Dinsel hayatın ve dinî düşüncenin durağanlaştığı ya da donuklaştığı dönemlerde, İslâm'ın bulunulan mekân ve zamanda yaşanabilirliğiyle ilgili imkân ve açılımlar, farklı nitelikte "İslâmcı" akım ve dalgaların teklif, eleştiri ve yorumlarıyla temayüz ederler. Modernleşme yönündeki baskılar ve Müslümanların hiç de kendilerini hazır hissetmedikleri bir sırada modernizmle yüzleşmeye zorunlu kalmaları, bu dalga veya akımları tetikleyen nedenler

olarak gösterilebilir. Her halükârda İslâmcılık salt siyasal alanla, dinsel bir iktidar kurma amacıyla kendini sınırlayan bir akım değildir. İslâmcılık bir taraftan Allah'a imanı tazeleyen ve bununla bağlı bir adalet talebini yineleyen, aynı zamanda sömürü ve zulme dayalı maddeci bir medeniyetin dayattığı bir dünya ve hayat görüşünden farklı, insanoğlunun kardeşliğini, tabiata saygılı bir hayat tarzının imkânlarını, emeğiyle yaşamanın değerini hatırlatan bir çaba olarak da görülebilir.

Bu yazıda kökeni Cemaleddin Afgani ve Namık Kemal'e dayanan bir modernleşme projesi olan İslâmcılık değil, 1970'ten itibaren Türkiye'de etkili olmaya başlayan yeni-İslâmcı dalga üzerinde durulacaktır. 20. yüzyılın son çeyreğinde yeni bir İslâmcılık dalgası, İslâm'la entelektüel bir uğraşı olarak ilgilenen bir elit zümreyle sınırlı kalmayarak, bu dine kendini bağlı hisseden herkesi bir tarafından yakalamıştır. İslâmcılık burada, dinî kaynaklardan hareketle bir taraftan dinsel anlayış ve yaşantıları, diğer taraftan da modern hayat tarzlarını sorgulayarak yol alan güçlü tarihsel bir dalgadır. Evrenselciliğe dönük vurgusu, yeni-İslâmcı akımın 20. yüzyılın başlarındaki İslâmcılıkla arasındaki önemli farklardan biridir.

İslâmcılık, içinde bulunulan zamanın talepleri ya da gerekleri konusunda bir sorumluluk üstlenme kaygısıyla ilişkili bir akımdır da. Çağdaşlaşmak ya da modernleşmek adına dayatılan görgü kurallarındaki Batı öykünmeciliği kamusal alandaki ilişkileri zorlarken, ilmihâl bilgilerindeki eksiklikler de hayattan eksilme gibi bir problemi gündeme getiriyordu. İslâmcılığın siyasal-kamusal alanlardan dışlanırken, özel hayatın kabukları içine sığabilsin diye yamultulmaya çalışılan İslâmiyet'i bütün boyutlarıyla hayatın içine geri getirmek için çırpınan bir dalga olduğu söylenebilir.

Bir taraftan da modernleşme konusunda şoklara maruz kalmış bir toplumun depresyondan çıkma yoluydu İslâmcılık. Hızlı bir yüzeye çıkma, nefes alma çabasıdır da diyebiliriz, İslâmcılığın bu çıkışına. Dolayısıyla da arazlı, kanamalı bir çıkıştır bu aynı zamanda...

Mevcut dinî algılardan ve hayat tarzlarından bir memnuniyetsizliğin bulunmadığı dinî örgütlenmeler, İslâmcılık içinde değerlendirilmeyebilir. Bütün olarak 60'lardan itibaren yükselmeye başlayan yeni-İslâmcı dalga, kendinden önceki İslâmî akımlardan öncelikle İslâm'ın uhrevîliği kadar dünyevî bir din olduğuna vurguda bulunmasıyla da ayrılmaktadır. Bu yoruma göre İslâmcılık varoluşsal bütün cevap arayışları yanında, Tevhidî dinlerin en sonuncusu ve mükemmeli olan İslâmiyet'in her şeyden önce siyasal bir hareket olarak zuhur ettiği ve yayıldığına dair bir hatırlamadır. Siyaseti aristokratik değil de demokratik bir yöntemle bütün bir halk kitlesine mal etme girişimi, bu yeni dalganın ayırıcı vasıflarından biridir. İslâmcılık ayrıca sisli geçmişe ve örtük kaynaklara yönelik derin bir merakla başlayan bir öğrenme sürecidir. Bu hareketin bir diğer özelliği, belirleyici olma iddiası, başka bir özelliği ise tarihsel birikimler konusunda bazen kuşkucu, bazen ihtiyatlı bir merakla, kaynaklara dönmeyi önemsemesidir. Bunlar genel çizgilerdir. Ne de olsa İslâmcılık hiçbir zaman yekpare, başından sonuna aynı biçimi taşıyan bir hareket olmamıştır. Bu bağlamda Ümit Aktaş'ın altını çizdiği gibi "... Doğucu olduğu kadar Batıcı, seçkinci olduğu kadar halkçı, muhafazakâr olduğu kadar devrimci, demokratik olduğu kadar otoriter ve ataerkil olduğu kadar feminist, İslâmî anlayışlardan da söz edilebilir. Yüklendikleri araçsal mahiyete göre dinsel eğilimler başlangıçlarındaki birlikçi formu yitirebilir ve aykırı sosyo-politik temellerin birer parametresine dönüşebilirler ne de olsa."[2]

İslâmcılığın 70'li yıllardan itibaren yeniden gündeme gelişi, İslâmiyet'i hayata iliş-



Nurcu hareket üzerinde de sürekli olarak "gericiliğe" karşı yürütülen baskı sözkonusuydu. Dinin modern hayatın gerekleri karşısında, daha muhafazakâr ve dinsel referanslarla, dünyanın karşısında yerini aldığı bu dönemde, adeta din ve dinsellik içeren her türlü söz ve girişimin suçlu muamelesi görmesi, devlet muhafazakârlığının bir başka veçhesiydi.

kın önemli iddialardan yoksun, sadece ahiretle ilgilenen ve Batı modernizmi karşısında dünyevi iddialar açısından geriye çekilmiş bir din olarak kabullenemeyen ve fakat Müslümanların dünyevi plandaki eksiklikleri ve yetersizlikleri üzerine de sorular soran bilinçlerle ilişkiliydi. İslâmcı profil, "dini" olarak nitelendirilen mevcut kurum ve cemaatlerin tanımladığı ve temsil ettiği dindarlığın dışında bir yönelimi temsil ediyordu. Türkiye özelinde bir değerlendirme yapacak olursak, İslâmcılığın bir Müslümanı ayırt eden bir sıfat olarak kullanılmaya başlandığı yıllarda Müslümanların siyasal eğilimlerini nitelemek için sağcı, muhafazakâr, Erbakancı hatta "nurcu" gibi sıfatların zaten yaygın olarak kullanıldığını hatırlamalıyız. Bu açıdan açıktır ki "İslâmcı", Müslümanların tarihinin özel bir döneminde, özel bir İslâmî anlayışı açıklayan kullanışlı bir sıfat olmuştur.

Türkiye özelinde İslâmcılık aynı zamanda "sağcı" tanımlara bir mesafe koyma kaygısıyla da şekillenmiştir. Bu anlamda "mustazafların," yani zayıfların, ezilenlerin, toplumun dışladığı düşkünlerin yanında olmak, "onları kurtarmak" da bir amaç olarak görünür. İslâmcılar, sağcı bir paradigmayla anlaşılan İslâmiyet'i hiyerarşik ilişki biçimlerine eleştirel yaklaşan, sosyal adaleti ve düşünce özgürlüğünü önemseyen bir açıdan kavramaya çalışmışlardır. Böyle bir din anlayışının en fazla tartışılan özelliklerinden biri Müslümanlığı sağcılığın ve padişahcılığın yanına yerleştiren geleneksel siyasal bakış açısına dönük sorgulamaysa, bir diğeri Batı medeniyetini, onu tanıyarak, ondan yararlanarak aşma çabasıdır. Batı eleştirisi ise daha çok tikel ve tarihsel bir sorundur. İslâmcılık, romantik "Doğu" vurgusuna karşılık, İslâmiyet'in yerel, kültürel ve tarihsel bir din olarak anlaşılmasına karşı her zaman sorgulayan bir yaklaşım içinde olmuştur.

İslâmcıların bazen "kafa karışıklığı" olarak görünen fikirlerindeki karışıklıkları ve dalgalanmaları bu açıdan da değer-

lendirmek gerekebilir. İslâmcılığı oluşturan sorular ya da sorgulamalar, modern eğitimden geçmiş, modern bir hayat tarzı için yetiştirilmiş olan Müslümanların, dinlerini yeniden anlama, açıklama ve yaşama kaygısıyla yakından ilgilidir. Modernizm eleştirilerine karşılık, İslâmcı öncülerin çoğu, geleneksel yapıların dışında, modern eğitim veren kurumlarda yetişmiş kişiliklerdir. İslâmcı şair ve yazarlar dil ve edebiyat konularında alışılmış sağcı yaklaşımları bütünüyle benimsemekten uzak durmuşlardır. 80'li yıllarda belirginleşen İslâmcılık, bu yönüyle mevcut dini cemaatleri, partisel oluşumları, tarikatları hatta varoşları etkilemekle birlikte, yeni bir dalganın adıydı. İslâmcı yazarların konferanslarında ve kitaplarında anlattığı İslâm, bu dini çağdaş dünyaya ait bir dil ve duyuşla yeniden anlama ve anlatma yetkesini kazanma sorumluluğunu yüklüyordu bireye.

İslâmcıların '68 hareketinin savunduğu devrimci, halkçı, antikapitalist söylemlerden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilendikleri söylenebilir. Muhafazakâr ve milliyetçi kesimlerden gelen, Millî Selamet Partisi'nin gençlik kollarına veya Millî Türk Talebe Birliği gibi derneklere mensup olup da "eylemsizlikle", aynı zamanda "yeşil komünist" olmakla suçlanan gençler, İslâmcı söylemin devrimciliğe ve halkçılığa yaptığı vurgudan etkilenmişlerdir. Bu halkçı ve devrimci vurgu, sağcılığın pasif ve güce tapınan, hiyerarşiyi yücelten tutumundan rahatsız olan gençlere cazip gelmiştir. "İnandığı gibi yaşamayanın yaşadığı gibi inanmaya başlayacağı" şeklindeki rivayetlere, "Bir kavim kendini değiştirmezse, Allah'ın da o kavmi değiştirmeyeceği" mealindeki ayet-i kerimelere dayanan Kuran ve Sünnet kaynaklı bir yaklaşıma verilen önem, inancın hayat tarzlarıyla sınanmasını hep gündemde tutmuştur.

İslâmcılık, Müslümanlığın "sağcı" kampta yer almasının sebep olduğu faiz ve emek konusundaki uzlaşmacı açıklamalara eleştirel yaklaşan ve bu alanda yeni açıklamalar getirmeye çalışan bir akımdır aynı zamanda. Seyyid Kutup'un *İslâm'da Sosyal Adalet* isimli kitabı ve Ali Şeriati'nin Ebu Zer'in servet birikimi karşısındaki eleştirileri bağlamında yaptığı yorumlar, 70'li yıllardan itibaren İslâmcı gençler tarafından dikkatle okunmuşlardır. Kişinin emeğiyle geçinmesi, helal kazanç yolları, sınıfsal uçurumlar, İslâm ekonomik sisteminin toplumsal uçurumlar arasındaki mesafeyi kapatma potansiyelleri ve faiz üzerine tartışmalar, bu alanda sürdürülen tartışmalardaki belli başlı başlıklardır.

İslâmcılığı diğer dinî hareketlerden ayıran bir diğer özelliği ataerkillik eleştirisidir. Kuran sık sık atalarının dinini sorgulamadan din edinen insanların ve toplumların yanılabilirliklerine vurguda bulunur. İslâmcılığın geleneksel din anlayışına getirdiği eleştirilerden biri, ataerkilliği değişmez bir özellik olarak kabul eden, böylelikle kadını ilâve cins olarak konumlandıran bir bakış açısıdır. Bu bakış açısının tartışmaya açılması sayesinde İslâmcı hareket içinde kadınlar, dinî açıdan konumlarını yeniden anlamaya ve bu bağlamda sorular sormaya imkân tanıyan bir yer edinebilmişlerdir. Bir açıdan İslâmcılık, kadınla erkeği aynı safta gören, davadan sorumlu olma konusunda iki cinsi de aynı ölçüde bağlı sayan bir hareketti. Buna karşılık İslâmcı kesimlerde 80'li yıllarda mesela erkek izleyicilerin de bulunduğu bir konferans salonundaki kürsüde kadın konuşmacıların yer almasının doğru olup olmadığı şeklinde bir tartışmaya da rastlanabiliyordu. Buna benzer örnekler, kısa sayılabilecek bir dönemde yüzyılların birikimi olan dinî külliyatın kısa bir süre içinde okunurken bir taraftan da hayata geçirilmek istenmesi sırasında yaşanan sıkıntıları açıklayabilirler.

İslâmcı kadınlar bu süreçte başörtüsünü, bir erkeği memnun etmek ya da bunu

kendilerinden bir erkek istediği için değil, Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla benimsediklerini anlatmaya çalışmışlardır. 80'li yıllarda başını örten genç kızlar, cinsel kimliklerini her türlü medyatik, sosyal ve kültürel hatta dinî iddialı örfi kabullerin ötesinde, dinî kaynaklara inerek kavramak ve yeniden tanımlamak isteyen kişiliklerdi. Bu kızlar tüketim ideolojisi tarafından dayatılan imgelerle süslü, çekirdek aileye özgü mutluluk fotoğraflarıyla birlikte düğünleri, beyaz gelin düşlerini, makyaj yapmayı ve eşin soyadını alma zorunluluğunun haklılığını tartışıyorlardı. Kadın olarak mutlu aile fotoğraflarıyla yetinmeye, vaktini ev işlerine adamaya ve ev kadını olarak adlandırılmaya tepki duyuyorlardı. İdealist çekirdek bir kadroya has bir sadakatleri vardı ve inançları bağlamında öğrendiklerini hayata geçirme gibi bir kaygı taşıyorlardı. Kendilerine sahte gelen bir aidiyet duygusu ve dayatılmış bulunan çağdaş kadın modellerine karşı organik, sahici ve varoluşlarını anlamlandıran bir aidiyet ve kimlik arayışını benimsiyorlardı.

80'li yılların başlarında işte bu duyarlılığa sahip genç kadınlar, başörtüsü mücadelesiyle simgeleşerek gelişen bir kimlik ve kişilik arayışına ilişkin tartışmalarıyla, muhafazakâr kesimlerin büyük tepkisini çektiler. Geçen yıllar içinde başörtüsü yasaklarının yol açtığı abartılı açıklama ve anlama biçimleri karşısında, Müslüman kadının özgür ve müstakil bir birey oluşunun bir açıklaması olarak, bu konuyla ilgilenen herkesi "takva örtüsü" üzerine düşünmeye çağırmaya devam ettiler. Çünkü, nasıl laikçiler başını örten kıza çember sakallı bir koca beklemek üzere mutfağa kapanmayı tavsiye eden yazılar yazarak laikliği ve analitik düşünceyi koruduklarını sanıyorlardıysa, kimi muhafazakâr gazeteciler de başörtülü kızların sokaklarda yürümesinin bile fitne nedeni olabileceği şeklindeki yargıyı işledikleri yazılarıyla, Müslüman kadının ve Müslüman toplumun adab ve ahlâkını koruduklarını sanmaya devam ediyorlardı.

O yıllarda Müslüman kadını baskı altında tutan bütün tanımlama çabalarını köktenci bir dille sorgulayan yazarlar, "feminist, modernist, şerire..." şeklinde suçlamalara maruz kaldılar. Gelgelelim, yirmibeş yıl sonra o genç kadınlara suçlamalar yönelten çevreler, onların o yıllarda ciddi bir şekilde tartıştığı konuların sonuçlarını, üzerinde pek de düşünmeden, pratik hesaplarla, en fazla da siyaset icabı savunmaya başladılar.

Esasında İslâmcılık "feminist" bir hareketti, bütün beşeri kültürel hiyerarşi biçimlerini reddediyordu çünkü ve kadınla erkeğin de kul olarak eşit olduğunu kabul ediyordu. Üstünlüğü doğuştan gelen imtiyazlara değil de kişisel çabalara bağlayan bir eleştirisi, kadını kültüre ve hayata katma, kültürü ve hayatı kadınla paylaşma gibi bir kaygısı vardı bu dalganın. Böyle bir kaygının sunduğu yeni ifadelerin, yeni ilişki biçimlerinin kabulü hiç kolay olmamıştır, çünkü, hem şifahi hem de kitabi söylemlerle, "eksik yaratılmış kadın"a ilişkin tanımlar, kadını fitne ve fesada yatkınlığı nedeniyle hayata kapanmaya zorlayan yorumlar, kendisini hatırlatmaya devam ediyordu.

Bazen, modern dünyada her şey değişirken Müslüman kadının hiç değişmeyen bir varlığı, bir duruşu olması bekleniyordu. Bu yaklaşımdaki tutarsızlık, kolaylıkla yoldan çıkabilecek kadar zayıf olduğu varsayılan kadın cinsine aynı zamanda bir geleneğin mirasını taşıma vazifesinin yükletilmiş olmasında kendini göstermektedir. İlk yeni-İslâmcı kuşakların geleneksel kabullerle modern talepler, hatta baskılar arasında çatışma yaşayan, kadın-erkek ilişkilerinde bir yeniden tanımlama çabasının bedellerini ödeyen bir kuşak olduğu söylenebilir. Sonraki kuşakların, özellikle temel sorunların ve tartışmaların ebeveynleri tarafından kısmen de olsa bir yere kadar çözümlendiği ortamlarda yeti-

şen gençlerin, kadın-erkek ilişkileri konusunda daha itidalli bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek de olası.

Hayat tarzına ilişkin dayatmalar bir bakıma modern dönemlere özgü hayat telakkileri ve korkularla da ilişkilidir. Modernizmin de fundamentalizmi var sonuçta. Kendi hayat tarzını dayatabilme hakkına inanmak kuşkusuz, herhangi bir kesime mal edilemeyecek, bütün kesimlerde mevcut bir eğilim olarak toplumumuzun bir gerçeği. Bununla birlikte laiklik adına sürdürülen dayatmaların çağdaşlaşma ve modernleşme adına savunulması, dindar kesimlere dönük suçlamalara ve yasaklara meşruiyet kazandırabilecek iddialarla korunuyor.

Bu alandaki göstergeler, son ikiyüz yıldan bu yana Müslümanların kendi hayat tarzlarını savunma noktasına kilitlendikleri, bu alanda yaşadıkları saldırıların ve baskıların kapsamlılığı nedeniyle de hayat tarzlarını geliştirme alanlarında güçlükler yaşadıkları gerçeğinden bağımsız okunamaz. "Biçimler, biçemler, izlekler küresel kapitalizmin içinde emperyal kanon tarafından verilmektedir bize" diye yazıyor Ahmet Oktay.[3] Bush'un 11 Eylül'ü takiben, Afganistan'a ve ardından Irak'a yönelik saldırıları açıklamak için yaptığı konuşmalarda, "Onlar bizim hayat tarzımızı hedef alıyorlar" şeklindeki ifadesi, tahakkümcü, emperyalist Batı medeniyetinin bilinç altı korkularının bir dışa vurumuydu. Batı medeniyetinin dışında sayılan hayat tarzlarını işlevsiz ve işlerliksiz kılma süreçlerinin başka bir adı var, o da kısaca emperyalizm ya da modernist fetihçi ve sömürgeci yayılma biçimleri.

Farklı İslâmcı açıklama biçimlerinden sözettim yukarıda. Bunların içlerinde jakoben ve fundamentalist özellikler gösteren eğilimler çoğunlukla hayat tarzı dayatmalarına bir tepki olarak, benzeri bir şekilde dayatmacı ve şekilciliği de öne çıkartan bir yol-yöntem izleyebiliyorlar. Bu örnekler, Bush'un da yaptığı gibi çok popülist bir şekilde Müslümanların hayat tarzı telakkilerine dönük bir eleştiri hatta suçlama için misal-kanıt teşkil edebiliyor.[4] Söz konusu dinsel yorumların arka planı ya da katmanları, insanlığın Amerikan tipi bir yaşama tarzının ölçülerine boyun eğmekten başka bir çaresi olmadığı sonucuna ulaşılmak üzere didikleniyor. Amerikan Amish'lerine özgü olduğunda ilginç bir deneyimin göstergeleri sayılan kimi dinsel tutum ve davranışlar, sözgelimi küçük kız çocuklarının başını örtmesi, televizyon seyretmekten kaçınmak, dindar Müslümanların hayat tarzı açısından konuşulduğunda Türkiye'de, gerici bir zihniyete maledilen uygulama veya yaklaşımlar olarak okunmuşlardır.

Kimlik ve kültür hatta medeniyet anlamında şizofrenik bir bölünmenin en tabii sonuçlarından biri, estetik açıdan zaafa düşmektir. Bu zaaf sadece köylülerin ve dindarların zaafı da değildir, kendi kültürel üretimini gerçekleştiremeden, Batı'dan gelen kuramların tüketilmesiyle yetinen Batıcıları ve "sözde modernleri"de içine almaktadır. İslâm dünyasında asırlarca bir değer üreten merkez konumunda bulunmuş olan Türkiye'de Müslümanlığın sunumu ve algılanmasında olsun, yaşanması konusunda olsun, ahlâki ilkeleri formlara indirgeme kolaycılığı ve yüzeyselliğinden –ve de hazıra konma eğiliminden– kaynaklanan, etik olduğu ölçüde estetik bir problemden sözedilebilir. Türkiye özelinde dinî hayata ilişkin inceliklerin, karşı karşıya kalınan kısıtlamalar ve baskılar nedeniyle tabii gelişimini sürdürememesi, dindarların estetik alanında zaafa uğraması gibi bir sonuç ortaya koymuştur. İslâmcı kökenden gelen siyasiler ve entelektüellerin –bir zamanlar Kayseri Belediye Başkanı Şükrü Karatepe'nin mecbur edilmeye çalışıldığı şekilde– bale ve opera sevdiklerini, klâsik Batı musikîsinden, hatta şaraptan iyi anladıklarını kanıtlamaya çalışmaları, "ben aslında sandığınız gibi biri değilim" şeklinde bir



İslâmi hareketin 1980 sonrası dönemde yüzyüze toplantılar ve ev ziyaretleriyle yürüttüğü siyasallaşma, etkisini bir süre sonra gösterecekti. Atomize olmuş modern bir hayat algısının yerini dayanışma, yakınlaşma ve yeniden cemaatleşme ile tesis eden bu yeni taban hareketi, Milli Görüş geleneğini de dönüştürecekti.

mesaj vermek için kullanılan özür dileyici ifadeler de, estetik bir zaafın dışavurumları olarak görünüyor.

Türkiye'de 50'li yıllardan itibaren insanlar kitleler halinde kentlere göçetmeye başladılar. Göçeden insanlar için Müslümanlık, bir direnme, ayakta kalma nedeniydi, "büyük anlam"dı. "Köylülük" olgusunun kentlerde arabeskleşme ve lumpenleşmeye dönüştüğü süreçten sözedeceksek, işin içine politikacıların oportünizmini de, belediyecilerin beceriksizliğini de, kültür politikalarının yüzeyselliğini de katmak gerekir. İnsanlar göçe bir bakıma zorlanmışlardır, fakat bu yüzden çıkacak problemler üzerine pek az düşünülmüştür. Sonra da şehrin kıyılarından merkeze yönelen tehlikelerden, betonlaşmadan, yeni yapılan camilerin zevksizliğinden bir yakınma başlamıştır...

80'li yıllarda büyük kentlere göçeden kitleler, biraz da aceleye getirildikleri için estetik açıdan pek de uyumlu olmayan, ama görkemiyle çevresini kuşatan camiler yapmayı, bu kentlerde tutunabilmenin bir gereği olarak telakki edip, önemsemişlerdir.

Göçün, yerleşememenin, şehirlerde içine düşülen ara-hayatların ya da hayal kırıklıklarının oluşturduğu yersizlik-yurtsuzluk duygusu ise 70'li yıllardan itibaren İslâmcı yazar ve şairlerin eserlerine damgasını vurmuştur. Dinin sunduğu kardeşlik ilişkilerinde bulunacağı umuluyordu, kentte kurulamayan mekânın.

Medine'de Ensar ve Muhacirin, soy, renk ve vatan farkının ortadan kalktığı, takva ile gelişen bir kardeşliği gerçekleştirmişlerdi. İslâmcılar işte bu paylaşıma dayalı, mazlumdan ve yoksuldan yana, hayırlı işlerde yarışmaya gayretin göstergesi olan kardeşliğin ve sade yaşantının izini sürüyorlardı. Bu kardeşliği gerçekleştirmek üzere cemaat içinde kaybolurken aynı zamanda bireysel bir derinleşmeyi de gerçekleştirmek gerekirdi. Farklılık talepleri ise bir yere kadar hoş karşılanabilirdi. Mesela giyim kuşamda farklı olmak, bir tüketim yarışının çarklarına dahil olmaya

yönlendirirdi insanları. Farklı yaşama deneyleri, tatile çıkmak, turistik geziler ve karmaşık, görkemli, pahalı ev eşyaları, "var olmak"la "sahip olmak" arasındaki ayrımın karıştığı oranda tartışılmalıydı. Guenon elbette haklıydı: "İnsanlar sanki bugün daha hızlı araçlar kullanıp, çok daha karmaşık ve çalkantılı bir hayat yaşadıkları için daha mı mutludurlar? Hiçbir gerçek mutluluk dengesizlikle bir arada bulunamaz. Üstelik, insan ne kadar çok şey isterse o kadar çok şeyden yoksun kalacak, o kadar mutsuz olacaktır. Modern uygarlık bütün çabasını suni ihtiyaçları çoğaltma yönünde kullanıyor gibidir."[5]

İslâmcılık, modern dünyada dinin paranteze alınmasına karşı bir eleştiri olarak başlayan bir dalgadır, aynı zamanda. İslâmcı eleştiri kitaplardan olduğu kadar hayattan da yükseliyordu. Bu açıdan 80'li yıllar bir okumalar dönemiyken, 90'lı yıllar külliyat okumalarıyla birlikte hayata geçirilmek istenip de başarılı olunamayan bilgilerin ve yorumların elendiği, aynı zamanda yüzeysel okumalarla modernizmle ilişkilendirilerek reddedilen geleneklerin, zevk ve alışkanlıkların yeni bir gözle görüldüğü yıllar olmuştur. İnsanlar müziğe, halay çekmeye, sinemaya, futbola geri döndüler. Yemek masası kullanmak yerine yer sofrasında yemek yemeyi Hazreti Muhammed'in illе de uyulması gereken bir sünneti olarak görmemeye başladılar. Bu bir geri çekilme ya da yenilgi olarak okunamayacak bir tecrübedir. Rasim Özdenören'in deyişiyle: "İslâm'ın her 'yüzyıl'da bir yenilendiği söylenir. Bu 'yüzyıl'ı, gündelik hayatın değişmesi olarak algılamak istiyorum. Hayat telakkilerimizse, bilimsel ve teknolojik değişimlerin etkisiyle değişir. İslâm'ın, her yüzyılda bir yenilendiği söylenirken, onun, değişen hayat telakkisine karşı getirdiği yeni yorumlar anlaşılmalıdır."[6]

İslâmcılar 80'li yıllarda kapitalist ahlâka ve burjuva yaşantısına tepkileri, daha önemlisi de kendi özgün hayat tarzlarını oluşturma konusundaki hassasiyetleri nedeniyle kültür ve sanat alanlarının, yerleşmelerin, mekânların, ev döşeme biçimlerinin, zevk ve alışkanlıkların İslâmcılığın ölçüleriyle uyumlu olduğu oranda kabul gördüğü bir bakış açısına sahiptiler. "Sahici" ve "özgün" olanı ancak kendilerinin tanımlayacağı şeklindeki iddialarına karşılık, sosyologlar tarafından bazen çevrenin merkeze hücumunun sonuçlarından biri olarak değerlendirildiler ve çoğu kez de köylülükle, çevreden merkeze hücum eden kalabalıkların merkezdeki tutunma çabalarıyla ilişkilendirildiler. Bu ilişkilendirme zahirde inandırıcı olabilirdi, ne de olsa İslâmcı sanatçılar açısından şehir olarak metropol çoğunlukla içinde kaybolmamak için mücadele edilen bir karabasandı; bunun alternatifi olarak görünen hayat tarzı ise, biraz da kaynaklara dönüş akımının gösterdiği somut hayat tarzının sunduğu malzemeler nedeniyle kısmen Anadolu insanının hayat tarzı ile irtibatlandırılıyordu. Büyük şehirlerde insan ilişkileri yapaydı, iş hayatı insanı değerlerine ve amaçlarına yabancılaştıran bir etkiye sahipti. Hayatın sürdürülmesi için mecbur kalınan pek çok kural ve fiil, ideal İslâmî hayatın kurulması yolunda engelleyiciydi. Apartmanlaşma komşuluk ve akraba ilişkilerini güçten düşürüyor, cinselliği kışkırtan sektörler aşkı ve sadakati öldürüyordu. Aslında ideal mekân ne taşraya ait tabiatla uyumlu ev, ne de kültürel bir asaleti simgeleyen Osmanlı konağı olabilirdi. Şairler ve hikâye yazarları kitle kültürüne teslim olmayı eleştirirken, yerleşme bağlamındaki kuşkuları nedeniyle "evsizlik" duygusunu güçlendiren bir duyarlılık içinde, eserler veriyorlardı.

Bunların yanında İslâmcılığın kendi bünyesi içinde de çember sakal, şalvar ve çarşaflı dört kadın gibi figürlerle tekrarlanagelmiş bir karikatür Müslümanı tiplemesine karşı yoğun bir tepki birikiminden söz edilebilir. Bu tepki birikimi nedeniyle tartışmalar görüntülerin alanında

sürdürülüyordu, tıpkı karşıtında tanımlanmaya çalıştığı ideolojinin yaptığı gibi... Yerli ve Batılı, geleneksel ve modern hayat tarzlarından karılmış olan şehir kültürü "tağuti"ydi, Osmanlı kültürüne atfedilen bir tür hayat tarzı ise aristokratik. Osmanlı hayat tarzını model alan deneyler Çamlıca Tepesi'ndeki mekânlarda görüldüğü üzere, aristokrat olanın kendi bağlamından koparılarak toplumun paylaşımına sunulmasının getirdiği bir uyumsuzluğu hissettirmektedir. Esasında aranan ondört asır önceki modelin ondört asrın seyrine nüfuz etmiş olan ruhudur. Daha insanî bir çevre arayışında bazen bağlamlar konusundaki kavrama zorluğu biçimleri yetersiz kılarken, özün doğru bir şekilde varlığını sürdürmesini de engelleyebilir. 80'li yıllarda kalan gecekondu övgüsü, köylerden getirilen hayat tarzlarının daha dinî ve saf bulunduğunun bir anlatımıydı. Dışarıya kapalı doğu köylerindeki feodal ilişki biçimlerinin İslâmî hayat tarzı olarak kentlere aktarılması ise –yine bağlamların anlaşılmasındaki kusur nedeniyle– kadın-erkek ilişkilerindeki tutuklaşmanın bir nedeni olmuştur. Kadınla erkeğin aynı mekânda bulunması, konuşma şartları, kadının kalabalık içindeki gülüşü veya gülebilişi, sanki yeni bir hayata doğarken yeni baştan öğrenilen konulardır.

Yine de kadınlar eski kadınlar değiller; erkekler de değişmeye başlamışlardır. Kadının anneliğinin önceliğine dönük vurgu günümüzde, bebeği için işinden ayrılmayı yeğleyen kariyer sahibi kadınlardan yükseliyor. İslâmcı kadınlar ise 80'li yıllarda kamusal alanda varoluşlarını anneliğin önüne koymuşlardı. Bu alandaki iddia, karşıtlarının başörtülüyü çocuk doğuran bir kuluçka makinesi şeklinde tanımlayan yargılarından bütünüyle bağımsız sayılmayabilir.

Yerleşmeye duyulan tepki, nasıl yerleşileceğine dair bilinemezliklerin yanında, konformist yığınlara, tüketici kitle kültürüne teslim olanlara benzeme korkusundan da beslenmiştir. Haddizatında modern insanın yaşayabilmesi için önünde iki seçenek vardı sanki: Ya kitle kültürünü içselleştirecek, bir şekilde topluma uyacak (konformizm), ya da kaçacak, geri çekilecek, psişik bir göçü kabul edecektir.[7] İslâmcı söylemin içinde belli bir yer tutan gecekondu övgüsü, gecekondu dışındaki evlerde mümkün olamıyorsa eğer, apartman katlarında ve sitelerde bir tür gecekondu hayatı kurma denemelerine dayanak teşkil etmiştir. Büyük gri blokların ve gökdelenlerin hâkim olduğu "kent", insanda gurbette olduğu hissini güçlendiriyordu. Dünya hayatının fâniliğine yapılan vurgu, dünya malına mesafeli bir tutum öngörürken, makineleşmeye getirilen eleştiri de geleneksel hayatın öğelerini muhafaza etme veya canlandırma sorumluluğunun altını çiziyordu. Böylelikle, İslâmcı birey için de hasbelkader içinde bulunduğu şehir, hayatın anlamına yakınlaşabilmek bakımından terk edilmesi gereken mekanik, gri betondan bir çöle dönüşüyordu.

80'li yıllarda İslâm'ı anlamak ve "yaşamak" tek idealdi ve önemli bir idealdi; bununla birlikte İslâm'ı yaşamanın tek renkli ya da renksiz bir hayat tarzını paylaşmak ve başkalarına da dayatmak demek olmadığı, bir hayat tarzı kurma çabaları sırasında edinilen tecrübelerle belirginleşen bir gerçeklik oldu. İslâmcılık hayatı, zamanı, mekânı, parayı, maddî olanı modern dünyayla uzlaşma içindeki zihinlerin algılayıp tanımladığı, vâzettiği, hatta dayattığı şekilde değerlendirmekten uzak durma kaygısıyla da sürdürmüştür, mevcut hayat tarzlarına dönük eleştirilerini. Bir hadis-i şerifte de belirtildiği gibi Müslüman bu dünyayı bir ağacın gölgesinde dinlenerek geçip gidecek olan bir yolcu gibi yaşamalıdır. İnsanın dostlarla ilişkileri için, bir hastayı ziyaret için ayıracak vakti her zaman olmalıdır.[8] Böyle bir yaklaşımla önerilen, modernizmin kurduğu maddi açıdan daha fazla kazanmayı ve bi-

riktirmeyi esas alan hayatın karşısında, içten ilişkilere dayanan, cemaate özgü yardımlaşmayı esas alan, yavaş bir akışı ve sade bir üslubu olan bir hayattır. Davranışlarda olduğu gibi giyim kuşamda da sadelik, dini saflık arayışıyla birlikte bir çevre koruma bilincini de yansıtacaktır.

Daha sade ve yavaş tempolu bir hayat özlemi, İslâmcılar tarafından dile getirildiğinde bazen sınıfsal nedenleri olan nostaljik bir duyarlılık, bir "habitus" ya da alışkanlık iklimi meselesi olarak değerlendirilmiştir. "Abdülmecit Efendi Müslümanların halifesi olduğu halde çocuklarını Avrupa'da okutuyor, denize mayo ile giriyor. Günümüzün İslâmcıları denize girerken mayo giyme konusunda neden rahatsız görünürler?" Ufuk Güldemir, Can Dündar'ın bir yazısında yer alan bu sorusu etrafında bir yazı yazarak, mayo kullanma konusundaki çekingenlikleri ya da beceriksizlikleri "Büfeci İslâmı" şeklinde adlandırdığı bir dini anlayışa bağlıyordu. Güldemir'e göre, mayo kullanma konusunda sorun dinsel değil, sınıfsaldı.[9]

Bu adlandırma akla, Ortaylı'nın "dini köylülere bıraktık" şeklindeki tespitini getiriyor. "Büfeci İslâmı" şeklindeki adlandırma ise iyi niyetli bir okumayla, İslâm'ın yersiz yurtsuz ve göçmen insanlar için bir ev, bir yuva sunabilecek bir dünya görüşü olmaya devam ettiği şeklinde anlaşılabilir.

İslâmcı söylemlerde ise rahatsızlık ifadesi olan mayo ile plaja girmek –ve elbette tahsil yapması için çocuğunu Avrupa ülkelerine göndermek– değil, bir paket halinde sunulan plaj kültürüdür. Esasında günümüzde sınıfsal gösterge sayılabilecek şey daha ziyade çocuğunu Avrupa'da okutabilme imkânıdır, mayoyla denize girebilmek değil. Burada, başörtüsü yasakları nedeniyle Türkiye'de üniversite tahsilini sürdüremeyen genç kızların Batı ülkelerinde tahsillerini sürdürme çabalarını hatırlamak yerinde olur. İslâmcılar, tatil kültürü dahil pek çok konu ve olgunun köktenci bir şekilde ele alındığı bir dönemin insanları. Denize girme konusunda kararsızlık yaşayan bir delikanlının bu kararsızlığında, kadın meseleleri konusundaki duyarlılığının bile etkisi olabilir. Abdülmecit Efendi kendine özel bir plajdan denize giriyor olmalıydı. Günümüz şartlarında ise bir yanda mayoyla rahat hareket edemediği için haşema giyerek denize girenler bulunsa da, plajlardaki kalabalığa karışmayı istemediği, bunu bir mahremiyet meselesi olarak gördüğü, başörtülü kızlar denizden yararlanamadığı için denize girmekten vazgeçen gençlerin varlığından da söz etmek gerekir.

Entelektüel kaygıları ve dünyayı kurtarma gibi iddiaları olmayan göçmenler, yeni başladıkları hayata tutunma konusunda daha gerçekçi ve uyumlu olabilirler. Ara renkleri ve ılımlı yapıları benimser, parti değiştirir, sünnet düğünlerinde göbek atar, yaz geldiğinde tatile çıkmanın en uygun yolunu ararlar. Genç kızlar blucinlerinin üzerine başörtüsü örterek evden çıkar, bir yere olamasa da overlokçuda çalışmaya giderler. Din ise büyük anlamı olarak herkese bir yanıyla seslenmeye devam eder. Ne köylü ne kentli olunabilen bir tarzın ifadesi, bir açıdan zorunlulukla hayatlara giren plastik eşyalar, naylon ağırlıklı giysilerdir. Para kazanıldığında naylonun yerini İtalyan taklidi oymalı kakmalı, saray konak özentili goblen oturma takımları, cafcaflı Versace markalı giyim-kuşam, eşarp kravat gibi aksesuarlar alacaktır. Fiskos masaları moda olduğunda, Sultanbeyli'li kadınlar da bu masalar için ideal olan dantelli örtüler örmeye başlamışlardır. Leopar desenli kemerler moda olduğunda, Sultanbeyli'de yaşayan kadınların tesettüre bürünen kızları da bunları kullandılar. Uçları ana gövdesi kadar uzun ayakkabı modasına, başörtülü, ama aynı zamanda gözlerine kalem çeken kızlar da tâbi oldular.

Kırsal kesimden göçeden insanların kentte karşı karşıya kaldığı sorular ve sorunlar, genellikle zamanın akışının getire-

ceği çözümlere ve cevaplara terk edilmiştir denilebilir. 80'li yıllarda dindar insanlar sorularını Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı çalışan kurum ve kişilere sormayı pek de tercih etmiyorlardı. Güneydoğu veya Doğulu din bilginlerinin yerel yaşantıların ağında üretilmiş kuralları ve alışkanlıkları, koşulları hızla değişen kent yaşantılarına uyarlanıyordu. Bu uyarlamaların problemleri, zaafları bir yana; tartışılmakta olan konuların, cevapları aranan soruların, gündelik hayattan yükselen taleplerle bir ilişkisi bulunuyordu. İslâmcıların 80'li yıllarda tartışma gündemlerinde var olan başlıkların, 90'lı yılların ikinci yarısından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından dillendirildiği söylenebilir.

İslâmcı yazarların fıkhın kitaplardan değil hayattan, hayatın içinden yükselen sorularla anlaşılması gerektiğine dair yaklaşımı da fıkıh bağlamındaki tartışmalarda kısmen belirleyici olmuştur. Dolayısıyla birbiriyle çatışan iki yaklaşım vardı: Sabit bir fıkıh paketinden söz edilemezdi ilk yaklaşımda, ne de bu alanda bir despotizmden; geçerli sayılan yöntem, Seyyid Kutup'un önerdiği gibi, hareketin fıkhı üretmesiydi. Hazret-i Ömer'e ait olduğu söylenen "Bugün Allah için ne yaptın?" şeklindeki bir soru bu nedenle de İslâmcılar arasında çok muteberdi. Daha fazla etkili, buna karşılık zamansal açıdan derin izler bıraksa da daha dar bir kesim tarafından takip edilen ikinci yaklaşım ise hayattan yükselen sorularla ilgilenmiyor, bilinçleri olduğu gibi bedenleri de hazır paketlerdeki yaşama kalıplarına uydurmayı yeğliyordu. İslâm elbette hayatın her alanıyla ilgilenir, ama aynı zamanda kişisel hayat maceralarının özelliğini ve özgüllüğünü de onaylar. Oysa ikinci yaklaşım, bütün insanları aynı kişi olarak görüyor ya da bütün insanları aynılaştırmayı bir hedef olarak ileri sürüyordu.

İki yaklaşım bütünüyle birbirinden ayrı iki alan oluşturmasa da, İslâmcılığı gündemde tutan ana dalga özellikle ilk yaklaşımdan besleniyor ve bu yaklaşımı teorik ve pratik açıdan beslemeye çalışıyordu. Haddizatında asıl sorun "adil, tabiatla ve toplumla barışık, paylaşımcı, hayırlarda yarışmayı ilke edinen, toplumu ve tabiatı ifsad eden içki, kumar, uyuşturucu, sigara, kadın bedeninin istismarı gibi olumsuzluklarla savaşım, yoksulluğun bertarafı; su, enerji, otlaklar ve ormanlar üzerindeki kamusal mülkiyetin ortaklaşalığı; insan hak ve özgürlüklerinin korunulması gibi Müslümanların müstekbirler (iktidar seçkinleri), kapitalistler ve zorbalar karşısında savunmakla yükümlü olduğu mevzilerin zaptı ve tahribi" olarak görülmeliydi.[10] Daha yavaş, daha sade, daha tabii, hatta –demokrasi aleyhtarı değerlendirmelere karşılık, hiyerarşik ilişkilere, doğuştan edinilmiş imtiyazlara yönelik sorgulama nedeniyle– daha demokrat bir hayatın tasarlanan... İslâmcılık, Allah'ın birliğini ve yaratıcılığını her zaman hatırlamayı gerektiren Tevhidî dünya görüşünü açmaya çalışırken bu talepleri gündeme getiriyor, kültürü, medeniyeti ve siyaseti işte bu talepler açısından eleştiriye tâbi tutuyordu.

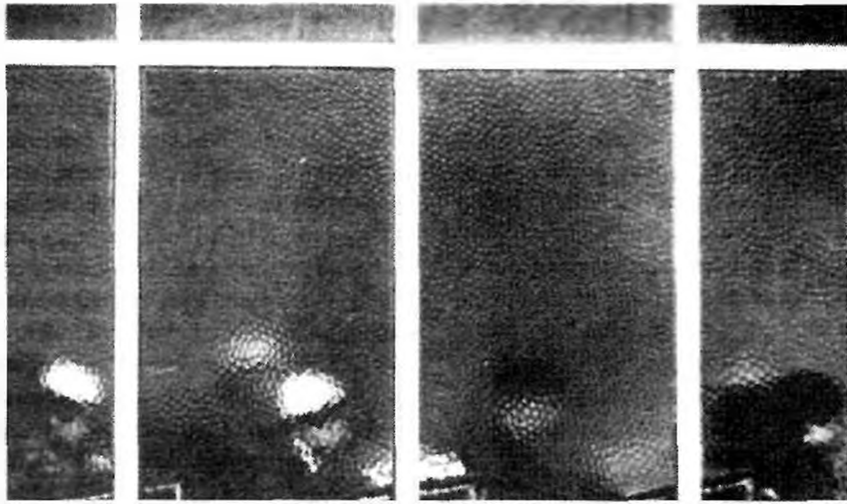
"Din ve sanat alanı düşünmeden öğrenilemeyen, öğrenmeden düşünülemeyen iki alandır" der, İsmet Özel.[11] İslâmcılar açısından sürdürmeleri gereken hayat tarzı bir taraftan Asr-ı Saadet'ten beslenirken, aynı zamanda hayattan yükselen eleştirileri de dikkate alarak gelişen, henüz şekillenmekte olan bir modele sahipti; dünya hayatının bir sınav alanı olduğunun unutulmaması gereken bir model. İslâmcı kesimlerde aynı yıllarda belirginleşen kültürel canlanmadan beslenen hayat tarzı eleştirilerinin iki boyutu vardı: Bir yandan modernlik adına dayatılan taklide ve biçimlere dayalı bir hayat tarzına, diğer yanda ise dini temsil ettiği öne sürülen, bir yanıyla taşraya, diğer yanıyla da mahalleye ait adet ve alışkanlıkların korunmasına ilişkin kaygının, zaman içinde varoşlarda tutunma çabasından da etkilenerek oluş-

turduğu yaşama modellerine dönük eleştiriler... Müslüman kökenli ve az gelişmiş sayılan toplumları modernleştirme adına ileri sürülen yüzeysel değiştirme girişimlerini eleştirmeye yoğunlaşan İslâmcılık, kendinden önceki kuşakların dini anlama ve yaşama yol ve yöntemlerini de sorgulamaktan geri durmamış, bu sorgulamayı zaman zaman bir yazılı tarih ve kültür reddiyesine kadar vardırmıştır.

İslâmcı dalga dolayımıyla dindar kesimlere ulaşan modernist eğilim, sanat ve edebiyat alanında taşralı bir duyarlılığa yaslanmakla yetinmeyen bir açılıma da ivme kazandırmıştır, denilebilir. Özgün, otantik, sahici ve yerli olanı massederek yayılan kitle kültürünü içselleştirmemek, bundan olabildiğince kaçınmak için bir tür göç yaşanıyordu, kısmen "metafizik" bir göç. İslâmcılığın oluşumunda verili dünyaya uyum sağlamayı reddetmekten kaynaklanan derin iç bulantılarının itmelerinin etkisinden sözedilebilirdi pekâlâ. Dil ve edebiyat, sanat ve hayat alanlarında estetik bir yenilenmeyi temsil etmekte olan eğilimin yanıbaşında, vahiy inancını yenileme adına savunulan bir verili kültür inkârcılığı vardı. Bu ikinci yaklaşımda yaratıcılık kavram olarak tabuydu ve sanki anarşizan bir reddiye ya da inkârcılıktı, öncelik kazanmış olan. Hayat iman ve cihattan ibaret olduğuna göre, bir şey ya da durum iman ve cihat kategorilerine giremiyorsa, üzerinde durulmaya değmeden göz ardı edilebilirdi. Devlet bütün sorunların hem kaynağı hem de çözümü olarak, sahip olunması amaçlanan bir hedef halinde gündemlerin ilk maddesini teşkil ediyordu. Belki de karşıt olarak algılanan kesimlerin hedonizminin yol açtığı bir tür özgeciliğin de etkisiyle, şehit olmak yüceltiliyordu. "Bir savaşçıdır kalbim" şeklindeki mısralar, "İslâm'ı öyle güzel yaşa ki seni öldürmeye gelen sende dirilsin" mealindeki hadis-i şerifle aynı bağlamda terennüm edilirken, savaş meydanı metaforuyla öncelikle modern hayatın, yaratılmışların en seçkini olan insanı tüketici bir hayvan olarak tanımladığını düşündürten tahakkümüne yöneltiliyordu. Yine de Afganistan'da yaşandığı gibi fiilen ya da birçok İslâm ülkesinde olduğu gibi kültürel ve ekonomik açılardan istilaya uğramış toprakların ve hayat tarzlarının savunusuna dönük bir cihat anlayışı, aynı ölçüde gündemde ağırlıklı bir yere sahipti.

Estetik sanat alanlarında ya da hayatı yaşamanın ayrıntılarında değil de, öncelikle içine doğulan dünyayı değiştirmeyi amaçlayan eylemde arıyordu. İçine doğulan hayat tarzları kötüydü, sahteydi, bayağıydı, sahici iyinin ve hakikî güzelin düşmanıydı. Televizyon seyretmek, kravat takmak, müzik dinlemek, âşık olmak, reklam, para ve cinsellik tabuydu. Mutlu aile tabloları yolculuklardan, hicretlerden, devrimlerden uzak tutuyordu kişiyi, kendi benine gömüyor, bencilleştiriyordu. Aşk da tevhidî bir eylem olarak anlamlıydı; ilâhî aşk olarak. Bu tür bir aşk, aklı anlama çabalarını inkâr etmenin kolaycılığı için iyi bir gerekçeydi de. Kelime-i Şahadet'teki "la"yı İslâmcılar, tevhidî dünya görüşünü kazandıracak sorgulama süreci için gerekli bir ilk reddiye olarak da okumuşlardır. İslâmîyet'in dünyevî iddialarına cevap veren, Asr-ı Saadet'in ışıltısını da yansıtabilecek bir hayat tarzıydı, kurulmak istenen. İslâmcı aydınların gündeminde olan sahicilik, içtenlik, kendi olmak, kimliğine sahip çıkmak, kimliğini yeniden tanımlamak, daha yavaş ve sade, daha mütevazı ve tabiatın dengelerini gözeten bir hayat kurmak, israftan kaçınmak, hakkaniyeti gözetmek ve adaleti aramak... şeklinde uzayıp gidecek olan tartışma ya da okuma başlıkları, İslâmcılığın "bir hayat tarzı eleştirisi" olarak temayüz eden boyutlarını belirginleştirirler.

İslâmiyet'in dünyevi sorunlarla, siyasetle ilgisiz bir din olarak anlaşılmasına yönelik bir tepkiyi de dillendiren İslâmcılık her şeyden önce modernlik adına bütün kanallarla dayatılan ve "sahte, samimiyet-



Eğitim sistemi İslâmi hareketin en fazla eleştirdiği alanlardan birisi oldu. Bir yandan Kuran kursları ile geleneksel din eğitimi yolunu açık tutmaya çalışırken, modern eğitim sisteminin imkânlarını da aynı rahatlıkla iktibas edip, klasik kültür-medeniyet tartışmasında yeni bir tartışmayı da başlatan bu girişim, hareketin sosyal profilini de zamanla değiştirecekti.

ten uzak, hızlı" gibi nitelikleriyle eleştirilen hayat tarzı fotoğraflarına duyulan tepkiden de beslenmiş olan bir akımdır. İslâmcı yazarların yazılarında içten ilişkilere yönelik, tüketimi kısıtlayan ve emeğe dayalı olan bir hayat tarzı arayışına ilişkin irdelemeler her zaman ağırlık kazanmıştır. *Okulsuz Toplum*'un yazarı Ivan Illich, 80'li yıllarda İslâmcıların büyük bir ilgiyle okuduğu bir yazardı. Tolstoy, Thoreu gibi isimlerin fikirleri Sezai Karakoç, İsmet Özel ve Cahit Zarifoğlu mısraları kadar dillerde dolaşırdı.

İçinde barındırdığı verili kültüre yönelik sorgulama ve reddiye eğilimine karşılık, 60'lardan itibaren yükselen yeni-İslâmcılık, kültürü ve kitabı yücelten bir akımdı. 70'lerde İslâmcılar, şiddete eğilimli sağcı gruplar tarafından, bu nedenle pasif ve sinik olarak adlandırılmışlardı. (Kanal 7'nin entelektüel ve kültürel niteliğini daha fazla oranda izlenme kaygısı adına olabildiğine seyreltirken, varoş tv'sine dönüştüğü izlenimi uyandırması, bu açıdan çarpıcı, kurcalanmaya değer bir göstergedir.)

Esasında modern hayatın merkezinden modernlik eleştirisi yapmak da bir İslâmcılık tutumudur denilebilir. Abdülkadir es-Sufi elektrikli hayatı reddederek toprağa dayalı bir hayat kurmaya çalıştığında, kentte yerleşme çabasını Kafkavari bir karamsarlıkla, lirik şiirler yazarak sürdüren İslâmcı gençleri derinden etkilemişti. Es-Sufi şehir hayatına geri döndüğünde, bu dönüş bir bozgun duygusu uyandırdı İslâmcılar arasında.[12] Denilebilir ki, kent hayatıyla bir uzlaşmaya gidilen dönem aynı zamanda, esneklikten yoksun ilkelerin ve asla değişmeyecek gibi görünen amaçların tartışılmaya başlandığı bir dönem olmuştur.

Apartman veya site yaşantısına yönelik büyük ölçüde haklı eleştirilerin ardından ne büyük geri-göçler yaşandı ne de alternatif yapılanmalara gidildi. Buna karşılık dışarıya karşı daha kapalı olmayı, kitlelerden yalıtılmayı mümkün kılan siteler ve

tatil köyleri inşa edildi. Romantik, tabiata, elektriğin bulunmadığı bir hayata dönmeyi savunan yorumların kitleler nezdinde bütünüyle kabule şayan bulunması beklenemezdi. Kent yaşantısı şikâyet konusu olsa bile, geri dönenler ya da ilkel yaşantıyı seçenler ya çok zayıf ya da çok cesur bir azınlık olabilmiştir. Kırsal kökenli kitlelerin kent usulü ve eskisine göre daha renkli tüketim alanlarına çekilmeleri, sadelik arayışı içindeki romantikleri ve sünnete göre yaşamakta kararlı müminleri bazen yenilgi duygusu uyandıran bir mutsuzluğa sevkederken, bu alandaki sorunlara verilen cevaplar çoğunlukla hayatın akışının sürprizlerine, şiir dizelerine veya "modernist" din alimlerinin fetvalarına terk edilmiş gibi görünüyordu.[13]

Konformizm karşıtlığı ya da rehavet korkusu her şeyden önce, dünyayı çözümleme ve yorumlama kapasitesine sahip zihinlerden yükselen sorgulamalarla ilgilidir. Böyle bir duruşa özgü tedirginlik, varoluşsal bir kaygının da ifadesi olmaktadır. Yaşadığım hayat, asıl yaşamam gereken hayat mı acaba ve şekiller ve görünüşler üzerinden oluşturulmuş, taklide dayanan, benim önce otoriter ideolojiler ve giderek mesela bireyi sürünün bir parçası sayarak adsızlaştıran, bir müşteri olarak tanımlayan liberal etiketli baskılara yenik düşmememi mümkün kılacak bir insan, bir toplum görüşü mümkün olamaz mı, başka türlü özgürlük tanımları olmayabilir mi, hayatın bana gösterilenden başka amaçları ve açıklamaları olamaz mı, Allah'ı hatırlayarak, onun rızasını kazanmak üzere sürdürülecek bir hayat tarzı, tam olarak nasıl olmalıdır, şeklinde uzayıp giden eleştirileri ve soruları vardır bu konformist karşıtlığının...

* * *

İslâmcılık açık ki yetmişli yılların ikinci yarısında "Batı taklidi" sayılan bir hayat tarzına ilişkin dayatmalara ve kabullere yönelik sorularıyla, solculuğun halkçı, evrenselci ve ezilenlerden yana söylemlerine yakın eleştiri ve talepleriyle temayüz etmişti. İslâmcılık üzerine çözümlemeler yaparken, İslâmî bir hayat tarzı arayışının solculuğun puritenizminin etkilerini taşıyan bir dönemle, Amerikan hayat tarzının bütün dünyayı etkisi altına aldığı bir dönem arasına sıkıştığını unutmamak gerekiyor. Mevcut olan hayat tarzının yetersizliğinden de kaynaklanan bir arayış içinde olan İslâmcılığın, bir taraftan tarihin loş koridorlarından, diğer taraftan dinî külliyatların tanım, tasvir ve tariflerinden, alternatif bir hayat tarzı için malzemeler derlediği söylenebilir. Verili olana yönelik küçümseyici tutumu nedeniyle İslâmcılığın, tıpkı solcu elit için olduğu gibi bir halkla kaynaşma problemi olduğu söylenebilir. Bir taraftan halkın "saf" dinî anlayışına yönelik bir yüceltme varken, diğer taraftan da aynı halkın dinî anlayışındaki hurafe boyutu eleştirilmiş ve zaman içinde, "halka inmek ya da halkla bütünleşmek", bazen de modern hayat tarzlarına ilişkin keskin eleştirilerini yumuşatmak anlamına gelebilmiştir.

Yukarıda masada yemek yeme konusunda yaşanan görüş değişikliğine değinmiştim. Artık masada yemek yemek, 70'li yıllarda olduğu gibi Peygamberimizin sünnetine uymadığı için karşı çıkılması gereken bir tercih olarak görülmemektedir. Sokaklarda dolaşan başı açık kızları "cariye" olarak gören bir bakış açısının onaylanması da mümkün değildir. Başını örten bir kadının kendini harem yaşantısıyla kısıtlamaya gönüllü olduğu söylenemez. Şarkıya ve türküye geri dönülmüştür. "Tatil", bütün olarak "tağuti" bir olgu olarak reddedilmemektedir.

Hayat tarzı konusunda kabul ve alışkanlıklarını gözden geçirerek değişenler sadece İslâmcılar değildir. Siyasetçiler, halkın adet ve alışkanlıklarının, hassasiyetlerinin inkârı ya da görmezden gelinmesiyle halkçı olunamayacağını görmeye başlamışlardır. 28 Şubat'tan sonra üniver-

sitelerde kız öğrencileri başörtülerinden vazgeçirmek için kurulmuş olan "İkna Odaları"nın tarihi o kadar da uzakta değil; yine de 1950'lerin "çarşafla mücadele kampanyaları"nın tahakkümünden de, 60'lerin gecekondu sakinlerine "modern hayatı öğretme kursları"nın kibrinden de sözedilemez. CHP'li Gülsün Bilgehan'ın, partisinin yeniden güç kazanması için yaptığı bir değerlendirmede, "...Çocukluğumdaki gibi pikniklere gitmek gerekiyor. Ayakkabılarımızı çıkarıp evlere girecek, insanlarımızla aynı kâasede çorba içeceğiz", şeklindeki ifadeleri bu açıdan kayda değer.[14]

Refah Partili belediyeler dönemini takibeden AKP'nin seçim zaferinin yaşandığı dönemler, İslâmcı söylemlerin elenerek ve ufalanarak yeniden sağcı kalıplara çekildiği dönemler olmuştur. Sanki, "keyif" kelimesinin "anlam"ın yerini almasına gerekçe olabilsin diye, geçmişin ekrandan yansıtılan tanımlanmış sahneleri bir de eski İslâmcının perdeleri yırtan bakışlarıyla tasvir edilmektedir. Bir analiz ve değerlendirme yoksunluğunun oluşturduğu boşlukta güce ve konjonktüre yönelik teslimiyet, sağcı argümanlarıyla söküm etmiştir. 28 Şubat'tan sonra maruz kaldıkları psikolojik baskının etkisiyle kendilerini sivil ya da kültürel İslâm kategorisine yerleştirmek suretiyle özür dileyici bir tutum izleyen İslâmcı aydınların bir kısmının sığındığı alan ise "yeni-muhafazakârlık" olmuştur. Bu yönelim, 70'li yıllarda sağdan koptuğunu ilan eden İslâmcılığın yıllar sonra Tanıl Bora'nın ifadesiyle, "sağın üç halinden biri" olarak okunmasını anlaşılır kılmaktadır.

Dünün karşı çıkışı, bugünkü kültürel tüketim için kaliteli bir ürün olmuştur. Bu tüketim, bir anlam vermeye, bir anlam kazanmaya çalışan şeyi yutmuştur. Onu yok etmiştir.[15] S. Sayyid'in ifade ettiği gibi "siyasal İslâm"a yönelik korku, tiksinti gibi duygular, siyasal İslâm'ın "bir hayalet hikâyesi" olarak sunulmasıyla yakından ilgilidir.[16] Önce siyasal İslâm şeklinde bir kategori kuruluyor, sonra da bu kategorinin çöküşe geçtiği ya da yenildiği ilan ediliyor. Afgan cihadının kabile savaşlarına dönüşerek bozuma uğraması, İran devriminin molla despotizmiyle bir kırılma yaşaması, bu yenilgi hikâyesinin çarpıcı kanıtları olarak ileri sürülmektedir.

Öyleyse, İslâmî kesimin doksanların ikinci yarısına denk düşen geri çekilmesi sosyolojik açıdan, siyasî açıdan bir mağlubiyet anlamına gelmiyor mu? Bir bakıma evet... Fakat mağlubiyet sayılan bu durumun içinde tikel başarılar ve ilerlemeler olduğu da görmezden gelinemez bir gerçekliktir. 12 Eylül sonrası yıllar, Türkiye kültürel atmosferinde ve toplumsal muhalefet alanında İslâmcıların ön plana çıktığı yıllardır. Bu öne çıkma ne 12 Eylül darbesiyle solcuların susturulması, ne de ABD tarafından desteklenen Yeşil Kuşak Projesi ile açıklanabilir. İslâmcılık, devrimler çağının etkilerini üzerinde taşıyan, dünyayı ve insanlığı kurtarma idealine sahip bir ütopyaydı. Kuran'ın rehberliğinde dünyayı yeniden kurma ve çöküş halindeki insanlığı kurtarma projesi olarak İslâmcılık tabii, ana damarı bir varoluş problemine tekabül etse de, konjonktürel olarak koruyucu ve yenilemeci bir refleksi de içeriyordu.

Bu açıdan bakılacak olursa, özellikle Türkiye ikliminde İslâmcıların yenilgisi olarak isimlendirilen çekilme, İslâmî kesimin bile belki beklemediği şüphesiz zorunlu ve güçlü bir refleksle de ilgili olan bir hamlenin ve yükselişin dış ve iç etkenlerle kendi tabii mecrasına akması anlamına da gelebilir. Çünkü çok büyük laflar edilmişti. Bir kavram kargaşası da yaşanıyordu. İslâmcılar kendilerini ilerici olarak gören çevreler tarafından gerici, mürteci, yobaz, çağdışı diye isimlendirilirken, kendi içlerinde de samimi niyetlerle söyledikleri yeni sözler ve sordukları sorular sebebiyle modernist, feminist, mezhepsiz, vahhabi, şii, zındık... şeklin-

de, tekfir etmeye ve karalamaya yönelik isimlendirmelere maruz kalabilirlerdi. Sözgelimi modernlik ve demokrasi alanlarında olduğu gibi tabular, derin ve acil tartışmaların genişletilmesine izin vermiyordu. İslâmcılığın bünyesinde, geçmişten miras alınan despotik ve hiyerarşik nitelikler taşıyan dikey ilişki biçimleriyle, oluşum halindeki yatay-demokratik, eşitlikçi, toplumcu ve özgürleşmeci bir nitelik kazanmakta olan ilişki biçimlerinin çatışması da yaşanıyordu.

Burada belki de bir ergenleşme sorununu çözümlememiz gerekiyor. İslâmcılar muhalefeti başaramadılar; çünkü en mağdur dönemlerinde bile iktidarın aslında onlara ait olduğu duygusuna sahiplerdi. Bu nedenle de İslâmcı aydınların bir kısmının muhalif söylemlerinin yerel ve merkezî iktidar tecrübeleri sırasında çözülmeye uğradığı görüldü. İslâmî söylem muhalif niteliğini yitirdikçe, eşitlikçi ve özgürleştirici idealler yerini sınıfsal biçimlenmeleri anlaşılır kılan teşebbüs anlayışlarına terk etti. Yerel ve merkezî iktidar tecrübeleri sırasında ise değerlerin yerine olguların ikame edildiği bir kırılma yaşandı. Burada İslâmcıların her türlü radikal ifadeye ve demokratik iddialara karşılık, ulema-aydın'ı devletle bütünleştiren, ulemayı yönetsel hiyerarşi içinde bir yerde tutarken, tebaayı da devlet karşısında sessiz ve durgun bir konumda tanımlayan otoriter, pederşahi, eril ve hiyerarşik bir tür yönetim tarzının oluşturduğu gelenekten bir türlü kopamamaları ile ilgili kırılgan bir algılama hali kendini göstermektedir.[17]

İslâmcılığın en belirgin geri çekilişi, faiz ve emek bağlamındaki eleştiri ve tezleri alanında yaşanmıştır. Finans kurumlarının banka sistemini aşamayan çalışma tarzlarının oluşturduğu bir hayalkırıklığından söz etmek olası. Dünya mustazaflarına (zayıf düşürülmüş insanlara) yönelik ödevlerini dillendirmeye devam edenler ise modası geçmiş romantik devrimci İslâm'ın temsilcileri olarak görülmeye başlanmışlardır. Dünya nimetlerinden Müslümanların da yararlanması gerektiğine dair yaklaşım, giderek sınıfsal kopmaları meşrulaştıran bir içerik kazanmıştır.

İktidarda olmak, güç kazanmak, unutkanlaşmanın ya da unutma çabasının önemli nedenlerinden biridir. İslâmcı söylemlerin ve gündemlerin süreğinde biçimlenen bir siyasal oluşum olarak AKP, iktidarı döneminde sağcılaşmaya açılmış, resmî ideoloji bağlamında bir meşruiyet kazanacağını uman bir parti görünümü sunmaktadır. Bu sağcılaşma bağlamında birkaç göstergeye işaret edebiliriz burada:

a. Yeni-emperyalizmin temsilcisi ABD'ye, tezkere tartışmalarıyla ve Büyük Ortadoğu Projesi'ne verilen destekle Irak'ta ve bölgedeki varlığı meşrulaştırılan bir demokrasi kahramanı ülke profili kazandırılmak istenmesi. ABD üsleri ve İsrail'le işbirliği konusundaki eleştirileri unutturan maslahatçı yaklaşım.

b. Kürt sorununun barışçıl yollarla çözümlenmesi umudunun zayıflaması. AKP, Güneydoğu'ya yoğunlaşan Kürt sorunu konusunda giderek resmî söylemlerin benimsediği analizleri dillendiren muhafazâkar bir parti görünümü sunmaya başlamıştır.

c. AKP'yi iktidara taşıyan söylemlerin savunduğu sade yaşantı konusunda da bir geri çekilmeden söz edilebilir. Teknoloji tüketimi ve tabiî kaynakların kullanımı konusundaki politikalar, bütün bunların tabiatın istismarı ve yoksul halkların istismarı pahasına gerçekleştiği hiç hatırlanmadan oluşturulmaktadır. Şatafat ve törensellik (teşrifat) konularında da "Osmanlı" mizacının dışavurduğu bir eğilim belirginlik kazanmıştır.

d. Tayyip Erdoğan yıllar önce, "Bizim kadınlarımız otel kadınları olmayacak" demişti. Bu, AKP'li kadınların sağcı siyasetçi eşleri gibi beş yıldızlı oteller çevresinde akıp giden bir faaliyetler ağına katılmayacaklarını anlatan bir açıklamaydı. Bununla birlikte AKP iktidarı dönemin-

de, tantanalı, ipek giysi ve mücevherlerle ışıldayan düğünlerden ve yalılarda yapılan defileli davetlerden hoşlandıkları anlaşılan AKP'li siyasetçi eşleri ve kadınlarının etkinliklerinin sembolik faaliyetlerin ötesine geçtiğini söylemek zor.

Başörtüsünün bu siyasetçi eşlerinin etkinlik alanları açısından bir engel oluşturduğunu söylemek olası. Ancak siyasetçi eşlerinin takdire şayan girişimleri, başörtülülere yönelik olumsuz yargıları değiştiren bir etkiye de sahip olabilirdi. Belirgin bir tüketim açlığı ve konformist yozlaşmanın, başörtüsünün temsil ettiği anlamlar bağlamında bir zayıflamaya neden olduğu söylenebilir.

e. Mimari ve şehircilik alanında somutlaşan estetik bozulma: Boğaz'ın tarihî girişi ve İstanbul'un Asya yakası Manhattan tarzı kulelerle, plaza ve gökdelenlerle donatılmak isteniyor. Bu vulger modernlik remzleri 80'li yıllarda ANAP hükümetinin de rüyasıydı: İstanbul Ortadoğu'nun Beyrut'u olacaktı. Bir kültür şehri değil de eğlence şehri olması, İstanbul'a biçilen rol böyle bir şeydi. "Dünya kenti nasıl olunur", bu sorunun başka türlü –daha zahmetli olması gerekmeyen– cevaplarını aramayı engelleyen, bir zamanlar muhalif olunan uluslararası sermaye değil midir?

Sanki şatafatlı biçimler estetik alanda bir kısırlığı, içine düşülen tüketim hırsını ve unutulan her şeyin boşluğunu kapatmanın en uygun örtüleridir.

f. İslâmcıların entelektüel ve estetik zaafları yanında, kurumlarındaki "katılım"a ilişkin kusurları da, "yenilgi" diye isimlendirilen çekilme sırasında dağılmaların ve çöküntülerin meydana gelmesinde etkili olmuştur. Demokrasiyi yeniden tanımlamak yerine kullanmak isteyenler, bu aracı kendi amaçları için daha ustalıklı bir şekilde kullananların hışmına uğradılar. Karşıt olunan Batı, hak-hukuk aranılan AB'ye dönüştü. Mağdur profili aynı nedenle muhalif profilinin yerini almaya başladı. Bu yetersizlik nedeniyle günün kurtarılmasıyla yetinilirken, bir vizyon daralmasına maruz kalan İslâmcılık, –bir kez daha– sağcılaşmaktadır.

Gerçi kitleselleşmeyle birlikte çekirdek idealist bir topluluğun sadakati topluma bazen esneyerek, bazen gevşeyerek yayılabilir. Ancak bu esneme ve gevşemede yukarıda işaret ettiğimiz dinin nefisleri ve hayat tarzlarını çok zorlayan yorumlarının da etkili olduğunu unutmamalı. Bir bakıma müminler, insan tabiatını aşırı boyutlarda baskı altına alan genelleştirici çabaları nedeniyle toplumla ve genel geçer değer yargılarıyla olduğu kadar, kendi kendileriyle de çatıştılar. Şirkle ve küfürle suçlanan ne kadar çok şey vardı! Neredeyse içinde bulunduğu topluma karşı surat asmayı zorunlu sayan bir dindarlık anlayışının manzumeleri bazen dinden uzaklaşmaya, bazen de ilkesiz bir hoşgörüye dayanan bir din anlayışına yerini terk edebilmiştir.

İslâmcılar esasında Batı uygarlığına ve modern hayat tarzına sade, yavaş, tabii ve mütevazı bir hayat görüşü açısından haklı eleştirilerde bulundular, ama reaksiyoner yönlerinden kaynaklanan zaaflar nedeniyle, bu eleştirileri kullanışlı üsluplar ve araçlarla öne sürmekte; en azından, söylemlerindeki coşku ve iddia oranında başarılı olamadılar. Bu açıdan bakılacak olursa, özellikle Türkiye ikliminde İslâmcıların yenilgisi olarak da isimlendirilen çekilme, İslâmî kesimin bile belki beklemediği şüphesiz zorunlu ve güçlü bir refleksle de ilgili olan bir hamlenin ve yükselişin dış ve iç etkenlerle kendi tabii mecrasına akması anlamına da gelebilir.[18] Eleştiri getirdiğimiz bütün zaaflarına karşılık AKP iktidarları, Türkiye'nin siyasal, sosyal ve kültürel yapısında baskılanan değerlerin geçen zaman içinde kendi mecralarını arayışının hikâyesiyle ilişkili olarak okunmalıdır.

Son tahlilde Türkiye toplumunun 1970'li yıllardan 2000'li yıllara uzanan serüveninde İslâmcıların tartışma başlıkları,

dinî metinleri açma ve okuma çabaları, hayatla ilgili bir din anlayışının konuşulmasında yadsınamaz bir etkiye sahip olmuştur. İslâmcılık dalgasından sonra Türkiye ne 1923'ten, ne de 12 Eylül'den önceki Türkiye'ye benzeyebilir.

DİPNOTLAR

1 *Kuran Mesajı*, meal-tefsir, İşaret Yayınları, Kalem Suresi, 4. ayetin tefsiri, s. 1174.

2 Ümit Aktaş, "İslâmî Hareket ve Siyasal İslâm," *Selam*, 27 Şubat 2000.

3 Ahmet Oktay, Romanımıza Ne Oldu, Dünya Kitapları, 2003, s. 23.

4 Seyyid Muhammed Hatemi, "İslâm Dünyasında Modernlik ve Geleneksekilik," *Bilge Adam*, sayı 15-16, s. 93.

5 Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 134, İnsan yayınları.

6 Rasim Özdenören, *Değişen Dünya, Değişmeyen İslâm*, Yeni Dünya, Nisan 2007.

7 Serol Teber, "Homo Sapiens'in Kendine Mekân Arayışı Serüveni," *Cogito*, sayı 18, s. 255.

8 Abdurrahman Arslan, "İflah Olmaz Anti modernist," *Nehir Dergisi*, Mart 1995. "Modernizmde Gizli Şirk Vardır", *Selam*, 24-30 Temmuz 1995.

9 Ufuk Güldemir, "Büfeci İslâmı," Haberturk.com, 21 Ağustos 2006.

10 Ümit Aktaş, "Modernleşme Tahayyülümüz Bu Mu?", *Gerçek Hayat*, 20 26 Nisan 2007. İsmet Özel, "Öğrenmek Kolay Düşünmek Zor," *Millî Gazete*, 6 Mart 2003.

11 İsmet Özel, "Öğrenmek Kolay Düşünmek Zor," *Millî Gazete*, 6 Mart 2003.

12 Aytunç Altındal, Türkiye'de Kadın, s. 152. Süreç, Mart 1985.

13 Cihan Aktaş, "Bir Hayat Tarzı Eleştirisi - İslâmcılık" içinde, aynı başlığı taşıyan makale ve giriş yazısı, Kapı Yayınları, Mart 2007.

14 "Gülsün Bilgehan'la Söyleşi," *Milliyet*, 15 Ekim 2007.

15 Henri Lefebvre, Modern Dünyada *Gündelik Hayat*, Metis, Mayıs 1998, s. 98.

16 S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu/Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, Vadi, 2000, s. 15.

17 Ümit Aktaş, "İslâmi Hareketin Entelektüel Krizi," *Birikim*.

18 Cihan Aktaş, *Gerçek Hayat*, "İslâmcılık/Nereden Nereye?" başlıklı soruşturmaya verilen cevap. 26 Ocak 2001, sayı 14.

Türkiye'de Laiklik ve Sol

HALDUN GÜLALP

GİRİŞ

Türkiye'de toplumsal bir süreç olarak "sekülerleşme" ve bir siyasal örgütlenme rejimi olarak "laiklik" konularındaki egemen görüşü temsil eden Kemalizm ile, aynı ilerlemeci ve Avrupamerkezci modernist çerçeveyi paylaşan Marksist sol arasında önemli kesişme noktaları vardır. Bu durum tabii ki sadece ülkemizdeki Markist düşünceye özgü değildir; aynı eğilimler hem Marx'ın kendi yazdıklarında hem de dünya çapındaki çeşitli Marksist düşünce akımlarında yaygın olarak bulunabilir. Ancak, aşağıda savunacağımız gibi, genel olarak Avrupamerkezci düşünce İslâmiyete gösterdiğine oranla kendi coğrafyasında egemen olan dinî ve kültürel geçmişe daha fazla tolerans gösterdiği için, yine Avrupamerkezci bir bakışla tanımlandığında Doğu dünyasına ait olan Türkiyeli bir Marksist düşünürün, Batılı bir Marksist düşünüre oranla kendi kültür dünyasından daha fazla kopuk olduğu ve belki de bu nedenle hitap etmeye çalıştığı emekçi halktan da daha fazla izole olduğu söylenebilir. Oysa, gerek Marx'ın kendi yazdıklarında, gerekse de Batı'daki ve Türkiye'deki Marksist düşünce içinde, bu yaygın eğilimin, yani ilerlemeci ve Avrupamerkezci çerçevenin dışında kalan tarihsel maddeci bir damar da vardır.

AVRUPAMERKEZCİLİK

Marksizmin, kendi dönemindeki başka birçok Batı kökenli düşünce akımı gibi, Avrupamerkezci unsurlar taşıdığı bilinir. Avrupamerkezci ideoloji birbiriyle çelişen iki inancı, yani "Batı"nın evrensel bir modeli temsil ettiği, ama aynı zamanda özü itibariyle de "Batılı" olmayandan farklı olduğu inançlarını bir arada taşır. Marksist düşünce de bu yanılgıyı kendi içinde barındırır. Marx'ın Doğu toplumlarını tarihin "evrensel" gelişim şemasının dışına atarak, "köleci toplum-feodalizm-kapitalizm-sosyalizm" sıralamasının dışında, kendine özgü, "Asya tipi üretim tarzı" diye nitelemesi, bu düşüncenin bir ürünü ve göstergesidir. Avrupamerkezci ideoloji, dolayısıyla Marksizm, diğer konularda olduğu gibi, din ve sekülarizm konularında da aynı çelişkiyi taşır. Birçok Batılı Marksist, Doğu toplumlarına, İslâm'a ve günümüzün en dikkat çekici konularından biri olan İslâmî siyasal harekete Avrupamerkezci, ya da Edward Said'in deyimiyle, "oryantalist" bir gözle bakar.

Bu konuda birkaç çarpıcı örnek verilebilir. Tanınmış İngiliz yazar Perry Anderson, Batı Avrupa'da kapitalizmin ve modern devletin ortaya çıkışının tarihini Marksist bir kuramsal çerçeve içinde anlatan klasik eserinde, Osmanlı İmparator-

luğu ve onun kimliğini oluşturduğunu düşündüğü İslâmiyet hakkında şunları söyler: "Beşyüz yıl boyunca güneydoğu Avrupa'yı işgal eden Osmanlı İmparatorluğu, kıtanın toplumsal ve siyasal düzenine uyum sağlayamadan orada kamp kurdu. Hıristiyan dünyanın davetsiz bir misafiri olarak, Avrupa kültürüne her zaman büyük ölçüde yabancı kaldı ve kıtanın tarihinin üniter bir biçimde anlatılması bakımından içinden çıkılmaz sorunlar yarattı."[1]

Bu tespitler, sadece iki cümleden bile oluşsa, ardında yatan geniş bir tahayyül ve önyargı dünyasının varlığına işaret eder ve bir dizi önemli kuramsal sorunla yüklüdür. Örneğin, öyle anlaşılmaktadır ki, aynen Papa için olduğu gibi, bir Marksist düşünür için bile Avrupa, Hıristiyanlıkla özdeştir. Yine anlaşılan kıtaya kimliğini verdiği varsayılan siyasal güçlerle beşyüz yıl gibi bir süre için gerek ortaklık gerekse çatışma içinde ama her iki halde de yakın bir alışverişte bulunan Osmanlı devleti, tanım gereği o siyasal düzenin bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiği halde, bir Marksist düşünür tarafından bile öyle kabul edilmeyebilmektedir. Anlaşılan, bir Marksist için bile, yüzyıllar boyunca ve üstelik çok yakın bir zamana kadar birbirlerini yemiş toplum ve topluluklardan oluşan Avrupa'nın üniter bir tarihine gerek duyulmaktadır ki, böylece, Avrupa "evrensel" ilerleme kuramının şemalarına uygun bir şekilde anlatılabilsin ve dünyanın geri kalan kısımları birer "istisna" olarak bir kenara konabilsin. Ancak, yine anlaşılan, Osmanlı İmparatorluğu'nun (üstelik, beşyüz yıl süren) "davetsiz misafirliği" bu bütünsel anlatıyı bozmaktadır.

Özetle, buradaki kuramsal tutarsızlıklar, ancak ideolojik bir önyargının sonucu olarak anlaşılabilirler. Oysa, örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun özgüllüklerine değil de aynı dönemdeki Batı Avrupa devletleri ile benzerliklerine bakarak çok farklı bir tarih yazılabilir.[2]

Aynı ideolojik önyargılı bakış açısına daha yakın zamanlardan bir örnek olarak, Amerika Birleşik Devletleri'nde yayınlanan ve Marksist akademisyenlerin sosyoloji dergisi olarak tanınan *Critical Sociology* adlı derginin "Din ve Marksizm" konulu özel sayısında (2005) yer alan ve "Aydınlanmamanın Diyalektiği: İslâmcı Köktenciliğin Eleştirel Kuramına Doğru" diye çevrilebilecek bir başlık taşıyan makale verilebilir. Makalenin yazarı Lauren Langman, daha sözlerinin başında "oryantalist" önyargılarını sıralar: "Bir yandan akılcılığa [rasyonaliteye] karşı içerideki engeller, diğer yandan da kapitalist emperyalizmin müdahaleleri nedeniyle, küreselleşme Ortadoğu'yu ıskalamıştır. Haklarını yitirmiş, marjinalleşmiş veya başka türlü güçsüzleştirilmiş olup toplumsal sorunlarını dinsel bir şekilde anlamaya eğilimli olan ve kurtuluşu dinsel eylemlerde arayanlar arasında büyük bir kızgınlık duygusu kabarmıştır."[3]

Makalenin başındaki özette art arda yer alan bu iki cümlenin ikisi de yanlış, hatta anlamsızdır. Her şeyden önce, Ortadoğu'yu küreselleşmenin dışında düşünmek herhalde olanaksızdır. Burada kastedilen şey, küreselleşmenin varsayılan yararları ise (teknolojik ilerleme, ticari faaliyet, parasal akımlar, vb.), bunların bir "Batı" ülkesi ayarında olmayışının nedeni herhalde "rasyonalite"nin önünde duran, o toplumlara içkin engeller değildir. Zaten bu engellerin ne olduğu da belli değildir. Toplumsal sorunlara dinsel çözüm arama alışkanlığı ise, aslında, Ortadoğu veya İslâm toplumlarından ziyade, A.B.D. köktencileri arasında yaygın olan bir eğilimdir. İleride değineceğimiz gibi, kendi olumsuz özelliklerini başkasına yükleme eğilimi, kendi-merkezli kültürel düşünce tarzının belirgin bir öğesidir.

Makalenin daha sonraki bölümlerinde yazar şöyle şeyler de söyler: "Hindular her ne kadar et yemeseler de, çok güzel bilgisayar programcılığı yapabilmektedir-



Erbakan, pragmatizmi, siyasal söylem ve hareketleriyle laik camianın küçümseyerek baktığı bir lider oldu. Ancak onun şahsında somutlaşan Milli Görüş hareketi 1980'lerin ortasından itibaren, sokak ve mahallelerden parti ilçe-il teşkilatlarına uzanan modern bir yapılanma yarattı. Halefi olarak görülen Recep Tayyip Erdoğan bu dönemde "yetiş"mişti.

ler, işleyen bir demokrasileri ve büyük bir orta sınıfları vardır. Konfüçyusçular atalarının ruhlarına saygı göstermekten geri kalmayabilirler, ama bir yandan da ekonomik rasyonaliteye geçmişlerdir. ... Oysa Ortadoğu'nun İslâmî toplumları, her ne kadar Türkiye ile Sudan, Fas ile Yemen arasında büyük farklar olsa da, ekonomik olarak durağan, siyasal olarak cansız, entelektüel açıdan da bitmiş durumda olup dünyanın geneli içinde önemsiz bir konuma sahiptirler." (s. 246-247). Yazar bu görüşlerini tarihsel açıdan açıklamaya çalışmak için bu kez Batı rasyonalitesinin İslâm'da olmadığından dem vurduktan sonra şu geçersiz tespiti yapar: "İslâm'da ... kutsal ve dünyevi [seküler] yasa ayrımı yoktu: tüm yasalar kutsal idi" ve ekler: "Kutsal yasalar, rasyonel ve kuralları belirgin hukuki prosedürlerin gelişmesine olanak tanımamıştır." (s. 250).

Bu tespit geçersizdir, çünkü İslâmiyet bir din olarak "seküler" yasalara sahip olmasa da (bu, tanım gereği, her din için geçerli bir durumdur), reel Müslüman devletler, örneğin Ortadoğu denen coğrafyada yüzyıllarca hüküm sürmüş bir ortaçağ devleti olan Osmanlı İmparatorluğu, hem seküler yasalara (örfî kanun) hem de Weber'in rasyonalitenin temel bir göstergesi olarak kabul ettiği ve sadece modernite ile bir tuttuğu "bürokratik" yönetim yapısının birçok unsuruna Batı Avrupa'nın modern devletlerinden önce sahipti. Aslında, Osmanlı tarihi, Batı modernleşme tarihinin yeniden yazılmasını gerektirecek nitelikte olgularla doludur.

Ne var ki, bize uygulandığı zaman genellikle hırçın bir tepki uyandıran bu tür "oryantalist" aşağılamalar, bizim dışımızdaki İslâmî toplumlar söz konusu olduğunda, siyasal kültür ve düşünce dünyamızın büyük bir bölümünde aynen paylaşılır. O halde, bunları kendimize konduramayan, ama bırakınız kendi dışımızdaki Ortadoğu toplumlarını, kendi toplumumuzdaki "aydınlanmamış" kesimler için de yukarıda alıntılanan görüşlere pa-

ralel görüşler taşıyan ve Marksist solun bir kesimini de içeren seçkinlerimizin konumu nasıl açıklanabilir? Yani, ülkemizdeki Marksist olan ve olmayan sol (veya onun büyük bir bölümü) hangi sosyolojik konumundan dolayıdır ki kimi Batılıların bize topyekün uyguladığı "oryantalizm"i bizim doğumuzdaki toplumlara ve hatta kendi toplumumuz içindeki geniş halk kesimlerine uygulayıverir?

Bu soruya cevap vermeye başlamadan önce, Avrupamerkezci din ve sekülarizm yorumunun daha genel bir eleştirisini yapmak, yanlışların nereden kaynaklandığına biraz daha yakından bakmak gerekir.

SEKÜLARİZM

Genel bir ilke olarak, öz itibariyle farklı olunduğu inancı, sahip olunan ama sahip olunması arzu edilmeyen veya sahip olunduğu kabul edilmek istenmeyen birtakım özelliklerin "öteki"ne yansıtılmasından kaynaklanır. "Ötekileştirme" diye adlandırılan süreç, çoğunlukla birbirine tamamen zıt ve birinin varolduğu yerde diğerinin varolmasına imkân olmayan iki kavramsal tasavvurun birden yaratılmasını içerir. Biri kendine, diğeri ötekine atfedilen bu iki tasavvurun her ikisi de aynı derecede gerçek dışı ve stereotipiktir. Batı sekülarizminin Avrupamerkezci tasavvuru, böyle bir düşüncenin sonucudur. Bu hayalî tasavvur, gerçeği temsil etmediği halde, yine de "öteki"nin değerlendirileceği bir ölçüt olarak kullanılır. Hayalî bir olguyu evrensel bir modelmiş gibi sunmak, aslında kendi hakkında yapılan birtakım gerçek dışı (ama normatif) varsayımlara göre ötekileri yargılama isteğinin de bir ifadesidir.

Gerçekte, din-devlet ilişkileri farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda farklı şekiller almıştır. Sekülerleşme sorunsalının duymaya alışık olduğumuz biçimi ise belli bir coğrafyanın ve tarihsel dönemin bir ürünü olup, sonradan, sanki evrensel bir sorunmuş gibi, bütün dünyaya genelleştirilmiştir. Egemen sekülerleşme kuramı, tıpkı gelişme sosyolojisindeki "modernleşme" kuramı gibi, sadece Avrupamerkezci bir bilgilenme yöntemi oluşturmaz, aynı zamanda dünya çapında uygulanan bir Avrupamerkezci güç ilişkisine de aracılık eder.

Batı'nın modernlik tarihi kapitalizme geçişle başlamıştır; ama ideolojik bir açıklamayla, tarihsel rastlantılar ebedi bir üstünlük efsanesine dönüştürülmüş, böylece modernite öncesi dönemle modern dönem arasında aslında var olmayan bir süreklilik ortaya atılmıştır. Bu çerçevede, Antik Yunan'dan İngiltere'deki sanayi devrimine kadar, arada olup bitenler hep aynı hedefe yönelik birer durakmış gibi, tek bir tarihsel doğrultu olarak anlatılır. Bu anlatıda Hıristiyanlık özel ve büyük ölçüde anlaşılmaz bir konuma sahiptir. Aydınlanma çağında Kilise'ye karşı mücadele veren düşünür ve siyasetçiler, kendilerini, Kilise'nin paganlık olarak kınadığı Hıristiyanlık öncesi Antik döneme atıfla ve onun mirasçısı olarak nitelerler.[4] O halde, Batı'yı Batı yapan şey, Hıristiyanlığın egemenliğinin sona erdirilmiş olması mıdır? Gerçekten de sekülarizm modernitenin en temel unsurlarından biri değil midir? Bir bakıma öyle olması gerekir, öyle de anlatılır; ama Avrupamerkezci ideoloji Hıristiyanlığa da sahip çıkar. Antik dönem, Hıristiyan Ortaçağ ve Aydınlanma dönemi tek bir doğrultunun aşamaları olarak ele alınır ve her bir dönemin içerisinde hayalî bir tasavvur olarak Batı'yı oluşturan unsurlar selektif bir yöntemle keşfedilir. Öyle ki, sekülarizmin (veya bir siyasal düzenleme olarak "laikliğin") kaynağı bile, İncil'de Hz. İsa'ya atfedilen ve bağlamından kopartılmış bir ifadede bulunur ("Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya, Sezar'ın hakkı Sezar'a").

Sonuç olarak, modern Batı uygarlığının sekülarizmi ile övünen Avrupamerkezci ideoloji kendi dinine karşı tolerans göste-

rirken bütün oklarını İslâm'a yöneltir, adeta acısını ondan çıkartır. Bu ideolojinin etkileri, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* (1904) başlıklı eserinde bir yandan rasyonalitenin sadece Batı toplumlarında bulunabileceğini öne süren ama bir yandan da modern kapitalizmin ortaya çıkışını Protestan ahlâka bağlayan Max Weber'den tutunuz, *Medeniyetler Çatışması* (1996) adlı kitabında Batı ile İslâm dünyası arasında tarih boyunca süregelen bir çatışmanın varlığından söz eden Samuel Huntington'a kadar çok çeşitli düşünür ve toplum bilimcinin perspektifinde görülebilir. Bu perspektifin toplum bilim dünyasında yine yakın zamanlara ait diğer bir açık ve ilginç ifadesi, ünlü antropolog ve felsefeci Ernest Gellner'da bulunabilir. İnsanlık tarihinin son binbeşyüz yılında en çok iman edilen dinler arasında ikinci büyüklükte olan İslâmiyeti, bu özelliğine rağmen, bir "istisna" olarak tanımlayan Gellner'a göre, sosyolojinin evrensel kuralları Müslüman toplumlarda geçerli değildir.[5]

Ne var ki Avrupamerkezci ideolojinin Müslüman dünya ile Batı arasında var olduğunu öne sürdüğü zıtlık, bu kez kapitalizmin evrensel iddiaları ile çelişir. Kapitalizm ise dünyayı aynı anda hem böler hem birleştirir. Dünyayı homojenleştirme hevesi taşır, ama onun yerine eşitsiz gelişme yaratır. Bu çelişki, kapitalizmin ideolojisine de yansır.[6] Dolayısıyla, Avrupamerkezci kültür ve ideoloji hem evrenselci hem görecelikçidir. Bir yandan Üçüncü Dünya insanlarının Batı'yı taklit etmeleri istenir; ama bir yandan da aynı insanların doğaları gereği bunu gerçekleştirmekten aciz oldukları söylenir.

Batı'nın tarihsel deneyimi kendi içinde çeşitlilik taşıdığı halde, özellikle Batılı olmayan (sömürge-sonrası) toplumlar, hayali bir sekülerlik standardına tâbi tutulmuşlar ve hatta ona uymaya zorlanmışlardır. Gerçekte, modern ve seküler olarak nitelenegelen Batı toplumlarının tümü için geçerli tek bir sekülerleşme modelinin olmadığı açıktır. Konumuz açısından daha da önemlisi, kendini rasyonel addeden ve bunu sekülarizm yoluyla açıklayan Batı toplumlarının tekil ve toplu kimliklerinde dinin aldığı merkezî yerdir. Bu durum, örneğin, Avrupa ülkelerinde göç yoluyla büyüyen Müslüman nüfusun yarattığı tedirginlik bağlamında daha da belirgin hale gelmiştir.[7]

Yine aynı şekilde, bu durum, Avrupa Birliği ile olan ilişkilerimizde de kendini gösterir. Avrupa Birliği projesinin öncelikle Fransa ile Almanya arasında yapılan bir anlaşmadan kaynaklanarak, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında, savaşan tarafların artık barış ve refah içinde yaşamasını sağlamak için ortaya çıktığı ve kıtanın ekonomik entegrasyonunu öngören bir şekilde geliştiği bilinir. Ancak, AB'nin genişlemesi sürecinde yaşanan tıkanmalar, Avrupa kimliğine hangi ülkelerin katılım hakkı olduğuna dair kültürel önyargıları göstermesi bakımından ilginçtir.

Avrupa, tarihsel olarak, kendini Müslüman Türk'e, yani Osmanlı İmparatorluğu'na karşı ve onun yarattığı tehditten korkarak tanımlamıştır. Modernite öncesi dönemde Avrupa, küçük krallık ve prensliklerden oluşan parçalı bir siyasal yapıya sahipti. Bu yapı içinde, merkezî ve kıta çapında örgütlü tek kuruluş Katolik Kilisesi idi. Dil ve kültür çeşitliliği içindeki Avrupa, bugün için bile hayalî addedilebilecek birliğine, bu kilisenin manevî önderliğinde, söz konusu ortak düşman (yani, Osmanlı) karşısında din temelli bir ortak kimliğe bürünerek kavuşmaya çalıştı – daha doğrusu, aslında var olmayan birliğini bu ortak düşmana atıfla hayal etti, özledi. Günümüzde, yani araya giren din savaşları, dünya savaşları ve Soğuk Savaş'tan sonra bile, bu hayal geçerliliğini korur. Özellikle Doğu Avrupa'da komünizmin çökmesinden sonra oluşturulmaya çalışılan birliğin temeli, yani Avrupa'nın ortak tarih ve kimlik algısı, hâlâ

dine dayalıdır ve bu nedenle de, gerek Avrupa gerekse Türkiye ne kadar seküler olduklarını iddia etseler de, bu ortak kimlik algısı Türkiye'yi dışlar. Avrupa Birliği'nin Türkiye'yi evirip çevirip bir yere koyamamasının temelinde kısmen bu direnç yatar.[8]

Avrupa Birliği'nin, sadece Müslüman kimliğinden dolayı Türkiye'ye varınca tıkandığını, ondan önce veya onun dışında sorunsuz genişlediğini söyleyemeyiz. Doğu ve Güneydoğu Avrupa'nın Ortodoks ülkeleri de Batı Avrupa kaynaklı medeniyet tahayyülünün dışında yer alırlar. Örneğin Rusya bunun tamamen dışındadır; Balkan ülkeleri ve özellikle Ortodoks olanları ise ikircikli bir konumdadır. Ancak, bunların arasında Yunanistan'ın özel bir yeri vardır; çünkü Yunanistan Aydınlanma dönemi düşünürlerinin gözünde Avrupa medeniyetinin kaynağı ve atası olan Antik Helen dönemiyle doğrudan bir soy bağı taşıdığını öne sürebilmek gibi benzersiz bir konuma sahiptir. Fakat aynı Yunanistan yüzyıllarca Osmanlı yönetimi altında kalmış, ekonomik olarak da nispeten azgelişmiş bir ülkedir. Batı'nın gözünde hem Avrupa medeniyetinin kaynağı hem de Avrupa'nın kıyısında kalmış bir ülke olarak tanımlanan Yunanistan, kendi ulusal kimliğini Türkiye ile diyalektik bir zıtlık içinde kurgularken, bir yandan Antik Helen bir yandan da Ortodoks Hıristiyan kimlik kaynaklarına atıf yapar. Yunan kültürel bilincinde, ülkeye atfedilen Avrupa medeniyetinin manevi atası olma rolü ile buna rağmen yine de Avrupa'nın dışında (veya en azından kenarında) kalındığı bilgisi bir çatışma içindedir.[9]

Bu durum, aynen bizde de olduğu gibi, gerek soyut bir kavram olarak Avrupa'yı, gerekse de somut bir bürokratik mekanizma olarak AB'yi, ülkenin içişlerinde merkezî bir oyuncu yapar. Aslında, Avrupa kimliğinin hayalî özellikleriyle mevcut toplumların somut gerçeklikleri arasındaki çelişkiler dikkate alındığında kolaylıkla anlaşılacağı gibi, AB içindeki hemen her ülkede bu durum bir ölçüde geçerlidir. Ne var ki, konumuz açısından daha ilginç olarak ve örneğini aşağıda göreceğimiz gibi, bu durum, AB'nin merkez ülkelerinin bu yolla kendi sekülerlik iddialarını Yunanistan üzerinden kanıtlamaya çalışmalarına da yol açar.

AVRUPALI KİMLİĞİNDE DİNİN YERİ: FRANSA ÖRNEĞİ

Genel bir ilke olarak, her ne kadar ulus-devletler modernite ile özdeşleştirilseler de ulusal kimliğin çekirdek unsurları (din, ırk ya da etnisite gibi) modernite öncesi tarihsel kökenlerden gelen kimliklerin bir bileşimini içerir. Çoğu kez, ulusal topluluğun tanımının kalbinde, örtülü veya açık bir etnik ya da dinsel kimlik yatar. Örneğin, Fransa'nın toprağa dayalı vatandaşlık rejimini ödünç aldığına inanılan ülkemizde, ulusal aidiyet soyut düzeyde coğrafi olarak tanımlansa bile, daha somut düzeyde, gerek devletin vatandaşa muamelesinde, gerekse vatandaşlar arasındaki günlük yaşamın kültürel dilinde, hepsi aynı toprak üzerinde yaşayan ve resmen vatandaş olan kişiler arasında bir farklılık düzeni, etnisite (dil ve soy) ve din temelinde oluşan bir hiyerarşi vardır. Türkiye'nin ulusal kimliğinin merkezinde (Sünni) İslâmiyet ve Türklük yatar.[10]

Bu durumun ülkemize özgü bir anomali olduğu veya duymaya alışık olduğumuz gibi modernleşmenin bizde yanlış anlaşılması veya uygulanmasından kaynaklanan bir sonuç olduğu söylenemez. Aynı durum, bu vatandaşlık modelinin anavatanı olduğu söylenen Fransa'da da vardır, başka birçok liberal-demokratik ülkede de. Fransa'da resmi laikliğin Müslümanlara karşı ayrımcılık yaptığı, Fransa tarihinde Müslümanların tam vatandaş olabilmek için Müslümanlıktan vazgeçmeleri gerektiği, sadece popüler inanışlar düzeyinde değil, Fransa devletinin resmî belgelerin-

de de örnekleriyle bulunabilir. Ancak bu nokta Fransa hakkında duymaya alışageldiğimiz genellemelere aykırı olduğu için açıklanmaya muhtaçtır.

Fransa'da Müslümanlara karşı ayrımcılığın ilk belirgin örneğine 1830 yılında işgal edilen ve dolayısıyla Fransa'nın toprağa dayalı ulus ve vatandaşlık tanımı uyarınca Fransız topraklarına katılmış sayılan Cezayir'de rastlıyoruz. Fransız devleti Cezayir'deki yönetimini istikrara kavuşturduktan sonra, Cezayir halkına belli koşullar altında Fransız vatandaşlığı yolunu açtı. 1865 yılında çıkartılan yasayla, Cezayirliler Fransız okullarında okuyabilirler, Fransız ordu ve bürokrasisinde görev yapabilirler, isterlerse Fransa'ya da yerleşebilirlerdi; ancak, vatandaş olup tüm haklardan yararlanabilmek için bireysel başvuruda bulunarak miras ve evlenme-boşanma gibi mülkiyeti ve kişisel yaşamı düzenleyen Fransız Medeni Kanunu'nu benimsediklerini beyan etmeleri gerekirdi. Müslüman çoğunluğa sahip Cezayir'de, örneğin İslâmî kurallarla özel yaşamını sürdürmek isteyenler ise, teba statüsünde kalacaklardı. Bireysel bir tercih sonucu dinini terk etmek anlamına da gelebilecek bu prosedür nedeniyle, tahmin edilebileceği gibi, yasada belirtilen haktan yararlanmak için çok az sayıda kişi başvuruda bulundu. Ne var ki bundan sadece birkaç yıl sonra, 1870'te çıkartılan ünlü Cremieux yasası ile Cezayir'deki yaklaşık 40.000 kişilik Yahudi nüfus toplu olarak Fransız vatandaşlığına alındı ve tümüyle Fransız hukukuna tâbi kılındı.[11]

1889 yılında çıkartılan daha liberal vatandaşlık yasası da Müslüman karşıtı ayrımcılığı sürdürdü. Bu yasaya göre Fransa'da yaşayan yabancıların Cezayir dahil olmak üzere tüm Fransız topraklarında doğan çocukları otomatikman Fransız vatandaşlığı elde ediyor, ama Müslüman Cezayirliler hâlâ bireysel başvuru öngören 1865 yasasına tâbi kılınıyordu. Böylece, 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, sadece yaklaşık 1000 kadar Müslüman, Fransız vatandaşlığı elde etmişti. Yahudilere karşı ayrımcılık Nazi işgali altında kurulan Vichy rejimi sırasında geri geldi; ancak, kısa bir süre için daha önce edinmiş oldukları hakları kaybeden Yahudiler, İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra tüm vatandaşlık haklarına yeniden kavuştular. Cezayir 1962 yılında bağımsızlığını elde ettikten sonra da, Fransa'ya daha önce yerleşip vatandaşlık elde etmiş olanlar dışındaki Cezayirli Müslümanlar, ülkelerine dönerek Cezayir vatandaşı oldular.[12]

Ayrımcılık yeni görünümler altında yakın zamanlarda da varlığını sürdürdü. Henüz ortada 11 Eylül veya "medeniyetler çatışması" tartışması bile yokken, 1989 yılında orta öğretim düzeyindeki bir okuldan başörtülü Müslüman kızların atılması üzerine patlak verip kamuoyunda "türban olayı" (*l'affaire du foulard islamique*) diye adlandırılan krizi izleyen dönemde süren tartışmalar üzerine, 1993 yılında yeni bir vatandaşlık yasası çıkartıldı. Bu yasaya göre vatandaşlık toprağa bağlı olarak kazanılan bir hak olmaktan çıkarılıyor, 1865 yasasını andırır bir biçimde, göçmenlik statüsünden vatandaşlığa geçmek isteyen kişinin Fransız olmak istediğini beyan etmesi zorunluluğu konuyordu. Böylece, vatandaşlığa siyasal değil, yeniden kültürel bir anlam ve içerik verilmiş oldu. Fransa'daki en büyük göçmen nüfusun Kuzey Afrikalı Müslümanlar değil de Portekizli Katolikler olduğu, fakat gerek kamuoyundaki gerekse parlamentodaki tartışmaların "fundamentalist" tehlike etrafında yoğunlaştığı dikkate alındığında, kültürel bakımdan vatandaşlığından kuşku duyulan kesimin Müslüman nüfus olduğu kolaylıkla anlaşılmaktaydı. Böylece, tıpkı bizde de olduğu gibi, Fransız devleti din temelinde "asimile edilebilir" insan ile "asimile edilemez" insan arasında bir ayırım yapıyor, ikincilerin vatandaşlık haklarını vermekte hasis davranıyordu.[13]

Fransa'da gerek vatandaş gerekse göçmen statüsünde yerleşik olarak yaşayan Müslüman nüfusu sarsan bu yasa 1998 yılında kaldırıldı, ama onun hemen sonrasında, bu kez 1989 yılında başlayan "türban" tartışmasını bir sonuca bağlayan 2004 tarihli yasa çıkarıldı. Gerek bu yasaya temel hazırlayan Stasi Komisyonu raporunda, gerekse bu yasayla ilgili kamuoyu ve parlamentoda yapılan tartışmalarda, Müslümanların asimile edilebilir vatandaş kategorisinde görülmedikleri bir kez daha ortaya çıktı. Stasi Komisyonu'nun çalışmalarının zaten başından beri sorunun Müslüman nüfusun varlığından kaynaklandığı kabul edilmekle birlikte, ortaya çıkan raporda, ayrımcılığa, ırkçılığa ve antisemitizme karşı mücadele edilmesi, hastane, hapisane ve ordu gibi kamu kurumlarında Müslümanlara hizmet götürecek din adamlarının bulunması, Yahudi ve Müslümanların dinî bayramlarının tanınması gibi bir dizi öneri vardı. Buna rağmen parlamentoda yasalaşan tek önlem, göze batan dinî sembollerin devlet okullarında giyilmesinin yasaklanması oldu. Hıristiyan öğrencilerin taktıkları örneğin haçlı kolye gibi dinî sembollerin "göze batan" nitelik taşımadığı, Yahudi öğrencilerin *kippa* (takke) takacak derecede dindar olanlarının zaten kendi özel cemaat okullarına gittikleri, buna karşılık Müslüman nüfusun cemaat okullarına sahip olmadığı düşünülürse, bu yasa ile hedef alınan tek kesimin Müslüman kızlar olduğu aslında herkes tarafından anlaşılan bir gerçekti. Böylece laiklik, din ile devlet ilişkisini düzenleyen bir ilke olmaktan çıkarak, bir ulusal kimlik konusu ve vatandaşlık kıstası olarak algılanmaya ve ifade edilmeye başlamış oldu.[14]

Nasıl ki tek tük kişilerin sınıf engellerini atlayarak yükselmesi, sınıfsal eşitsizliğin olmadığı ve fırsat eşitliği sayesinde her çok çalışanın kazanıp yükselebileceği anlamına gelmeyip tam tersine bu tür örnekler sınıf eşitsizliğinin sürmesinin ideolojik araçlarıysa, aynı şekilde tek tük ortaya çıkan aykırı örnekler Fransa'da (özellikle Kuzey Afrika kökenli) Müslüman nüfusa karşı bir ayrımcılık olmadığı anlamına gelmez. Reklamı çok yapılan az sayıdaki örnekler, kuralı kanıtlayan istisnalar olarak kabul edilebilirler. Buna güzel bir örnek olarak, Cezayirli bir ailenin Marsilya doğumlu oğlu olan ve Fransa'nın çok-kültürlü yapısının bir sembolü olarak bağırlara basılan ünlü millî futbolcu Zinadine Zidane gösterilebilir.[15] 1998 yılında Dünya Kupasını Fransa'nın kazanmasıyla bir kahraman statüsüne yükselen Zidane, bir bakıma, Fenerbahçe'nin efsanevi futbolcusu Lefter'e benzetilebilir. Lefter'in şöhret ve popülaritesi Türklerin Rum vatandaşlarına karşı duydukları muhabbetin ne ölçüde delili olarak kabul edilebilirse, Zidane'ın Fransa'daki şöhretinin de Fransızların Müslüman vatandaşlarına karşı duydukları yakınlığın aynı ölçüde bir delili ve göstergesi olduğu kabul edilebilir.

Müslümanlığa karşı bu tavrın büyük ölçüde sömürgecilik döneminin ve bir ölçüde de günümüzde süren "medeniyetler çatışması" ideolojisinin bir ürünü olduğunu kabul etsek bile, yine aynı Fransa'nın modernleşme tarihinin daha önceki bir döneminde bu kez Protestanlığa karşı bir kültürel mesafenin varlığı ve üstelik Katolik Fransa'nın bir ulus-devlet olarak ortaya çıkması sürecinde (Huguenot) Protestanların uğratıldıkları zulüm dikkate alındığında, Fransa'nın uluslaşmasının merkezinde dine dayalı bir homojenleşmenin yer aldığı, yani konunun Müslümanlık ile sınırlı olmadığı anlaşılabilir.[16] Bu tarihin günümüzdeki laiklik uygulamaları ile bağlantısını değerlendiren kimi düşünür, örneğin ünlü Marksist sosyolog Edgar Morin, Katolik kültürün Fransa'nın ulusal kimliğinde işgal ettiği yeri belirterek, Fransa'da egemen olan rejimi Katoliklikten vazgeçmeyen bir laiklik, yani, kendi deyişiyle, "*katolaiklik*" olarak niteler.[17]



Siyasal mobilizasyonu "halk" mottosu üzerinden tarif eden sosyalist hareket için halkın dinsel referansları ancak cehalet ve kandırılmışlık faktörleri olarak muamele gördü. Saf ve işlenebilir bir muhtevada tarif edilen "halk", kaba materyalist bir diskur velâkin idealist bir bakışaçısıyla dini düşüncenin tasallutundan kurtarılmaya çalışıldı.

Katolik-Protestan çekişmesinde, Fransa için geçerli olan aynı şey, bir ölçüde, ama bu kez tersinden, İngiltere (daha doğrusu, Birleşik Krallık) için de geçerlidir. İngiltere Krallığı, modernleşme sürecinin erken döneminde, Katolik Kilisesi'nden bağımsızlığını sağlamak için kendi ulusal Anglikan (Protestan) kilisesini kurmuştur. İzleyen dönemde ise, Protestanlık temelinde bir ulusal birlik ve beraberlik sağlanmaya çalışılırken, Katolikler zulüm görmüştür ve hatta (Kuzey İrlanda'da) halen de görmektedirler.[18] Fransa ile İngiltere tarihsel olarak belli bir düşman kardeşlik içinde yaşamış olup, günümüzde bile aralarında bir tür rekabet, çekememezlik, eski gerginliklerin popüler hafızada sürmesi gibi unsurları içeren bir ilişki biçimi vardır. Din-devlet ilişkileri konusunda bu iki ülke bir açıdan birbirlerinin aynadaki yansıması gibi bir benzerlik taşıdıkları halde, bir başka açıdan aralarında büyük bir fark vardır ya da, daha doğrusu, varmış gibi anlatılır. Fransa resmen laik bir devlet, İngiltere ise resmen bir din devletidir. İngiltere'de devletin başı olan kral, aynı zamanda kilisenin de başıdır.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E LAİKLİK

Ulusal kimliğimizin merkezinde İslâmiyetin varlığı, laikliğin de merkezî önemde yer aldığı siyasal kültürümüzü karmaşıklaştırır; ideoloji ile gerçeklik arasındaki mesafeyi daha da açar. Fransa için bile din bu kadar merkezî bir kimlik unsuru iken Türkiye için bunun böyle olması şaşırtıcı olmamalıdır, çünkü bizim bir de Osmanlı geçmişimiz vardır. İdeoloji ile gerçekliğin arası bir de buradan açılır: Osmanlı geçmişimiz hem siyasal kültürümüzü önemli ölçüde belirler, ama hem de Cumhuriyet kurulurken Osmanlı geçmişimizden koptuğumuza inanılır.

Osmanlı geçmişimizin önemi konusunda çarpıcı bir örneği ülkemizden değil,

bu etkinin varlığını bizden de çok yadsıyan bir ülkeden, komşumuz Yunanistan'dan verebiliriz. Çok yakın bir zamana kadar Yunan vatandaşlarının nüfus cüzdanlarında "din" hanesi vardı. AB üyeliği sonucunda ve AB baskısıyla, üstelik Kilise'nin bütün itirazlarına rağmen, Yunanistan hükümeti, bu din ibaresini kaldırdı.[19] Ülkemizde ise bu uygulama en azından dolaylı bir biçimde halen devam etmektedir. İkisi de Osmanlı geçmişinden gelen Yunanistan ile Türkiye arasında Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında nüfus mübadelesi olduğunda, mübadele edilen nüfusun aidiyeti dil değil, din temelinde tanımlanmıştı. Evde Rumca konuşsa da Müslümanlar Türkiye'ye, evde Türkçe konuşsa da Ortodoks Hıristiyanlar Yunanistan'a yollanmışlardı. Her iki ülkede de ulusal homojenlik, din temelinde kurulmuştu. Her iki ülkenin de geçmişinde, Osmanlı'nın millet sistemi vardı. Osmanlı'da dinî cemaat anlamına gelen "millet" kelimesi modern dönemde ulus anlamına gelmeye başladı.

Modern Türkiye'deki Osmanlı kalıntılarının laiklik rejimimizde de sürdüğü söylenebilir. Osmanlı'da dinsel hiyerarşi devlet yapısının bir parçasıydı ve dolayısıyla padişahın yönetim ve denetimi altındaydı. Osmanlı padişahları, Batı Avrupa'nın kral ve imparatorları gibi, tahta dinî otorite (yani, Şeyhülislam başkanlığındaki üst düzey ulema) tarafından oturtulurlardı. Fakat bu durum ruhban sınıfın elinde gerçek bir güç olduğu anlamına gelmezdi; çünkü ulema yetkilerini ancak halife adına kullanabilirdi ve padişah aynı zamanda halife idi. Hükümetin hukuki başdanışmanı konumunda olan Şeyhülislam, doğrudan doğruya padişah tarafından atanıp azledilirdi.[20]

Bu yönüyle Osmanlı modeli, Katolik Kilisesi'nin özerk iktidar sahibi olduğu Batı Avrupa'dan çok farklıydı. Osmanlı İmparatorluğu, geniş topraklar üzerinde hüküm süren merkezî bir siyasal yapıya sahipti ve din kurumunu, gerek Müslüman gerekse gayri-Müslim cemaatler için, başarılı bir şekilde devlete dahil etmişti. Buna karşılık aynı dönemin Batı Avrupa'sı, birbirleriyle rekabet içinde olan (ve aralarında en iyi örgütlenmiş olanın Kilise olduğu) çok sayıda siyasal iktidar odağına sahipti. Tarihsel açıdan bakıldığında, Avrupa'da teritoryal siyasî otorite düzeninin kurulması, zorunlu olarak Katolik Kilisesi'ne karşı çıkılmasını gerektiriyordu. Bu nedenle Batı Avrupa'da modern ulus-devletler ya (Fransa'da olduğu gibi) sekülerliği (yani, laikliği) seçtiler ya da (İngiltere'de olduğu gibi) kendi ulusal kiliselerini kurdular.

Cumhuriyet tarihimizde "modernleşme" yolundaki, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan Medeni Kanun'a kadar geniş bir yelpazeyi içeren yasal ve kurumsal düzenlemeler arasında konumuz açısından en ilginç olanı, doğrudan Başbakanlık'a bağlı bir Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıydı. Bu kurum devlet mekanizmasının bir parçası olması bakımından şeklen şeyhülislamlığa benzese de, ikisinin arasındaki içerik farkı, Cumhuriyet rejiminin devlet eliyle dini nasıl regüle etmek istediğini anlamamıza yarar. Osmanlı padişahları kendilerinden siyasal ve hukuki konularda tavsiye bekledikleri için, şeyhülislamlar, devlet ve yasalarla ilgili konularda fetva verirlerdi. Oysa, devlet denetimi yoluyla inancı bireysel ve özel bir konu haline getirmeyi amaçlayan Cumhuriyet rejimi, Diyanet İşleri'nin rolünü bireysel vatandaşa din hizmetleri verir bir konuma dönüştürmeyi amaçladı.

Dolayısıyla, modernleşme adına dinin siyasal rolünü ortadan kaldıracaklarını beyan eden yeni ulus-devletin lider kad-

roları, bunu yapmak için Osmanlı modelini izleyerek din üzerinde devlet denetimi sağlayan kurumlar oluşturdular. Bir yandan devletin resmi bir dini olmadığı öne sürüldüğü halde, bir yandan da Osmanlı'daki din anlayışı, örneğin, Aleviliğin ve İslâm dışı dinlerin gördüğü muamele ile İslâmiyet açısından muteber sayılmayan (örneğin, Bahailik gibi) dinlerin devlet tarafından da tanınmaması türünden birçok uygulama, Cumhuriyet döneminde günümüze kadar aynen devam etti. Ulus-devletin kurucu kadroları, Osmanlı'nın din-devlet ilişkilerini ödünç alırken, aynı zamanda daha önce dinin işgal ettiği siyasal meşruiyet alanına seküler ulus kavramını yerleştirmeye çalışarak, belki de paradoksal bir şekilde, dinsel düşünme ve bilgi edinme tarzını bu kez ulusçuluk bazında yeniden ürettiler.

Yukarıda belirtildiği gibi, Türkiye'de ulus-devlet kurulduğu sırada, din, siyasal meşruiyet aracı olarak merkezî bir konuma sahipti. Modernleşme adına dinin siyasal rolünü bastırmayı amaçlayan Cumhuriyet rejimi, bir yandan din işlerini düzenlemek üzere bazı devlet kurumlarına görev verirken bir yandan da dinsel doğruların yerine ulusal doğrular koymaya çalıştı. Dolayısıyla, şu an için hem İslâmiyet Türk ulusal kimliğinin vazgeçilmez bir parçasıdır, ama hem de bazı çevrelerin gözünde Kemalizm, İslâmiyet ile siyasal ve ideolojik açıdan egemenlik mücadelesi içinde, "modern" Türkiye'nin neredeyse yarı dinsel bir öğretisi niteliğindedir.

Bu gözlemler bizi demokrasi konusuna da getirir. "Laiklik" genellikle İslâmcılara karşı bir sopa olarak kullanılırken, zaman zaman kendisi "modern" Türkiye'nin yarı dinsel bir ideolojisi gibi işleyerek demokrasinin işleyişini sınırlamada kullanılmıştır. Türkiye, tarihi boyunca, sık sık laiklik ile demokrasi arasında bir ikileme takılıp kalmıştır. Bunun nedeni, laikliğin Türkiye'de seçkinler tarafından uygulamaya konan bir Batılılaşma projesi olmasında ve üstelik (paradoksal bir şekilde) bu projenin hâlâ dinin devlet tarafından düzenlenmesini öngören Osmanlı geleneğine dayanıyor olmasında aranabilir.

Buraya kadarki değerlendirmelerden çıkan sonuç, doğru olarak kabul edegeldiğimiz bilgileri alt-üst eder niteliktedir: Eğer laiklik, din ile devlet işlerinin birbirlerinden kurumsal olarak ayrışması ve kendi özerk alanlarında varolmaları anlamına geliyorsa, Cumhuriyet rejiminin laik olduğu söylenemez. Yok eğer laiklik (Batı kökenli bu kelimenin orjinal anlamına da uygun bir şekilde) devletin organizasyonunda dünyevi gücün din kurumu üzerindeki iktidarı anlamına geliyorsa, o takdirde devlet yönetiminde dünyevî kaygıların ve kanunların önceliği, dinin dünyevî iktidarın meşrulaştırılması için kullanılışı ve din kurumunun devletin yapısı içinde ve onun hizmetinde yer alışı gibi unsurlar dikkate alındığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun da laik olarak nitelenmesi gerekir.

MARKSİZM VE DİN

Günümüzde, Marksist olsun olmasın, modernist düşünceye yakın çevrelerde egemen olan inanış, modernleşmeyle aydınlanmanın birlikte gideceği, böylece dinin ve dinî inançların yerini aklın ve bilimsel bilginin alacağıdır. Oysa, Marx'ın ve daha genel olarak ilk dönem modernist düşünürlerin gözünde dinin toplumsal yeri ve modernleşme ile ilişkisi bundan farklı bir şekilde anlatılır.

Marx'ta da, örneğin Emile Durkheim'da da, din sosyal bir olgu olarak, yani insan topluluklarının kendileri yarattıkları halde sonra yine kendilerini denetlemesine olanak verdikleri bir güç olarak analiz edilir. Durkheim'ın yazdıklarında modernleşmeyle birlikte dinin etkisinin azalacağı, hatta giderek ortadan kalkacağı tezine yol açan tespitler hiç yok değildir (örneğin, bkz. *Toplumsal İşbölümü Hak-*

kında, 1893). Ancak, aynı Durkheim, daha sonra kaleme aldığı *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri* (1912) başlıklı kitabında, dini toplumların kendilerine tapınması olarak niteler ve bu özelliğiyle dinî olgulara her toplumda ve tarihin her döneminde kaçınılmaz bir şekilde rastlanacağını, diğer bir deyişle modernleşme veya "aydınlanma" ile yok olmayacağını (veya olmayabileceğini) ima eder. Buna Fransız Devrimi sonrasını örnek vererek, devrimci rejimin kendi kutsallarını yarattığını, yeni bir dizi dogma, sembol, tören ve tapınak oluşturduğunu anlatır.

Marx'ın dini toplumsal bir olgu olarak analizindeki kilit kavram ise yabancılaşmadır. Marx insanların kendi yarattıkları bir kuruma insanüstü bir güç atfettikleri konusunda Durkheim ile hemfikirdir. Ancak, Marx hiçbir yerde dinin modernleşmeyle eninde sonunda yok olacak modernite-öncesi bir kalıntı olduğunu söylemez. Örneğin, *Yahudi Sorunu Hakkında* (1843) başlıklı yazısında, dinin kamu alanından çekilip özel alana kapatılmasının (bizim deyişimizle, "laikliğin") dindarlığı azaltmayacağını, azaltmayı amaçlamasının bile söz konusu olmadığını belirtir. Marx'ın din konusunda en çok bilinen ve alıntılanan ifadesi, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* (1844) başlıklı eserinde yaptığı, dinin halkı uyutmaya yarayan bir afyon olduğu tespitidir (ona bakılırsa, halkı uyutmaya yarayan ne çok ideoloji vardır!). Bağlamından kopartılarak tekrar tekrar alıntılanan bu tespitinde Marx aslında dinin gördüğü toplumsal bir işlevden söz eder. Buna göre, eşitsizliğin ve sömürünün olduğu toplumsal düzenlerde, yani örneğin kapitalizmde de, din bir sığınak rolü oynayabilir. O halde Marx'a göre, modernleşme ve kapitalizm olsa da, din varlığını sürdürebilir.

Nitekim, 1960'lı ve 1970'li yıllarda birçok Latin Amerika ülkesinde yayılan "kurtuluş teolojisi," Hıristiyanlık inancı içinde rastlanabilecek eşitlikçi tezler ile Marksist kuram arasında bir sentez arayan, yani emekçilerin dinî inançlarında var olan eşitlik ve adalet yanlısı eğilimleri Marksist bir kuramla destekleyerek harekete geçirmeye çalışan bir siyasal akımdı.[21]

Buna rağmen, Marksistler genellikle Marx'ı doğrusal bir ilerlemecilik gözüyle okumuşlar ve bu nedenle de özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde yükselen dine dayalı sosyal ve siyasal hareketleri büyük bir bilinmez olarak karşılamışlardır. Bu hareketlerin Müslüman toplumlarda yaygınlık kazanması (o dönemde, Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisi çoktan inişe geçmişti), yukarıda örneklerini gördüğümüz gibi, İslâmiyetin kendine özgü bir din olduğu, Müslüman toplumların sekülerleşmeye direndiği tarzında yorumlara neden oldu. Ülkemizde de bu yorum, Kemalizmin ve daha genel olarak Batıcı ilerleme ideolojisinin etkisinden kaynaklansa gerek, Marksistler arasında (tabii ki birçok önemli istisnasıyla birlikte) yaygın kabul gördü.

Marx'ın kendi düşüncesi içinde, hem tarihin tek yönlü ilerlemeci yorumuna yol açan hem de bunun tamamen dışında kalarak emekçilerin gerçek yaşam koşullarının ve sınıf mücadelelerinin maddeci analizini yapan bir damar vardır. Burada bir bakıma iki farklı kuramın varlığından söz edebiliriz. Örneğin, Marx (ve Marksistler) bir yandan sosyalist devrimin "arzu edilir" bir şey olduğunu savunur(lar), bunun propagandasını yapar ve siyasal örgütlenmeye gider(ler); ama bir yandan da devrimin "kaçınılmaz" olduğunu, tarihin ilerlemesinin "zorunlu" bir sonucu olarak ortaya çıkacağını ileri sürer(ler).[22] İlerlemeci Marksizm, bu iki farklı kuramsal yaklaşımı, tarihin önlenemez ilerlemesi sonucunda işçi sınıfının da ister istemez devrimci bir rol üstleneceği teziyle uzlaştırmaya çalışır. Yani, determinizm ile özgür seçimi bir şekilde birleştirmeyi amaçlayan bu teze göre, işçi sınıfı "kaçınılmaz" olarak devrimi "arzu" edecektir.



Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer ve Başbakan Bülent Ecevit. İkisi, 28 Şubat süreci sonrası dönemde "laikliğin güvencesi" olarak görülmüşlerdi. Ecevit öteden beri laikliğin inançsızlık olarak anlaşılmasına karşı durmuş, inançlı kitlelerle hemhal olmayı savunmuştu. Bu dönemdeyse tutumu, "köktendinciliğe" karşı aşı olarak "hoşgörülü Türk İslâmını" desteklemekti.

Buna paralel olarak, Marx'ın kuramında sosyalist devrimin ortaya çıkışını açıklayan iki farklı mekanizma vardır. Bunlardan birisi yine "iradî" bir konu olan sınıf mücadelesidir, diğeri ise tarihsel ilerlemenin "zorunlu" bir sonucu olarak görülen, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkidir. Bu iki farklı mekanizma şu tezle uzlaştırılır: Üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişki derinleştikçe kriz oluşacaktır; kriz ise sınıf çelişkisini derinleştirecek ve böylece işçi sınıfını devrimcileştirecektir.

Ancak, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin bir sınıf çatışmasına yol açması için belirgin bir neden yoktur. Marx'a göre, üretici güçlerin ilerlemesi belli bir noktaya vardığında, mevcut üretim ilişkileri artık onun önünde bir engel oluşturmaya başlayacak ve bu nedenle üretici güçlerin gelişme eğilimi mevcut üretim ilişkilerini yıkıp yok edecektir. Üretici güçlerin durdurulamaz bir şekilde ilerleme eğiliminde olduğu düşüncesinin bir an için doğru olduğunu varsayalım. Fakat bunun neden işçi sınıfının bir sorunu olduğunu anlamak mümkün değildir. İşçi sınıfı üretici güçlerin daha fazla gelişmemesinden pekâlâ memnun da olabilir. Üretici güçlerin ilerlemeyi sürdürmesi doğal çevreyi olumsuz yönde etkileyebilir; işçilerin eski becerilerinin geçersiz kalmasına neden olup onları yeni iş becerileri edinmek zorunda bırakabilir; onları yeni coğrafi mekânlarda kendilerine yeni iş olanakları aramak zorunda bırakabilir; vs.

Aslında, üretici güçlerin sürekli olarak ilerleyerek üretim ilişkilerini de değişime zorlama eğiliminin, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (1859) başlıklı eserine koyduğu ünlü "Önsöz"de öne sürdüğünden farklı olarak, insanlığın tarihsel gelişiminin tamamı için değil, sadece kapitalizmin kendi içindeki aşamalar için geçerli olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.[23] Marx'ın kendi yazdıklarında da bunun açık ipuçları vardır. Örneğin Marx bir başka yerde (*Kapital*, cilt I'in

1873 yılı baskısına koyduğu "Önsöz"de ve ölümünden sonra yayımlanan üç ciltlik *Artık-Değer Kuramları* başlıklı eserinde) tarihin her dönemi için geçerli olan tek bir toplumsal değişim yasasından söz edilemeyeceğini anlatır. Gerçekten de, kapitalizmin kendine özgü dinamizmi diye bilinen ve paradoksal bir şekilde Marx'ın bile hayranlığını uyandıran teknolojik gelişme sağlayıcı özelliğinin, tam da Marx'ın kapitalizmde sömürünün kaynağı olarak tespit ettiği özelliğinden, yani emek gücünün metalaşmış olmasından ileri geldiği söylenebilir. Kapitalizmin bu özelliğinden dolayıdır ki rekabet içinde olan tekil sermayeler, ücretini ödeyerek satın aldıkları emek gücünden maksimum artık-değer elde etmek için üretim ve yönetim teknolojisini sürekli yenileyerek üretkenliği artırma çabasında olacaklardır. Bu dinamik daha önceki üretim tarzlarında bulunmaz ve daha sonraki muhtemel üretim tarzlarında da bulunmayabilir.

Dahası, kapitalizmin içinden geçtiği farklı aşamalarda da söz konusu eğilim aynı biçim ve ölçülerde yer almaz. Örneğin, kapitalizmin ilk gelişme aşamasında egemen olan "yaygın birikim rejimi," mutlak artı-değer üretimine dayanır. Bu aşamada sermaye birikimi esas olarak mülksüzleşmeyi yaygınlaştırma, yani daha fazla emekçiyi ve içinde bulundukları üretim alanlarını kapitalizmin içine çekme yoluyla ilerler. Fordizm diye de adlandırılan ikinci aşamada egemen olan "yoğun birikim rejimi" ise, göreli artık-değer üretimine, yani kapitalizmin içine zaten çekilmiş olan emek gücünün sömürüsünün teknolojik yöntemlerle yoğunlaştırılmasına dayanır.[24]

Fordizm'den sonraki aşamada (post-Fordizm'de) egemen olan "esnek birikim rejimi," bir yandan teknolojik gelişme yoluyla sermayenin yeni yeni alanlara girip daha önce akla hayale gelmeyen yaşam unsurlarını metalaştırarak yeni bir "mülksüzleşme" dalgası yaratmasını sağlarken, diğer yandan da Fordist aşamanın büyük ölçekli üretim birimlerini dağıtarak küresel çapta piyasa ilişkileri yoluyla birbirlerine bağlanan küçük ölçekli üreticiler arasında bir ağ kurar ve bu yolla işçilerin sınıf deneyimlerini tersine döndürür, hatta onları sermaye adına kendi kendilerini sömüren küçük girişimciler statüsüne sokar.[25] Dünyanın en ücra köşelerinin bile piyasa ilişkilerine sokulması, küçük ölçekli bireysel girişimciliğin teşvik edilmesi ile birlikte, onunla elele ilerler. İşçilerin üretim noktalarında kitlesel halde buluşup en azından sözgelimi sendikal deneyim kazanmasının bile objektif koşulları aşınır.

Özetle, bırakınız tarihin tamamını, sadece kapitalist dönemin kendi içinde geçirdiği aşamaların bile tek yönlü ve kaçınılmaz olarak toplumları ileriye götürdüğü veya bir Marksistin özlediği biçimde devrim koşullarını olgunlaştırdığı, eşitlik ve özgürlük ilişkilerini geliştirdiği söylenemez.

Sosyalist tarihçi E.P. Thompson, bundan kırk-beş yıl önce yayımlanan eserinde,[26] İngiliz işçi sınıfının tarihsel oluşumunda ve işçilerin toplumsal yaşamında dinin ve mahallenin ne kadar önemli olduğunu anlattığı için, kendi yakın çevresindeki diğer Marksistler, öncelikle de adını yukarıda andığımız Perry Anderson ve onun önderliğindeki *New Left Review* grubu tarafından dışlanmıştı. Buna karşı kendi duruşunu savunmak için kaleme aldığı değerlendirmesinde, Thompson, işçi sınıfının kaçınılmaz olarak devrimci olacağı görüşünün tarihsel "materyalizm" değil, olsa olsa tarihsel "idealizm" olduğunu söyler.[27]

Thompson'a göre tarihsel idealistler, emekçilerin gerçek yaşamlarını, kaygılarını, siyasal tercihlerini, duygu ve düşüncelerini anlamaya çalışmak yerine kendi soyut kuramları çerçevesinde işçi sınıfına yapısal bir rol atfederler. İşçilerin örneğin dine olan yakınlıklarını anlayıp bunun so-

nuçlarını yorumlamak yerine, onlara tepeden "aydınlanma" getirmeye çalışırlar. Bu tutum, tarihsel idealistlerin elitizmini ortaya koymaktan, üstelik onların işçilerle iletişim bile kuramamasına neden olmaktan başka bir işe yaramaz. İşçi sınıfı kendi istedikleri şekilde davranmadığı zaman da, idealist Marksistler sabırsızlık göstererek işçileri hor görmeye başlarlar. Kuramı iyi bilmekle övünen idealist Marksistler, gerçek emekçiler üzerinde kendi sınıfsal konumlarından kaynaklanan bir üstünlük taslarlar. Kendi kuramları çerçevesinde öne sürdükleri devrim stratejisi her ne ise, işçiler bu stratejiyi bir türlü benimsemediler diye şikâyet ederler.[28]

Ülkemizdeki "idealist" Marksistler de işçi sınıfının dinle olan ilişkisine aynı gözle bakarlar. İslâm'a veya Müslüman kimliğine dayalı siyasal hareketleri, Kemalistlerin ve "oryantalist"lerin de yaptığı gibi, gericilikle suçlar, emekçi kesimlerin gerçek yaşam koşullarına bakan tarihsel maddeci bir yaklaşımın tespit edebileceği türden unsurları, örneğin, İslâmcı denen hareketin karmaşık yapısını, içinde barındırabileceği liberal ve demokratik muhalefet unsurlarını gözden kaçırırlar.

E.P. Thompson ile yaklaşık aynı dönemde yayımladığı *Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma* (1969) başlıklı ikonoklastik eserinden dolayı İdris Küçükömer de Thompson ile benzer bir akıbete uğramış, bu kitabının yayımından sonra uzun yıllar ciddiye alınmayarak Türkiye düşünce hayatından izole edilmişti. Küçükömer'in bu kitabı Thompson'unkiyle aynı kuramsal derinlikte değildi; kendi içinde de çeşitli sorunlar taşıyor, örneğin, yukarıda "oryantalist" düşüncenin bir örneği olarak gösterdiğimiz "Asya tipi üretim tarzı" kavramını benimsiyor ve Türkiye'nin özgüllüğünü bununla açıklamaya çalışıyordu. Yine de, Türkiye tarihinde sağ diye bilinen siyasal akımların aslında sol, sol diye bilinenlerin ise sağ olduğunu savunarak, tarihsel bir perspektiften resmi ideolojiye ve bundan etkilenen sol tezlere karşı çıkma özgünlüğünü gösteriyordu. Üstelik bunu anlaşılması pek de zor olmayan bir tespite dayandırıyordu: "Halkının katılabileceği bir biçimde gelişmeyen devrim ya da reform hareketi, yalnızlığa, soyutlanmaya, hatta bunların sonucu olarak yapılan bürokratik zorlamalarla, halka karşı düşmeye mahkûm oluyordu."[29]

Avrupamerkezci modernizmin adeta teleolojik nitelikteki ilerleme düşüncesine saplanıp kalmış bir bakıştan çok farklı olarak, Thompson'un veya Küçükömer'in yapmaya çalıştığı türden tarihsel ve kültürel temelli bir sınıf analizi, ülkemizde bugün var olan ve ilk bakışta paradoksal gözüken bir saflaşmanın, yani liberallerle İslâmcı denen kesimlerin AB yanlısı reform taleplerine karşılık bir takım Marksistlerin milliyetçilerle birlik olarak AB üyeliği çabalarına karşı tutucu ve ulusalcı bir direniş göstermelerinin nedenlerine de açıklık getirebilir. Türkiye işçi sınıfının geniş kesimleri, yaşam koşullarını iyileştireceği beklentisiyle, Türkiye'nin AB üyeliğine ve bu yolda yapılan reform girişimlerine taraftardır. İş yasaları, sosyal güvenceler ve sağlık ve eğitim hizmetlerinde iyileşmeden tutunuz, tüketici haklarının sağlanması, trafiğin düzene girmesi ve yerel yönetimlerin daha etkin hizmet vermesine kadar geniş bir alandaki maddi ihtiyaçlar yanı sıra, ifade ve inanç özgürlüğü ile devletin şeffaflığı ve hesap verirliği gibi daha siyasal ve yönetsel konulardaki taleplerin karşılanmasında AB standartlarının Türkiye'den daha yüksek olduğu kuşkusuzdur. Buna karşılık, Türkiye'de geniş bir Marksist kesimin, milliyetçilik ile devletçiliğin faziletleri konusunda Kemalistlerle hemfikir olduğu görülebilir.

Burada ilginç bir ironi vardır. Kemalizmin çağdaş uygarlık düzeyini yakalama hedefinin halkın geniş kesimlerince içselleştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan Kemalizmin ideolojik projesinin ba-

şarıya ulaşmış olduğu söylenebilir. Ancak, aynı projenin bir de dinî kimlik ve laiklik ile ilgili bir unsuru vardır ki geniş halk kesimleri değil, sadece (veya daha ziyade) seçkinler tarafından içselleştirilmiştir. Sıradan bir vatandaşın fikir ve vicdan özgürlüğü konusundaki talepleri, Kemalistlerin ve Marksistlerin önemli bir bölümünün öngördüğü ve gerektiğinde zorla empoze etmeye çalıştığı normatif laiklik anlayışıyla çelişir.

SINIF, SİYASET VE İDEOLOJİ

Bu konuyu anlamaya çalışırken sıradan bir emekçinin tanıklığına başvurabiliriz. Araştırmalarım sırasında görüştüğüm çeşitli kimselerden biri olan ve bu yazıda Osman diye anacağım kişi, bir orta Anadolu köyünde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve halen İstanbul'da yaşamaktadır. Zeki ve çalışkan bir kişi olduğu her halinden belli olan Osman, şu anda 30'lu yaşlarındadır. Köyde ilkokulu, ardından da ailesinin destek ve teşvikiyle yakındaki kasabada liseyi bitirdikten sonra eğitimini daha fazla sürdürmeyi düşünmeyen Osman, bu durumu, neredeyse iyi bir Marksist kuramcının kullanacağı kelimelerle ifade ederek, "objektif koşullar uygun değildi" diye açıklıyor. Liseyi bitirdikten sonra ağabeyinin peşine takılarak İstanbul'a göç etmiş ve önceleri çeşitli ufak tefek işlere uğraşıp bir dönem apartman kapıcılığı da yaptıktan sonra eş dost yardımıyla bir küçük kamyonet alıp nakliyeciliğe başlamış.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, "esnek birikim" diye de adlandırılan post-Fordizm çağında yaygın olarak görülen bu istihdam tarzında emekçi, küçücük sermayesiyle girişimcilik fonksiyonunu da üstlenerek, daha büyük sermayenin riskini paylaşır. Formel sektörde istihdam olanakları daralırken, bireysel emekçilerin bu tür enformel ve marjinal alanlarda kendi istihdam olanaklarını kendilerinin yaratması teşvik edilir. Bu yolla emekçi statüsü ile girişimci statüsü birbirlerinin içine geçer. Ya da Marksist deyimlerle ifade etmek gerekirse, emekçiler sermaye adına kendi kendilerini sömürürler. Ülkemizde, gerek Refah Partisi gerekse de AKP'nin aldığı destek ve kazandığı oylar arasında bu kesimin payı büyük olmuştur.[30]

Burada asıl üzerinde durulacak nokta, Osman'ın Türkiye'deki sol konusunda sahip olduğu görüşlerdir. Osman'ın tespitleri bağlamında "sol" deyimi, CHP'yi de kapsayan geniş bir yelpazeyi işaret eder. Osman, herhangi bir sol görüşlü aktivistin takdir edeceği özelliklere sahip olduğu, yani İstanbul'a göç ettikten sonra binbir mücadeleyle yaşamını düzene sokmuş, dürüst, çalışkan ve zeki, ama alçakgönüllü ve çevresindeki ve ülkedeki siyasal olaylara duyarlı bir emekçi olduğu halde, AKP yanlısıdır. Kendisiyle Ağustos 2005'te görüştüğümde, Osman aslında oldum olası sağ yanlısı olduğunu, soldan ve solculardan hiç hazetmediğini söyledi. Neden bu kadar kesin konuştuğunu sorduğumda, her şeyden önce, solcuların, Atatürkçülük ardına sığınarak dine ve dindarlara karşı tavır aldıkları üzerinde durdu. Dolayısıyla, Osman'ın gözünde "solculuk" demek, dine karşı olmak ve bunu Atatürkçülük kisvesi altında yapmak anlamına geliyordu. Solcuların, kendisi gibi mütevazi ve dinsel pratikleri olan insanları "şeriat" getirmeyi istemekle suçladığını belirtti. Oysa benim sağcı olmam şeriat getirmek istediğim anlamına gelmez, diye ekledi. Üstelik solcular din düşmanlıklarını hakaret yoluyla ifade ediyorlardı.

Osman, solculara başka bazı karakter ve felsefi özellikler de atfetti. Örneğin, solcu siyasetçilerin dürüstlükten uzak, yoz, tepeden inmeci, kendini beğenmiş ve hizmet vermekten ziyade emir vermeye eğilimli kimseler olduklarını söyledi. Erbakan yönetimindeki Refah Partisi'nin de benzer özellikler taşıdığını, sakallı veya dinsel bir kimlik ve otorite taşıma id-

diasındaki birtakım kimselerin mütevazi insanlara tepeden ahkam keserek muamele ettiğini, böylece solcuların yaptığının bir benzerini onların da yine dürüstlükten uzak bir şekilde din adına yaptıklarını anlattı. Atatürk konusundaki görüşlerini sorduğumda da, din gibi Atatürkçülüğün de siyasî amaçlarla kullanılmasına karşı olduğunu, aslında Atatürk'ün memlekete büyük hizmet ve katkıları olduğuna inandığını söyledi. Atatürkçülük kisvesi altında iş yapan solcuların siyasal çevrelerinin ve çıkarttıkları adayların, zenginlikleriyle ve yerel düzeydeki güçleriyle tanınmış kimselerden oluştuğunu, oysa görebildiği kadarıyla AKP'nin ön plana çıkarttığı kimselerin sadece kendi kariyerleriyle parlamış, dürüst ve mütevazi insanlar olduğunu ifade etti. Dolayısıyla, AKP'nin demokratik ve özellikle de "liberal" olduğunu, sonuç olarak kendisi gibi insanları temsil ettiğini düşündüğünü belirtti.

Nitekim, 2002 ve 2007 seçimlerinde, örneğin Ankara'da Çankaya, İstanbul'da da Etiler gibi semtler CHP'ye, mütevazi mahalleler ise AKP'ye oy verdiler. Marx bu durumu ve yine örneğin 2007 seçimleri öncesinde gerçekleşen Cumhuriyet mitinglerinde buluşan geniş sol yelpazeyi desteklemek için Nişantaşı'nın hemen her evinde asılı olan bayrakları görseydi acaba nasıl bir yorum yapardı?

Burada sınıfsal bir ayrım olduğu bellidir; ne var ki bu sınıfsal ayrımın kuramsal şemadakinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Toplumsal sınıfların gerçekten var olduğunu ve kolektif eyleme girerek tarih yazıp toplum dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Buna karşılık, işçi sınıfının mutlaka kendisine biçilmiş olan sosyalist devrim yapma rolünü oynayacağını söyleyemeyiz. Seküler seçkinlerin kuramsallaştırdığı, standart bir ilerleme modeli içeren ve öngörülenden herhangi bir sapma olduğu zaman da bunu bir istisna, geçici bir aksama veya doğrudan doğruya tepeden müdahale gerektiren ciddi bir anormallik olarak yorumlayan yaklaşımı idealist (ya da "hayalî") olarak niteleyebileceğimizi belirtmiştik. Maddeci yaklaşım ise, gerçek emekçilerin nasıl yaşayıp nelerle mücadele ettiklerine bakılmasını gerektirecektir.

Modernleşme sürecinde Türkiye'nin Batı'dan hem düşünsel hem de kurumsal düzeyde çok etkilendiği ve bunu taşıyan kesimlerin de bürokratlar ve "aydınlar" olduğu iyi bilinir. Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Türkiye'de modernleşmenin Müslüman kimliğe sahip çıkılarak gerçekleştirilmesi bir seçenekti; ancak sonuçta bu seçenek kazanmadı ve Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından din ve dindarların gerici, seküler'lerin ise ilerici olduğuna dair bildik tablo yerleşti. Batıcı siyasal seçkinler, Türkiye'de dinin özel alana çekilmesi projesini siyasal araçlarla tepeden aşağıya gerçekleştirmeye koyuldular. Dini ve dindarları regüle etme çabası nedeniyle, Türkiye'de devlet hiçbir zaman dinden elini çekmedi. Ortalama bir Müslüman vatandaş açısından kurulu düzen, devletin hemen her alanda bireyin işine karıştığı bir siyasal yapı olarak görülür. Bu nedenledir ki her serbest seçim ortamında liberalizm vaatleriyle ortaya çıkan ve insanların dinî hassasiyetlerine de hitap eden siyasal hareketler büyük başarı kazanırlar.

Günümüzde egemen olan küreselleşme ve liberalleşme ortamında merkeziyetçi bürokratik yapıları sorgulayan ve ülkede liberalizm ile din arasındaki bağlantıyı ekonomik seferberlik lehine kullanan İslâmcılık, büyük bir atılım fırsatı buldu. Küçük girişimciler, taşeronluk ilişkileriyle enformel sektörde yer edinip daha sonra küreselleşmenin yarattığı olanaklardan yararlanma şansına sahip oldular. Günümüzde yükselen burjuvazi, Batıcı modernleşme projesinin beklentilerinden çok farklı bir şekilde, Müslüman kimliğini sırtından atmadan sınıf atlayabilen ve buna

karşılık Cumhuriyet'in kuruluşundaki en büyük ideal olan kalkınmayı ve ekonomik modernleşmeyi gerçekleştiren kesimdir.

Bunun karşısında saf tutan bazı Marksist çevreler, yine Cumhuriyet'in kuruluşunda egemen olan "devlet eliyle Batılılaşma" projesi ve bu projenin ulusalcı ideolojik unsurlarıyla eklemlenerek, itirazlarını küreselleşme ve neoliberalizm karşıtlığı biçiminde ifade etmeye başladılar. Böylece, sol bir tema kullanarak, 1990'larda yükselen kimlik politikalarına içkin ifade özgürlüğü taleplerinden tutunuz AB destekli demokratikleşme hareketlerine kadar bir dizi yeniliğe karşı çıkmaya başladılar. Antiemperyalizm sloganıyla, devletçiliğe ve milliyetçi bir içine kapanmacılığa sol bir görünüm verme olanağı buldular. Böylece, paradoksal bir şekilde, köken itibariyle uluslararasıcı olan (ve kuramsal olarak olması da gereken) Marksist sol ile milliyetçi ve devletçi sağ arasında kesişme noktaları belirdi.[31]

Marksizm 19. yüzyılda ilk ortaya çıktığında sanayileşmiş Batı Avrupa ülkelerinin işçi sınıflarını temsil etme iddiasındaydı. Marx, sosyalist devrimin oralarda gerçekleşmesini bekliyordu. Oysa, 20. yüzyıla gelindiğinde, Marksizmin kaderi önemli ölçüde değişmişti. Marksizmden esinlenen rejimler ilk olarak ekonomik ve toplumsal açıdan daha az gelişmiş olan Doğu Avrupa ülkelerinde kuruldu. Daha sonra, 1950'lerden itibaren sömürge imparatorluklarının çözülmeye başlamasıyla birlikte, Marksizm özellikle Üçüncü Dünya'da bir antiemperyalist ideoloji olarak egemen oldu. Bu dönemde, Marksist sol, dünya genelinde ekonomik gelişme odaklı milliyetçilik ve devletçilik (yani "Üçüncü Dünyacılık") ile içiçe geçti; Türkiye özelinde ise dünyadaki ilk ulusal kurtuluş savaşının ideolojisi olarak tanımlanan Kemalizmin hegemonyası altında kaldı. Bu durumun yine sol içinde, bu satırların yazarının da dahil olduğu geniş bir çevre tarafından üstelik uzun bir zamandan beri eleştiri konusu yapıldığı bilinmektedir.[32] Bir ulusun diğer bir ulus üzerindeki tahakkümü anlamına gelen emperyalizm kelimesinin dünya çapında yeni oluşan ekonomik ve siyasal iktidar ağlarının niteliğini artık yeterince ifade edemediği günümüz küreselleşme bağlamında öne sürülen milliyetçilik ve devletçilik talepleri ise, solda bir dönem egemen olan "kurtuluş savaşının tamamlanması" veya "tam bağımsızlık" gibi kavramların da ötesine geçerek, içine kapanma ve izolasyon gibi tezlerin savunulmasına vardı. Bu tezler, "liberal" şemsiye altında buluştuğuna yukarıda değindiğimiz dindarlık ve serbest piyasa ikilisinin adeta aynadaki bir yansıması olarak, devletçi-milliyetçilik yanı sıra laikliğe de sıkı sıkı sarıldı.

Burada sözü edilen milliyetçi (veya yeni deyişle "ulusalcı") sol içinde "ılımlı"dan "radikal"e uzanan geniş bir yelpazenin varlığından söz edilebilir. Ilımlı kanatta, örneğin, seçkin bir akademisyenler grubunun oluşturduğu "Bağımsız Sosyal Bilimciler" vardır. Bu grubun yayınladığı çalışmalarda Türkiye'nin son dönemlerde izlediği neoliberal ekonomik politikalara yönelik çok nitelikli değerlendirme ve eleştiriler olduğu halde, grubun aldığı siyasal pozisyonlar sorunludur. Örneğin, 2008 başlarında yayınlanan kitaplarında, Türkiye'de 1998'den 2008'e farklı hükümet dönemlerinde aynı neoliberal politikaların IMF gözetiminde izlendiği tespitini yaparlarken, bir yandan da neoliberalizmi neredeyse AKP ile özdeş tutarak 1998'de ve izleyen yıllarda 28 Şubat hükümetlerinin işbaşında olduğunu unutmuş görünmektedirler.[33] Aynı şekilde, bir yandan IMF ve Dünya Bankası ile elbirliği içinde Türkiye'yi neoliberal politikalara zorladığı için AB'ye karşı durmakta ve Türkiye'nin AB'ye üye olmaya çalışmasının iyi bir şey olmadığını savunmakta, bir yandan da AB'nin Türkiye'yi oyalıyor olmasından şikâyet etmektedirler (s. 66-76). Resmi ideolojinin "irtica" ve "bölü-

cülük" diye adlandırdığı haklı tanınma taleplerinin bir baskıya karşılık tepki olduğunu göremeyip "kimlik temelli siyaset" diye küçümsemekte, böyle bir yaklaşımın bir sosyalistin savunması gereken eşitlikçilikle bağdaşır bir yanının olmadığını görememektedirler (s. 23-24). Yukarıda "tarihsel idealizm" diye eleştirdiğimiz inanca, yani işçi sınıfına dayalı siyasetin her problemi çözeceği inancına sıkı sıkı sarıldıkları anlaşılmaktadır. Örneğin 1980'lerin feminist hareketlerinin verdiği derslerden bile yararlanmamış oldukları söylenebilir.[34] İşçi sınıfının yapacağı devrim beklenirken, diğer her türlü eşitsizliğe karşı mücadelenin bir hedef saptırma olacağı görüşünü korumaktadırlar, üstelik ilke olarak savundukları ulus-devletin iktidar kurgusunu meşrulaştıran milliyetçilik ideolojisinin modern dönemlerin en hegemonik ve sorgulanmaz "kimlik siyaseti" olduğunun farkında bile değildirler.

Yelpazenin "radikal" kanadında ise, İşçi Partisi, vb. oluşumları bir yana bırakırsak, örneğin, yine bir akademisyen olan ve sosyalizm ile Kemalizmi antiemperyalist milliyetçilik çerçevesinde bağdaştırmaya çalışan Alpaslan Işıklı'yı buluruz.[35] Bu sentez çabasında milliyetçiliğin (hatta ırkçılığın?) sosyalizme baskın çıktığı açıktır; çünkü Işıklı, Türk Ceza Kanununun "Türklüğe hakaret" suçunu düzenleyen kötü şöhretli 301. maddesini, antiemperyalizm adına, yani bu maddenin kaldırılmasını "küresel iktidar odakları"nın dayattığı gerekçesiyle savunmaktadır.[36]

SONUÇ

Nasıl ki "işçi sınıfı" konumu ile "devrimcilik" arasında otomatik bir bağ kurulamazsa, aynı şekilde "seçkinlik" ile (Marksist olsun, Kemalist olsun) solculuk, sekülerlik veya Batıcı modernistlik arasında da otomatik bir bağ kurulamayacağı açıktır. Esasen, "seçkin" kategorisi de analize muhtaçtır. Ancak, seçkinliğin Türkiye'nin toplumsal yapısındaki geleneksel yeri dikkate alındığında, direkt ve kaçınılmaz bir bağ kurulamasa da, dindar (emekçi veya yükselmekte olan) toplumsal kesimlere duyulan mesafenin ideolojik temelleri anlaşılabilir. Şöyle ki, Türkiye'de "aydın" sıfatı taşıyan ve Batıcı modernleşme yanlısı eğitimden geçmiş profesyonel orta sınıfların Osmanlı döneminden gelerek Cumhuriyet döneminde de devam eden "aristokratik" (seçkin) bir toplumsal konum ve işleve sahip olduğu, bu nedenle de mütevazi kökenli olup sermaye birikimi veya eğitim yoluyla toplum içinde yükselirken kültürel alışkanlıklarını (henüz) değiştirmeyen yeni yetme burjuvalara Batı Avrupa'daki örneklerini andırır bir biçimde aristokratik bir tepki duyma ve onları "görgüsüz" diye niteleme eğilimi taşıdığı söylenebilir.

Burada da Fransa örneği bize aydınlatıcı bir bakış açısı sağlayabilir. Laikliği bir devlet ideolojisi olarak benimseme fikrini ödünç aldığımız Fransa'daki durumu eleştiren Marksist yazar Etienne Balibar, Fransız eğitim sisteminin, kişiyi ait olduğu birincil topluluk bağlarından koparıp siyasal olan bir kimliğe, yani devlete aidiyet ile belirlenen vatandaş kimliğine sokma işlevi taşıdığını belirtir. Kişilerin birincil kimliklerinden koparılmalarının genel olarak zor ve acı verici bir süreç olabileceğine değinen Balibar, buna istisna oluşturan bir grubun varlığına da işaret eder. Laikliğin en katı savunucularının, sosyolog Pierre Bourdieu'nun "devlet aristokrasisi" diye adlandırdığı kamu görevlileri kesiminin içinden ve özellikle onların çocuklarının arasından çıktığını hatırlatır. Bunun çok da şaşırtıcı olmadığını ekler, çünkü bu kesimin çocukları için ailede edinilen birincil kimlik ile okulda benimsetilen ikincil kimlik arasında bir devamlılık vardır. Dolayısıyla, onların gözünde, okulun kamusal ortamında "başörtüsü" kullanımı adeta mukaddes bir doğrunun kirletilmesi anlamına gelir.[37]

Eğer gerçekten Türkiye'de de anlamlı bir toplumsal kesim olarak "devlet aristokrasisi"nden söz edilebilirse, onun kendi iktidarını koruma aracı olarak devletçiliğe ve milliyetçiliğe sarılması şaşırtıcı olmayacaktır. Ancak, ideolojiler doğrudan doğruya veya sadece sınıfsal çıkarlar ve iktidar kaygıları ile bağlantılı oldukları takdirde inandırıcı olamazlar. Hegemonik bir ideoloji mücadelesi daha geniş kesimlere hitap etmeli ve bir ölçüde "mistifikasyon" içermelidir. Son dönemlerde Kemalizmin altı ok'u arasından en çok laikliğin Türkiye Cumhuriyeti'nin esas kurucu unsuru olarak bu denli vurgulanması ve etrafında bir tehdit ve korku halesi yaratılması, bu mistifikasyon gereği ile bağlantılı olabilir.

Ancak, bunu burada bir olasılık olarak ortaya atmaktan öteye gidemeyiz. Sözü edilen toplumsal kesimin tarihsel kökenleri ve bugünkü yapısı ile onun iktidar mücadelesinin kültürel kaynakları ve araçları ayrı bir yazının konusudur. ❐

DİPNOTLAR

1 Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londra: Verso, 1979, s. 397.

2 Rifaat Ali Abu-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany: SUNY Press, 1991, başlıklı kitabında, Anderson'un yine bu tespitlerinin eleştirisinden başlayarak, Osmanlı İmparatorluğu tarihi için alışılmışın dışında bir yorum önerir.

3 Lauren Langman, "The Dialectic of Unenlightenment: Toward a Critical Theory of Islamic Fundamentalism," *Critical Sociology*, 31 (1/2), s. 243-244.

4 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Paganism*, New York: W.W. Norton, 1966.

5 Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: CUP, 1981; Ernest Gellner, "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği," Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, der., *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, içinde.

6 Samir Amin, *Avrupa-Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

7 Bkz. Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: Chicago University Press, 1994; Peter van der Veer & Hartmut Lehmann, der., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, 1999; John T.S. Madeley & Zsolt Enyedi, der., *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*, Londra: Frank Cass, 2003; Jytte Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, New York: Oxford University Press, 2005.

8 Anthony Pagden, der., *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press, 2002. Ayrıca bkz. Özlem Kumrular, *Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni: Türk Korkusu*, İstanbul: Doğan Kitap, 2008. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, günümüzü andırır bir biçimde Osmanlı'nın kendi kabul ettirme çabaları ve Avrupa devletlerinin de onu aralarına alma konusundaki direnişleri hakkında, bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londra: I.B.Tauris, 1998.

9 Antropolog Michael Herzfeld, bunu, Yunanlıların kendileri hakkında sahip oldukları "mahrem bilgi" ile sergilemeleri gereken imaj arasındaki çatışma olarak niteler. Bkz., Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Londra: Routledge, 1997; Michael Herzfeld, "The European Self: Rethinking an Attitude," Anthony Pagden, 2002 (*a.g.e.*), içinde.

10 Bu iyi bilinen konunun tarihsel kökenleri ve devletin hukukî pratikleri konusunda son yıllarda büyüyen bir literatür vardır. Örneğin, bkz. Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004; Mesut Yeğen, "Yurttaşlık ve Türklük," *Toplum ve Bilim*, no. 93, 2002; Soner Cağaptay, "Türklüğe Geçiş: Modern Türkiye'de Göç ve Din," Haldun Gülalp, der., *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, içinde.

11 Patrick Weil, "The History and Memory of Discrimination in the Domain of French Nationality: The Case of Jews and Algerian Muslims," *HAGAR: International Social Science Review*, 6(1), 2005; James Heartfield, *The 'Death of the Subject' Explained*, Sheffield Hallam University Press, 2002.

12 Weil, 2005 (*a.g.e.*); Heartfield, 2002 (*a.g.e.*).

13 Cristophe Bertossi, "There Ain't No Black in the Republican Pact: The Debate on Citizenship in France and its Limits," G. Campani, der.,

Migration Policies in Europe: The Case of France and Italy, Berlin: Eurofor, 2003, içinde; Christophe Bertossi, "How does the French Republic deal with Ethno-Cultural and Religious Diversity?," *Working Paper, American University of Paris*, 16 November 2006; Jane Freedman, "Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma," *International Migration*, 42(3), 2004; Riva Kastoryano, "Religion and Incorporation: Islam in France and Germany," *International Migration Review*, 38(3), 2004.

14 Paul Silverstein, "Headscarves and the French Tricolor," *Middle East Report, Online*, January 30, 2004; Cecile Laborde, "On Republican Toleration" *Constellations*, 9(2), 2002; Sophie Duchesne, "Identities, Nationalism, Citizenship and Republican Ideology," A.Cole, P.LeGales & J.Levy, der., *Development in French Politics, 3*, New York: Palgrave, 2005, içinde.

15 Paul Silverstein, "Sporting Faith: Islam, Soccer, and the French Nation-State," *Social Text*, 18(4), 2000.

16 Anthony Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*, Oxford University Press, 2003.

17 Aktaran: Etienne Balibar, "Dissonances within Laicite," *Constellations*, 11(3), 2004, s. 363.

18 Anthony Marx, 2003 (*a.g.e.*).

19 Ayrıntılar için bkz. Effie Fokas, "Yunanistan: Din, Ulus ve Avrupa Birliği'ne Üyelik," Haldun Gülalp, 2007 (*a.g.e.*), içinde. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, AB'nin Yunanistan'a bu konuda baskı yapması, Avrupa'da dinî kimliğin merkezî konumu hakkında yaptığımız tespitlerle çelişkili değildir. Çelişki, ideolojik nitelemelerle gerçeklik arasındadır.

20 Bkz. Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

21 "Kurtuluş teolojisi" konusunda, bkz. Phillip Berryman, *Liberation Theology*, New York: Pantheon Books, 1987; Michael Löwy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, Londra: Verso, 1996.

22 Marx'ın düşüncesinde yanyana yer alan bu iki farklı yaklaşım konusunda, bkz: Alvin Gouldner, *The Two Marxisms*, Londra: Macmillan, 1980; Ellen Meiksins Wood, "Rethinking Base and Superstructure," *Democracy Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (Türkçesi: *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003); Michael Lebowitz, "The Silences of *Capital*," *Historical Materialism*, no. 1, 1997.

23 Bkz. Haldun Gülalp, "The Stages and Long-Cycles of Capitalist Development," *Review of Radical Political Economics*, 21 (4), 1989 (Türkçesi: "Kapitalist Gelişmenin Aşamaları ve Uzun-Devreleri," Haldun Gülalp, *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, İstanbul: Belge Yayınları, 1993 içinde; özellikle s. 120-123).

24 Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, Londra: NLB, 1979.

25 Bkz. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell, 1989 (Türkçesi: *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul: Metis Yayınları, 1997); David Harvey, *The New Imperialism*, Oxford University Press, 2003.

26 E.P Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londra, 1963 (Türkçesi: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2007).

27 E.P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra, 1978.

28 Bu eğilimin bizden ve yakın zamandan çarpıcı bir örneği için, bkz: Yıldırım Koç, *Batılı İşçi Sömürüye Ortak (Burjuva Proletarya)*, Ankara: Bilgi Yayınevi (Bir Millet Uyanıyor Dizisi: 3), 2005. Ellen Meiksins Wood'un demin andığımız eserinde ifade ettiği gibi, "tarihsel ve sosyolojik içerikten yoksun şematik sınıf kavramları, işçi sınıfının reformizminin 'derin sosyolojik köklerini' anlamaya çalışmak yerine onu tekrar tekrar suçlama"ya yarar. Bkz. Wood, 1995 (*a.g.e.*).

29 İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma*, İstanbul: Ant Yayınları, 1969, s. 94.

30 Bkz. Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslâmın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

31 Bu konuda bir değerlendirme için, bkz: Haldun Gülalp, "Sol Avrupa Birliğine Nasıl Bakmalı?," *Birikim*, no. 181, Mayıs 2004.

32 Haldun Gülalp, *Yeni Emperyalizm Teorilerinin Eleştirisi*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1979; Haldun Gülalp, *Gelişme Stratejileri ve Gelişme İdeolojileri*, Ankara: Yurt Yayınları, 1983. Türkiye solu içinde Kemalizmin, milliyetçiliğin ve devletçiliğin etkisi konusunda yakın tarihli bir dizi değerlendirme için, bkz. Murat Gültekingil, der., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

33 Bağımsız Sosyal Bilimciler, *2008 Kavşağında Türkiye: Siyaset, İktisat ve Toplum*, İstanbul: Yordam Yayınları, 2008. Ayrıca bkz. Bağımsız Sosyal Bilimciler, *IMF Gözetiminde On Uzun Yıl, 1998-2008: Farklı Hükümetler, Tek Siyaset*, İstanbul: Yordam Yayınları, 2007.

34 Bkz. Fatmagül Berktay, "Türkiye Solunun Kadına Bakışı," Şirin Tekeli, der., *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesi'nde Kadın*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

35 Alpaslan Işıklı, *Sosyalizm, Kemalizm ve Din*, İstanbul: İmge Yayınları (4. baskı), 2006. Ayrıca, bkz. Erkin Yurdakul, *Atatürkçülük ve Ulusal Sol*, İstanbul: İleri Yayınları, 2004; Gökçe Fırat, *Ulusal Sol İdeoloji: Atatürkçü, Milliyetçi, Sosyalist Teori*, İstanbul: İleri Yayınları, 2006.

36 Alpaslan Işıklı, "Hakaret Suçu ve 301. Madde," A. Işıklı, *Yeni Orta Çağ*, İstanbul: Toplumsal Çözüm Yayınları, 2007, içinde.

37 Balibar, 2004 (*a.g.e.*), s. 357 ve s. 365.

İslâm ve Milliyetçilik Arasındaki İlişki ve Etkileşim

METİN KARABAŞOĞLU

Bir din olarak İslâm ile bir ideoloji olarak milliyetçilik arasındaki ilişki ve etkileşim günümüz Türkiyesi'nin en karmaşık sosyo-politik olgularının belki de başında gelir. Bu ilişki ve etkileşim, bir kısmı birbiriyle çelişen ve çatışan çok sayıda unsuru içinde barındırmaktadır. Söz konusu unsurların çokluğu ise, bir açıdan dinî hayatın ve din algısının tabiatıyla, diğer taraftan 'doğuyla batının buluştuğu' bir coğrafya olarak Anadolu'nun etnik çeşitliliği ile; ve bunlardan da fazla olarak, son yüzyıl içinde Türkiye topraklarında yaşanan sosyal, siyasal ve zihinsel evrilmeler ve dahası devrimler ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, İslâm ile milliyetçilik arasındaki, özelde ise bu topraklardaki dinî anlayış ve yaşayış ile bu topraklardaki milliyetçi anlayış ve algı arasındaki ilişki ve etkileşimi gereğince anlamak, bir din olarak İslâm'ın temel mesajlarına dair bir okumanın yanı sıra, yakın dönem Türkiyesi'ne dair bir sosyal-siyasal okumayı zorunlu kılmaktadır. Türkiye toplumunun yaşadığı bu sosyal-siyasal evrilmenin, bu makalenin sınırları içinde ayrıntısına girilmeyecek de olsa, son birkaç yüzyıl içinde merkez üssü Batı olmak üzere bütün dünyanın yaşadığı büyük dönüşümden bağımsız olmadığı da hatırda tutulmalıdır.

TARİHSEL ARKA PLAN

Bu çerçevede, öncelikle bir din olarak İslâm'ın milliyetçiliğe bakışını irdeleyecek olursak; etnisiteye dayalı, soya vurguda bulunan bir anlayışın Kuran'da reddedildiği görülür. Kuran, insanların ayrı kabileler ve kavimler suretinde yaratılmış olmasını, 'tanışasınız diye,' yani bir toplumsal beraberlik imkânı olarak zikrederken, bunu 'başkalarına karşı' bir üstünlük iddiasına dönüştürmeyi peşinen reddeder (bkz. Hucurat suresi). Nitekim, takip eden âyetlerde şöyle denilmektedir: "Allah katında en değerliniz, en takvâlı olanınızdır." Kendisinin en takvâlı olduğu iddiası ise zaten bir 'takvâsızlık' alâmeti olacağına göre, demek ki, gen-merkezli bir üstünlük iddiası başta olmak üzere bütün ben-merkezli üstünlük iddiaları İslâm tarafından reddolunmaktadır. Buna karşılık, yine Kuran ayetleri "Müminler ancak kardeştirler" buyurarak, soy ortaklığına değil, inanç ortaklığına dayalı bir toplumsal beraberlik algısına müminleri çağırmaktadır. Bu iman-merkezli beraberliğin dahi bir 'asabiyet'e, bir 'dinsel milliyetçilik'e dönüşmesine ise, yine Kuran engeller koymaktadır: "Ey iman edenler! Allah için, adil şahitler olun. Sakın bir topluluğa olan öfkeniz, sizi adaletli olmaktan alıkoymasın. Adil davranın, bu

takvâ için daha uygundur" (bkz. Maide suresi). Kuran'ın müminleri, iman edenlerden olmamakla birlikte aralarında bir anlaşma/sözleşme bulunan ve bu sözleşmeye riayet edenleri bu durumda olmayanlarıyla aynı kefeye koymamaya bilhassa davet ettiği de bu bağlamda hatırlanmalıdır (bkz. Tevbe suresi).

Kuran'ın adaleti ve takvâyı merkeze alan bu iman-eksenli toplumsal beraberlik çağrısı, hangi etnik kökenden olursa olsun bütün müminlerin Kuran'da 'millet-i İbrahim' bütünü içinde tarif edilmesiyle de teyid edilir. Türkiye toplumunda zaman içinde 'millet' ve 'milliyet' kelimelerinin etnik bir çağrışım içerir hale gelmesine karşılık, Kurani terminolojide 'millet' inanç birliğinin ifadesidir. Soya dayalı bir birliktelik ise, sırasıyla *şuub* ve *kabâil* kelimeleriyle anlatılır. 'Kavim' kelimesinin dahi, Kurani terminolojide, 'millet' kadar geniş olmasa da, yine de etnisiteyi aşan bir çağrışımı vardır.

Kuran'ın gen-merkezli bir hayat algısını reddeden çağrısı ilk Müslüman topluluğunda karşılığını bulur. İslâm peygamberinin yaşadığı dönemde müminlere öğrettiği en temel hususlardan biri, 'Cahiliye asabiyeti' dile tarif ettiği soya dayalı toplumsallık algısının ötesinde, iman-merkezli ama burada dahi 'asabiyet' tuzağına düşmeyip adaleti gözeten bir toplumsallık algısıdır. "İslâmiyet, cahiliye asabiyetini kesip atar" diyen İslâm peygamberi, "Arabın Aceme, Acemin Araba üstünlüğü yoktur" da demiş; bir yanda Cahiliye Mekkesi'nin İslâm'la özgürlüğüne kavuşmuş siyahi kölesi Bilal-i Habeşî'ye verdiği değer ve yetki ile, öte yanda İran kökenli Selman-ı Farisî'yi "Selman benim Ehl-i Beytimdendir" diye tarif etmesi gibi örneklerin de gösterdiği üzere, iman-merkezli bir toplumsal beraberlik algısını zihinlere yerleştirmeyi hedeflemiştir.

Buna karşılık, peygamberin vefatından kısa bir süre sonra, Ümeyye oğulları soyunun başı çektiği bir gerilim, İslâm toplumu içinde etnisiteye dayalı bir ayrımı körüklemiştir. Peygamberin torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'in bütün Müslümanlar içinde Araplara, Araplar içinde Kureyş kabilesine, Kureyş kabilesi içinde ise Ümeyye oğullarına üstünlük atfeden Emevîler ile olan mücadelelerine 20. yüzyılın en önemli Müslüman alimlerinden biri olarak Bediüzzaman Said Nursî'nin "din ile milliyetin muharebesidir" tarifini getirmesi, dikkate değerdir.

Böylece, Emevîler ile birlikte, 'ancak kardeş' olan bütün müminlerin arasına, en iyimser haliyle bir 'ağabey-küçük kardeş' geriliminin taşınmış olduğu aşikârdır.

Aynı süreçte karşımıza çıkan bir diğer gelişme, fethedilen toprakların, bilhassa Sasani ve Bizans topraklarının saltanata dayalı yönetim biçiminin, saray kültürünün ve sosyal tabakalaşma anlayışının İslâm toplumuna taşınmasıdır. Bu, İslâm tarihini dünya-tarihsel bağlamda inceleyen Marshall G. S. Hodgson'ın katıksız biçimde 'İslâmi' olana karşılık, 'İslâmileşmiş' nüansıyla karşıladığı bir olgudur. Bunun konumuz açısından önemi, Türkiye topraklarının İslâmi geçmişini şekillendiren Selçuklu-Osmanlı geleneğinin de bu ayrımın izlerini üzerinde taşıyor olmasından dolayıdır. Halil İnalcık gibi tarihçilerin vurguladığı üzere, 'örf ve şeriat'ın birbirine karşıt değil paralel oarak aktıkları durumlarda dahi suyu birbirine tamamen karışmayan iki ayrı nehir olarak Selçuklu-Osmanlı geleneğinde varlığını sürdürmesi gerçeği, keza 'din ü devlet' terkibinin bu uzun gelenek içinde Türkiye topraklarındaki Müslüman zihinlerde kök salmış olması, bu ayrımla birlikte düşünülmeyi hak eden olgulardır.

Nitekim, Osmanlı'da 'İslâmi' olan ile 'İslâmileşmiş' olanın bir bileşimi görülür. 'Kanun-u kadim'i temsil eden Osmanlı *millet* sistemi, bir yandan inanç-merkezli bir tanıma dayanmakta; ama öte yandan, Osmanlı topraklarındaki farklı inançlara mensup bütün ahali Osmanlı hanedanına

mensubiyet ortak paydasıyla birbirine bağlanmaktadır. (Bu sistemin katışıksız olarak 'İslâmi'liğinden söz edilemez; en başta yönetimin aynı aile içinde elden ele geçmesini öngören hanedanlık, ilk Müslüman toplumunun tatbik etmiş olduğu ve Müslüman çoğunluğun özgür iradesiyle soy esasına dayanmaksızın bir tercih oydaşmasını ifade eden 'biat' esasına aykırı düşmektedir. Ancak, bu yapının saf biçimde İslâm-dışılığından da söz edilemez. Özünde İslâmi olmayan bir yapının İslâmi ölçülerle çerçevelendiği 'İslâmileşmiş' bir yapıdır ortada olan.)

MİLLİYETÇİLİKLER ÇAĞINA GİRİLİRKEN...

1800'lere gelindiğinde, Osmanlı'nın kadim *millet* sisteminin ciddi sarsıntılar yaşamaya başladığı görülür. Bu sarsıntının, Batı'nın yaşadığı iktisadi ilerleme ve sömürgeleşme siyaseti ile ilgisine sıklıkla değinilir. Ama bu gelişmelerle de ilişkili bir biçimde, 1789 Fransız İhtilali'nin tetiklediği bir milliyetçi dalgadan söz etmek gerekir. Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketlerinin bileşimi bir fikrî ve psikolojik zeminde, seküler ulus-devlet halkların gözünde bir 'yitik cennet' olarak belirmeye başladığında, bunun etkisi Osmanlı topraklarında da hissedilir. Düne kadar 'Christendom' (Hıristiyan alemi) olarak tarif olunan kara parçası için dinî çağrışımı olmayan seküler bir terim olarak 'Avrupa'nın tercih edilmeye başlandığı bu yeni dönemde, 'dârü'l-İslâm'ın 'merkez-i hilafet'i olan Osmanlı İmparatorluğu'nda, önce Balkanlar'daki gayrimüslim nüfus arasında milliyetçi kıpırdanmalar boy verecektir. Yunanlılar başta olmak üzere, Balkanlar'daki bütün gayrimüslim tebaalar bir ulus-devlet idealine dayalı bağımsızlık mücadelesine girişirken, 'dârü'l-İslâm'ın Müslüman çoğunluğu arasında da milliyetçi ayrışmalar başlayacaktır. Balkanlar'da Arnavutlar, Ortadoğu coğrafyasında Araplar, bu ikinci milliyetçi dalganın en dikkat çekici temsilcileridir.

Sultan II. Abdülhamit'in dikkatleri 'sultanlığından' ziyade 'halifeliğine' çeken 'İttihad-ı İslâm' siyaseti, onun olup bitenleri doğru okumuş olduğunu gösterir. Ne var ki, milliyetçi eğilimler o vakte kadar yeterince yol almış durumdadır; dahası, İslâm toprakları üzerinde kendi hegemonik çıkarlarını gözeten Batılı devletlerin de devrede olması sebebiyle, inanç-merkezli kadim 'millet' anlayışını sürdürmek kolay gözükmemektedir. II. Abdülhamit hal'edilip İttihat ve Terakki imparatorlukta bütün ipleri eline aldığında ise, sistem büsbütün çözülecektir. İttihatçıların milliyetçi zihniyet ve dahası milliyetçi ruh hali içinde oluşturdukları politikalar, gayrimüslim tebaaya karşı Ermeni Tehciri'nin yol açtığı kıyım örneğindeki büyük insanlık dramlarına sebebiyet verdiği gibi, Müslüman topluluklar arasında da milliyetçi eğilimleri güçlendirecektir. Başkaca unsurlar kadar, İttihatçı politikaların da etkisiyle, Müslüman unsurlar arasında dahi milliyetçi bir anlayış iyice güç kazanmış durumdadır.

Bir ideolojik vaziyet alış olarak Türk milliyetçiliğinin doğuşu, Jön Türkler ve bu oluşumun kurumsallaşmış devamı olarak İttihat ve Terakki ile başlatılabilir. Ziya Gökalp'ten Yusuf Akçura'ya, hepsi bir şekilde İttihat ve Terakki zihniyetiyle ilişkili isimlerin bir çıkış yolu arayışı alternatiflerini değerlendirirken, aralarında nüanslar içermekle birlikte, çözümü Türk milliyetçiliğine gelip bağlamaları dikkat çekicidir. İmparatorlukların sonu anlamına da gelen Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra verilen Kurtuluş Savaşı'nın ardından kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin egemen kadrosu da, İttihat ve Terakki ile ideolojik, dahası fiilî ilişkisi olan bir kadrodur; ve henüz Lozan görüşmeleri nihayete ermeden 'Osmanlıcı' ve 'daha mütedeyyin' İkinci Grub'un Büyük Millet Meclisi'den tasfiye edilmesiyle, bu anla-

yış, iktidar kademelerine tamamen hâkim olacaktır. Bir farkla ki, İttihat ve Terakki Osmanlı'yı Türk milliyetçiliği temelinde korumayı ve sürdürmeyi hedeflerken, Mustafa Kemal'in vizyonu etrafında şekillenen bu yeni yönetici elitin devlet tasarımı bir seküler ulus-devlet tasarımıdır. Bu seküler milliyetçilik, hilafetin de kaldırılmasının ardından, kendisini yeni ulus-devletin kurucu ideolojisi olarak ikame edecek; dahası, İslâm'ın yerine ikame etmeye girişecektir.

MÜSLÜMANLAR TOPLUMUNDA ULUS-DEVLET İNŞASI

Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına zemin hazırlayan Lozan Barış Antlaşması, Türkiye ve Yunanistan toprakları içerisinde 'azınlık' tanımını etnisiteye değil, dine dayalı olarak yapar. Antlaşma, Türkiye topraklarında 'azınlıklar'dan söz ederken sadece gayrimüslimlere (bkz. madde 39 ve devamı) atıfta bulunduğu gibi (bkz. madde 39 ve devamı), 45. maddesiyle Batı Trakya'daki Türklerin haklarını 'Türk azınlık' olarak değil, 'Müslüman azınlık' olarak teminat altına alır: "Türkiye'nin gayrimüslim akalliyetleri hakkında tanınan hukuk, Yunanistan tarafından dahi arazisinde bulunan Müslüman akalliyet hakkında tanınmıştır."

Durum bu olmakla birlikte, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu elitleri, Lozan'ın tarifiyle 'Müslüman çoğunluk' içerisinde yer alan ama Türk olmayan unsurlara 'milliyetçi' bir nazarla bakmakta: Mustafa Kemal'in "Ne mutlu Türküm diyene" sözünde somutlaştığı üzere Türkiye Cumhuriyeti içinde kendisini Türk olarak kabul eden herkesi etnik kökenine bakmaksızın Türk sayma gibi 'asimilasyoncu' bir milliyetçilikten, "Ne mutlu Türküm diyebilene!" diyen Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt gibi isimlerin sergilediği açıkça ırkçı yaklaşıma uzanan bir yelpazede, milliyetçiliğin değişik ton-



İslâm ve milliyetçilik arasında, tarihsel rezonansın yanısıra siyasal mücadeledeki hegemonik olma mücadelesi de kimi zaman belirleyici bir işlev gördü.

larını bünyesinde barındırmaktadır. Lozan'ın satır aralarına nüfuz eden Müslüman çoğunluğa ve gayrimüslim azınlıklara sahip bir devlet olarak Türkiye tasavvuruna karşılık, Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin zihinlerinde saklı tutup zaman içerisinde adım adım tatbike koydukları resim, dindar olmayan Türkleri 'örnek vatandaş' olarak merkeze alan, Türk olmayan ve kendisini 'Türk' olarak tanımlamaya da rıza göstermeyen Müslüman unsurlarla birlikte dindar Türkleri de 'çevre'ye yerleştiren bir siyasal-sosyal tasavvurdur. Türkiye toplumunun seksen yıldır yaşadığı bütün sosyal-siyasal gerilimler, yönetici elitlerin zihnindeki bu resme kalıcı bir hayatiyet kazandırma direnciyle ilgilidir.

Burada dikkat çeken bir unsur, Ahmet Yıldız'ın başarıyla tasvir ettiği üzere, 'et-

no-seküler' bir vurguyla, 'seküler Türklüğün' toplumsal birlikteliğin çimentosu olarak ve toplumsal dayanışmayı teminde dine karşı bir alternatif olarak kurgulanmış olmasıdır. Esasında bu, bütün ulus-devletlere arız olan bir paradoksa işaret eder. Milliyetçiliğin anavatanı olarak Batı'da da, kendisini 'din-dışı' olarak kurgulayan ulus-devlet ideolojilerinin paradoksal biçimde 'din-karşıtı' bir 'din'e dönüştüklerini irdeleyen çok sayıda çalışma vardır. Mesela, *Avrupa'yı Düşünmek* yazarı Fransız düşünür Edgar Morin'in işaret ettiği gibi bu yeni 'ulus-devlet' dininde, Hıristiyanlığın Baba-Oğul-Ruhu'l-Kudüs şeklindeki üçlü uluhiyet tasavvuruna karşılık, 'Baba Devlet, Ana Vatan, Oğul Ulus' şeklinde bir 'seküler' teslisin yerleşmiş olduğunu hatırlamak gerekir. Türkiye'de tek parti dönemi boyunca aşama aşama ortaya konulmuş düşünce ve uygulamalar, Türk milliyetçiliğinin İslâm'ın ikamesi olarak kurgulandığını gözler önüne sermektedir. Ruşeni Barkur'un Mustafa Kemal Atatürk'ün direktifiyle yazmış olduğu *Din Yok, Milliyet Var* başlıklı kitap ve bu kitabın kenarına Mustafa Kemal'in düşmüş olduğu notlar, bu bağlamda bilhassa dikkat çekicidir. Türk Tarih Tezi'nden Güneş Dil Teorisi'ne uzanan kimi 'tez' ve 'teori'ler bugünden o günlere bakıldığında belki sadece tebessüm konusu dahi olabilir; ama Takrir-i Sükûn'dan İskân Kanunu'na kadar uzanan yasal düzenleme ve uygulamalar bu milliyetçi algının ne derece ciddi bir hal aldığının göstergesidir.

Milliyetçiliği dinin alternatifi olarak kurgulayan bu 'etno-seküler' zihniyetin, bir taraftan dindar Türkleri, öte taraftan Türk olmayan Müslüman unsurlar içinde bilhassa Kürtleri ve elbette gayrimüslimleri Kemalist prototipin temsilcileriyle 'eşit vatandaş'lar olarak görmeyişi, Türkiye Cumhuriyeti tarihinin sabit bir gerçeğidir. Siyaset biliminin alışılmış kavramlaştırmasının ötesinde Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca bir 'siyasî iktidar,' bir de 'devlet iktidarı' şeklinde amorf ama gerçek bir ayrımın yerleşmiş olması da, bununla ilgilidir. Bu durum Türkiye'de demokratik çoğulculuğun Cumhuriyet'in kuruluşunun üzerinden neredeyse yüzyılı yakın bir zaman geçmiş olduğu halde henüz yerleşememiş ve kurumsallaşamamış olmasının en önemli sorumlusudur. Yine bu durum, müntesiplerine 'etnisite'yi aşan bir aidiyet ve bir toplumsal birliktelik ruhu aşılayan İslâm'la kendisini tarif eden kesimlerin Türkiye topraklarında yollarının muhakkak 'milliyetçilik'le kesişmesinin en önemli sebebidir. Seküler muhtevasına karşılık özü itibariyle 'etnisite'leri aşan bir toplumsallık içeren sol liberal ve sosyalist düşüncenin Türkiye'de 'sol Kemalizm'e gelip dayanması da, yine bu sebeptendir.

CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNDE DİN-MİLLİYETÇİLİK İLİŞKİSİ

Babanzâde Ahmet Naim, 1911 yılında yazdığı "İslâm'da Dava-yı Kavmiyyet" başlıklı makalede, kendisini din-dışı bir temelde konumlandıran, 'halis Türkçüler' adını verdiği kesimin yanında, bir de 'Türkçü-İslâmcılar'dan söz eder ve onlara şöyle seslenir:

> *Dinsiz olan gençliği imana getirmek, onları din namına avlamak için milliyet oltasını kullanmaya hacet yok. Hatta bu hareket zarar bile verir. Zira milliyet zokası zehirlidir. (...) İslâmiyeti, şiddetle nehyettiği şeylerle barıştıramazsınız. Irkî asabiyetin şer'an nehyedilenlerden olması, dünyada en uç gaye olan Müslümanların birliğini vücuda getirmek içindir. (...) Ya halis "Türkçü" olunuz, ki bunu size tavsiye etmek asla hatır ve hayalimden geçmez, yahut dobra dobra "İslâmcı" olunuz. Zira bir anda hem İslâm'ın livaü'l-hamdi, hem de liva-yı cahiliyet altında bulunmak muhaldir. İslâmiyete ne kadar sarılsanız, Müslümanlarla ne kadar muhabbetli kardeş olsanız, "Türk" ünvanı altında tema-*

yüzü hissettiren bir gaye edinmeniz herhalde bir ayrılık fikri verir. (...) "Türk ve Müslüman" yahut "Müslüman Türk" tabirleri gibi, başkalık manasını vehmettiren çirkin atıflardan sarf-ı nazar etmek, hasılı ayrılık kokusunu verecek her türlü tavır ve hareketten kaçınmak şartıyla, Muhammedî şeriatın çizdiği selamet ve saadet dairesi içinde Türkler için istediğiniz kadar çalışınız. Yalnız, dikkat ediniz. (...) "Türkler" hitabı yerine daima "Müslümanlar" hitabını kullanınız..

Babanzâde'nin bu şekilde uzayıp giden satırları gösterir ki, çok değil 1911 yılında 'Müslüman Türk' veya 'Türk ve Müslüman' yeni bir kimlik tanımına işaret ediyordu. Hadis alanında otorite olan, Darulfünun'da yetkin bir felsefe hocası olarak da temayüz eden bir İslâm alimi olarak Ahmet Naim, o günün başka bütün 'İslâmcı'ları gibi, 'Müslüman'lığın yanına 'Türk'lüğü de ekleyen bu tanımdan huzursuz olacak; Kuran'ın ve İslâm peygamberinin öğrettiği ölçülere dayanarak, bu tanım karşısında tepkisini dile getirecekti.

Gelin görün ki, 1911 yılında bir 'İslâm alimi' olarak Babanzâde'nin açıkça muhalefetini dile getirdiği 'Müslüman Türk' terimi çok değil yirmi yıl sonra, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde seküler milliyetçi yönetici elitlere karşı kendisine ve düşünce ve inancına yaşama imkânı arayan dindarlar için bir sığınak haline gelecektir. Seküler Türk milliyetçiliğinin bir devlet ideolojisi olarak otoriter karakteri, Türkiye Cumhuriyeti'nde Müslüman kesimin Hodgson'ın ayrıştırmasıyla 'İslâmi' olmaktan ziyade 'İslâmileşmiş' bir duruşu temsil eder hale gelmesinin önde gelen sebepleri arasındadır. Türkiye'de İslâmi kesim içindeki her oluşumun yolu, bir şekilde, milliyetçilikle kesişir ve çakışır. Milliyetçilikle kesişme ve çakışma yerine 'çatışma'yı göze almak ise, salt entelektüel düzlemde veya toplumsallaşma bakımından 'marjinal' bir düzeyde kalmayı göze almak anlamına da gelir. Bu durum, yönetici elitlerin milliyetçiliğinin ulus-devlet inşası sürecinde Türkiye toplumu tarafından zamanla nasıl içselleştirildiğinin göstergesidir. 'Millî eğitim'in bu başarısı, göz kamaştırıcıdır!

'İslâmi kesim' ve 'milliyetçilik' üzerinden bu tahlilleri yaparken, yekpare bir 'İslâmi kesim' ve tek tip bir 'milliyetçilik'ten söz etmediğimizi belirtmek gerekir. Bilakis, her ikisi, içinde çok sayıda farklı renk, ton ve yön barındırmaktadır.

Kemalizmin ulus-devlet projesinin Türkiye toplumunun dindarları nezdinde dahi kabullenilmiş olması bu projenin bir başarısı olmakla birlikte, milliyetçiliğin özünde barındırdığı bir arıza bu projeye de sâdır olmuş durumdadır. Milliyetçilik, özünde 'bölücü' ve 'ayrıştırıcı' bir karaktere sahiptir. İnsanları belli bir kimlik tanımı dahilinde bir araya getirirken, bu kimlik tanımının dışında kalanları ayrıştırır ve karşıt ya da 'mikro-milliyetçilikler' üretir. İslâm'ın ulus-ötesi çağrısına karşılık Türkiye toplumundaki dindarlar kendilerini bir 'ulus-devlet'in vatandaşları olarak görmekte ve bir bütün olarak İslâm dünyasına bakışları da buna göre (yeniden-)şekillenmektedir ama, bu milliyetçi vurgu Türkiye toplumunun Müslüman çoğunluğunun Türklerden sonra ikinci büyük unsurunu oluşturan Kürtlerde kendilerinin başat kurucu unsuru teşkil ettiği bir seküler ulus-devlet tasavvurunu da beslemiştir. Tek parti döneminde Kürtlerin çoğunluğu teşkil ettiği bölgelerde milliyetçi bir tehevvürle gerçekleştirilen devlet uygulamalarının, bu arada isyanları bastırma biçiminin ve sürgünlerin Kürtler arasında bir seküler milliyetçiliğin harekete geçmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ama bu oluşumu, sadece bu uygulamalara bir tepki olarak açıklamak yeterli değildir. İspanya'da Katalanların, Belçika'da Valonların, İtalya'da Kuzeylilerin 'ayrılıkçı' taleplerine, hele ki Çekoslovakya'nın Çek Cum-

huriyeti ve Slovakya olarak barış içinde iki devlete dönüşmesine baktığımızda, bir şiddet ve zecr boyutunun işgörmediği durumlarda dahi, milliyetçiliğin daha 'mikro' milliyetçilikleri ürettiği görülmektedir. Buna göre, Kürtlere yönelik ayrımcı ve zecri uygulamalar vuku bulmamış olsaydı dahi, 'millî eğitim' böyle bir karşıt-milliyetçiliği üretirdi diye öngörülebilir.

Bu ise, paradoksal biçimde, Kemalist ulus-devletin ulusçuluğu toplumun her kesimine benimsetebilme 'başarı'sının ürettiği bir 'başarısızlık'tır. Bu başarısızlık, Türkiye toplumunun ve Türkiye Cumhuriyeti devletinin üniter yapısını ve bütünlüğünü korumak adına yönetici elitleri Türkler ile Kürtlerin 'kardeşliği' söylemi dahilinde İslâm'la işbirliğine mecbur etmektedir. Sonuç, İslâm'ı ülkenin batısında dinî bir 'tehdit,' doğusunda ise 'imkân' olarak algılayan çift-yönelimli ve iki yüzlü bir vaziyet alıştır. Bu sorunlu vaziyet alışın kalıcı bir duruşa dönüşmesi ise, içerdiği büyük pratik, düşünsel, psikolojik ve ahlâki çelişkiler itibariyle, mümkün gözükmemektedir.

OTORİTERLEŞME VE DEMOKRATLIK ARASINDA...

Tam da burada, dindar kesimin Selçuklu-Osmanlı mirası 'din ü devlet' ortak kaygısına değinmek gerekiyor. Dinin bekasını devletin bekasıyla ilişkilendiren bu yaklaşım, 'hikmet-i hükûmet' adına, dinen yanlış olsa da 'siyaseten doğru' gözüken bazı uygulamaların kabul görmesine yol açmıştır. Kuran'ın adalet emrine açıkça aykırı düşmesine rağmen, devletin selameti için kardeş katlini caiz gören anlayış, bunun en esef verici örneklerinden biridir. 'Devlet-i ebed-müddet' algısı da, mütedeyyin insanlar arasında dinin bekasını devletin bekasıyla ilişkilendiren bir zeminde karşılık bulmuştur.

Sultan II. Abdülhamit döneminin, sıkı bir otoriterleşme dönemi olmakla birlikte, bugün bile dindar kesim tarafından 'devletin bekası'nı sağladığı gerekçesiyle savunuluyor olması; buna karşılık Mehmed Akif, Bediüzzaman Said Nursî gibi isimlerin hürriyet ve meşrutiyete yönelik talepleri dolayısıyla Abdülhamit'e yönelttikleri eleştirel duruşun eleştiri konusu ediliyor olması, bundan dolayıdır.

Cumhuriyet Türkiyesi'nin yönetici elitlerinin, gerekli gördükleri sürece bu 'din ü devlet' algısından yararlandıkları görülür. Din dersini anayasal zorunluluk haline getirmenin karşılığında 12 Eylül askerî darbecilerinin dindar kesimden, dahası bazı dindar kanaat önderleri ve cemaatlerden sağladığı destek bunun bir örneğidir. Daha kalıcı bir örnek ise, istilacı bir 'dış düşman' tasviri dahilinde sağlanan destektir. 'Komünizm tehlikesi'nin gündemde tutulmasının karşılığı, İslâmi duyarlılığa sahip kesimlerin siyasî tercihlerinin milliyetçi-devletçi bir çizgide gerçekleşmesi; bu çerçevede devletin otoriter kimliğini pekiştiren kimi uygulamaların dindarlarca kabulüne zemin hazırlanmasıdır. Sözgelimi: "Solcular DGM'lere hayır diyorsa, demek ki DGM'ler iyidir." Oysa aynı DGM'ler 'kızıl tehlike'nin yerini 'irtica tehdidi'nin aldığı '90'larda bu kez dindar kişileri yargılayacaktır! Aynı şekilde, Kürtlerin anadilde eğitim ve yayın, hatta anadilde şarkı söyleme gibi en doğal ve en insanî haklarının engellendiği bir zeminde dindar kesimin duruşu 'dillerin çeşitliliğini de Allah'ın âyetleri arasında zikreden' Kuran'ın davetinden ilham alıp bu hak talebinin yanında yer almak değil, bu talepten dahi bir 'bölücülük' vehmederek devletçi-milliyetçi refleksin yanında durmak olmuştur.

Bu durum, bizi, biri dindar, diğeri lâdinî olmakla birlikte ikisi de otoriter bir zihniyeti temsil eden Sultan II. Abdülhamit ile Mustafa Kemal'in buluştuğu; Abdülhamit idealinin Kemalist projeyle mezcolduğu bir dinsel milliyetçilik resmine götürür. Nitekim, Türkiye'de dindar kesimin, Müslüman kanaat önderlerinin ve dinî cema-

atlerin toplum tasavvuru, istisnalar bir yana, saf biçimde 'dindarâne' olmaktan ziyade, 'dinsel milliyetçilik' kıvamındadır. Kuran'ın ferdin hukukunu kamu yararının önüne geçiren, 'milletin selameti için ferdin hukuku nazara alınmaz' anlayışına ise yine Kuran'ın adalete çağıran ayetleri uyarınca asla müsaade etmeyen mesajı, Bediüzzaman Said Nursî gibi karizmatik bir Müslüman alimin eserlerinde Hz. Ali gibi tartışmasız bir figüre de atıfla en ısrarlı biçimde vurgulandığı halde, genelleşebilmiş değildir. Öyle ki, bizatihi kendilerini Bediüzzaman'ın takipçileri olarak tanımlayan kişiler arasında dahi, bu mesajın devletçi-milliyetçi bir okumayla bir kırılmaya uğratıldığı görülmektedir.

Dinsel milliyetçilik kavramı ışığında bakıldığında, çok partili siyasî hayata geçilirken Millet Partisi içinde ifade zemini bulan, daha sonra MHP-MSP şeklinde ayrışan iki çizginin 'milliyetçilik'te buluştuğu görülür. Aradaki fark, milliyetçiliğin tarifi, dozajı ve ifade biçimiyle ilgilidir. İlkinin 'Tanrı dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslüman'lığına karşılık, ikincisi Osmanlı'da olduğu gibi bir kez daha 'Türkiye'nin lider olduğu' bir İslâm birliğinin hayalini kurmaktadır. MHP'nin M'sinin 'Milliyetçi' anlamına geldiği herkesçe bilinir; ama 'mücahit Erbakan'ın MSP'sinin M'si de Millî'dir ve 'selamet'i 'Millî Görüş'te bulmaktadır.

İslâmi cemaatler ve düşünce hareketleri düzleminde de, anaakım olarak, İslâmi duyarlılığın milliyetçilik ve devletçilikle içiçeliği görülür. İslâmi duyarlılığın en önemli şairi olarak temayüz eden Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisine egemen olan söylem 'Müslüman Türk' milliyetçisi bir söylem olduğu gibi, *Ideolocya Örgüsü* gibi kitaplarında neredeyse 'faşizm'i çağrıştıran bir devlet kurgusu vardır. Daha sofistike bir mahiyet arzediyor olmakla birlikte, Nureddin Topçu'nun fikir çizgisinde de 'milliyetçilik'in yeri tanımlanmış durumdadır.

* * *

Bir milliyete aidiyet ile, ait olduğu milliyeti diğerlerine rakip ve üstün görmek farklı şeylerdir. Her insan belli bir kara parçasında ve belli bir milliyetle doğar, ama kişiyi değerli kılan doğduğu toprak ve kanını taşıdığı soy değil; kendi hayatında ortaya koyduğu insanî erdemlerdir. Kuran'ın iman-merkezli olarak "Allah katında en değerliniz, en takvalı olanınızdır" diye ifade ettiği bu gerçeğe karşılık, Kurani terminolojiyle 'asabiyet' ve modern zamanlardaki tezahürü olarak 'milliyetçilik,' Müslüman kişilerin dünya hayatlarında karşılarına çıkan imtihan sorularından arasındadır. Dindarlığın milliyetçilikle imtihanı, Türkiye toplumu şartlarında, kişisel ve psikolojik veçhenin ötesinde, karmaşık bir sosyal-siyasal ilişkiler ağını içerir.

Yüceltilmiş bir Osmanlı geçmişini gelecekte yeniden canlandırma ülküsü, dinin bekasını devletin bekasına ilintilendiren 'devlet-i ebed-müddet' algısı, otoriter zihniyeti besleyen zihinsel kodların mevcudiyeti, bu ağın içinde yer alan unsurlar arasındadır. Kemalizmin 'etno-seküler ulus-devlet' projesi ise, başlangıçta kendisine dine karşıt ve alternatif bir konum biçilmiş olsa bile, zaman içerisinde şartların da zorlamasıyla esnemiş ve daha pragmatik bir milliyetçiliğe doğru evrilmiştir. Öte yandan, devlet için 'araçsallaştırılabilir' unsurlar barındırmayan bir İslâmi anlayışın kolayca 'irtica' diye damgalanabildiği bir siyasal zeminde, dindar kesim kendisini 'devlet ve millet için yararlılığı' üzerinden legalize etme arayışına girmiş ve zaman içinde bu söylem içselleştirilmiştir.

Sonuç, her ulustan insanı içinde barındıran Müslüman ümmetin bir mensubu olan ve 'halife-i arz' olarak bütün yerküreye karşı bir sorumluluk ve hakkâniyet bilinci içinde hareket etmesi kendisinden beklenen Müslüman bireyin kendisini

'ulus-devlet' kalıpları içinde tarif etmesi; ümmet bilincinin vatandaşlık bilinciyle kırılmaya uğramış olmasıdır. *Din ve İdeoloji* isimli çalışması için 1968 yılında İzmir'de fabrika işçileri arasında yaptığı bir araştırmada "kendinizi nasıl görüyorsunuz" sorusuna yüzde 50.3 oranında 'Türk' cevabı verilmesine karşılık 'Müslüman' cevabının yüzde 37.5'te kaldığına dikkat çeken Şerif Mardin'in, 1990'larda yayınlanan *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*'inde dile getirdiği şu tespitler de aynı çerçevede dikkat çekicidir: "Bugün, Nurcu gazete yazarının çerçevesini geniş kamuoyu önünde yeni bir tartışma alanı yaratan vatandaşlık anlayışı şekillendirmiştir. Bu, sınırları itibariyle Müslüman cemaat ya da ümmetten daha farklı, yeni bir alandır. Sözü edilen bu iki alandan hangisinin Nurcu harekete damga vurmada daha büyük bir güç sergileyeceği ise henüz belli değildir. Ne var ki, Said Nursi'nin ümmete yaptığı vurgunun, siyasî iletişimin daha geniş kapsamı tarafından bir değişmeye uğratıldığı da açıktır." Bu, sadece Nurcu gazete yazarını değil, bir bütün olarak Müslüman kanaat önderlerini kapsama alanı içine alan bir olgu niteliğindedir. Halk kesimlerinde ise, vatandaşlık anlayışının kendisine daha da kolay biçimde bir yer bulduğu söylenebilir.

Öte yandan, milliyetçiliği dinin yerine ikamede başarısızlığa uğrayan yönetici elitler, 12 Eylül sonrasında oluşturulan "Vergilendirilmiş kazanç kutsaldır"dan görev anında ölen devlet görevlilerini 'şehit' olarak tanımlama gibi güncel örneklerin de gösterdiği üzere, dinin 'kutsal' kavramlarından yararlanmaktan çekinmeyen; Kürt milliyetçiliği gibi ayrılıkçı söylemlere karşı 'İslâm kardeşliği' vurgusundan yardım uman pragmatist bir çizgiye doğru ilerlemiştir. 12 Eylül ürünü bir kurum olarak ATDKYK'nın hazırlattığı 20 Haziran 1986 tarihli "Türk-İslâm Sentezi Raporu"nda geçen şu ifadeler, gerek görüldüğünde 'irtica' olarak tanımlanan İslâmi duyarlılıklara gerek görüldüğünde nasıl 'iltica' edilebildiğini gösteren bir pragmatizm şaheseridir: "Kültürün içine, laiklik unsurunu zedelemeden, din unsurunu eklemeliyiz. Ümmet ile millet arasındaki ayrım doğru yapıldığı takdirde, dinin millî kültüre destek olacağı açıktır. (...) Millî kültürün oluşturulması sürecinde, İslâm dininin sekülerizasyon vasıflarından istifade etmesini bilmeliyiz."

Her iki taraf açısından ilkesel bir duruştan ziyade 'pozisyonel' bir vaziyet alışı temsil eden bu tablonun sonucu 'dindaş' ve 'vatandaş' kimlikleri arasında bir ara kümenin, bir kesişme zemininin sağlanmasıdır. Böyle bir zeminde, 'Anadolu İslâmı,' 'Türk Müslümanlığı' gibi kavramların tedavüle girmesi; bir 'iyi dindar-iyi vatandaş' profilinin gelişmesi anlaşılır bir durum olmalıdır.

Dindar kesimin Kemalizmle olan gerilimli ilişkisinin, onun devletçi-milliyetçi içeriğinden ve otoriter karakterinden ziyade, bunu din-karşıtlığı suretinde ifade etmesiyle ilgili olduğu gerçeği gözardı edilmemelidir. Sultan II. Abdülhamit'in şahsında somutlaşan dindarane otoriter-devletçi tutumun eleştiri konusu olmaktan ziyade, yüceltiliyor olması bu bağlamda dikkat çekicidir. Aynı şekilde, seküler milliyetçi söyleme karşı hissedilen mesafe, dinsel milliyetçilik söz konusu olduğunda ortadan kalkmaktadır.

İKİ MİLLİYETÇİLİK ARASINDA TÜRKİYE: *TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ VS. KÜRT MİLLİYETÇİLİĞİ*

Türkiye'nin bugün geldiği noktayı, bir değil, iki ayrı açıdan 'iki milliyetçilik arasında sıkışmışlık' olarak tarif etmek mümkündür.

Bunlardan ilki, son otuz yıl boyunca Türkiye gündeminin bir numaralı konusu olagelmiş ve yerleşik Türkçülüğe karşı kendisini Kürtçülük olarak açığa vuran



Ziya Gökalp'in cenazesi. Modernleşme karşısındaki "endişe"nin yansıması hem İslâmcılıkta hem de milliyetçilikte ortak referansların kullanılmasını da getirdi. Her iki siyasî düşüncenin tefriki için 1980'lerin fiili ayrışmalarını beklemek gerekecekti. Ancak siyasal merkezi kendisine çeken milliyetçiliğin, genel geçer kabullerle fonksiyonel bir dil kurabilmesi, İslâmcılıktaki milliyetçiliği hep kendi civarında konumladı.

karşıt-milliyetçiliğin kazandığı güç ve ivme dolayısıyla yaşanan sıkışmışlıktır. Nasıl Türk milliyetçiliği 'vatanseverlik'ten ırkçılığa, kendisini Türk olarak algılayan herkesi etnik kökenine bakmaksızın Türk kabul eden yumuşak bir milliyetçilikten kökeninde Türkten başka birinin 'kan'ını ve 'gen'ini taşıyan herkesi potansiyel düşman olarak algılayan katıksız bir şovenizme kadar uzanan geniş bir yelpazede ifadesini buluyorsa; Kürt milliyetçiliği de geniş bir yelpazede ifadesini bulmaktadır. Bu yelpazenin içinde, PKK terörünü Kürt halkının 'Kurtuluş Savaşı' olarak görenler de; söylemini 'kültürel haklar' ve 'eşit muamele' düzleminde tutanlar da vardır. Diğer bir açıdan, tıpkı Türkçüler arasında Türklerin Müslümanlığı kabul etmesini 'Türklük adına kayıp' olarak görenlere benzer şekilde, Kürtlerin Müslümanlığını bir 'kayıp' olarak görenler de vardır; 'Müslüman Türk' milliyetçiliğine benzer şekilde, 'Müslüman Kürt' milliyetçiliği yapanlar da...

Ama vâkıa ortadadır: Her yerde olan, bu topraklarda da olmuş, hâkim unsurun milliyetçiliği karşıt-milliyetçiliği doğurmuştur. Bugün, 'Türküm' demeyi ve diyebilmeyi merkeze alan bir milliyetçiliğin karşısında, farklı tonlarda da olsa 'Hayır, ben Kürdüm' demeyi merkeze alan bir karşıt-milliyetçilik olabildiğince güç kazanmış durumdadır. Öyle ki, bu toprakların Kuran'ın tarifiyle 'ancak kardeş olan' inananları arasında dahi, Türklüğe ve Kürtlüğe vurguda bulunan zihinsel ve duygusal ayrışmalar vardır. Risale-i Nur hareketinde görüldüğü gibi, özünde hepsi de aynı eseri takip ediyor olmakla birlikte, bu eserden 'Türkçü' ve 'Kürtçü' bir yorum üretebilenlerin varlığı, ancak bu şekilde açıklanabilir.

Kanaatimizce, Türkiye'nin bugün Türk ve Kürt milliyetçilikleri arasında sıkışmışlığı, bu iki milliyetçilikten birinin galibiyetiyle çözülecek cinsten bir sıkışmışlık değildir. Ekseriya din birliğine atıfta içerilen 'Türk-Kürt kardeşliği' söylemiyle de

aşılabilir olma imkânını bir hayli yitirmiş durumdadır. Çünkü, başka unsurlar bir yana, en başta, kendisini İslâm'la tanımlamadan ulusuyla tanımlayan 'etno-seküler' Türkler ve Kürtler azımsanmayacak orandadır. Şu veya bu dozajıyla milliyetçi etkiler taşıyan bir temelde asırlar boyu birbiriyle savaşmış ve dünyaya iki Dünya Savaşı yaşatmış olan Avrupa'nın ulusçuluk-ötesi ve ulus-devlet ötesi düzlemde bir beraberlik arayışını somutlaştıran Avrupa Birliği'ne uyum süreci, bu 'yerel' gerilimin insan hakları ve anayasal eşitlik temelinde aşılması için mevcut şartlarda yegâne imkân olarak gözükmektedir. Yaşananlar, Türkiye toplumunda hem İslâmi kesimin hem de Kürtlerin bu imkânı görebildiklerini; buna karşılık, Kemalizmi bayraklaştırmış yönetici seçkinlerin de bu imkânda 'bir devrin sonu'nu gördüklerini göstermektedir. Bu durum karşısında, AB'ye dahil olmuş 'daha büyük' bir Türkiye yerine, gerilimi tırmandırmayı, hatta gerekirse ayrışma ve kopmayı göze alıp, her halükarda daha küçülmüş bir ölçekte dahi olsa otoriter zihniyetini idame ettirmeyi göze alanların var olduğu anlaşılmaktadır.

İKİ MİLLİYETÇİLİK ARASINDA TÜRKİYE: SEKÜLER MİLLİYETÇİLİK VS. DİNSEL MİLLİYETÇİLİK

Türkiye'de milliyetçiliğin Türk ve Kürt milliyetçiliği şeklinde iki karşıt damar şeklinde ayrışarak ilerlemesine çokça dikkat çekilmiş olmasına karşılık, seküler ve dinsel milliyetçilik şeklindeki ikinci bir ayrışma katmanı genellikle gözardı edilmiştir: Oysa Türkiye'de İslâmi kesimin devlet, toplum, dünya algısına bakıldığında, Kuran'a ve peygambere referansla biçimlenmiş saf bir 'İslâmi' değerlendirmeden ziyade, 'Müslüman Türklerin tarihi'ne, özelde Selçuklu-Osmanlı geçmişine atıfla biçimlen(diril)miş bir dinsel milliyetçiliğin dindar kesime düşünce, söylem ve eylem planında egemen olduğu görülür. Bu yüzdendir ki, 1911'de yayınlanmış olan ve 1908'de gerçekleşen II. Meşrutiyet'in oluşturmasını beklediği özgürlükçü-meşruti zeminin İslâmi ölçülerle ilkesel uyumunu ve Müslümanlar için gerekliliğini anlattığı *Münazarat*'ında Bediüzzaman Said Nursî'nin dile getirdiği düşünceler, yüz yıl sonra değil 'aşılmış olmak,' dindar kesim tarafından henüz anlaşılmış ve içselleştirilebilmiş dahi değildir. Yüzyıl sonra dahi, Müslüman kesimin ideal rol-modeli Bediüzzaman Said Nursî gibi 'sivil' simalar olmaktan ziyade, dindar ama baskıcı tutumuyla II. Abdülhamit'tir. 'Abdülhamit' formatına denk düşen bir kanaat önderinin dindarlar nezdinde başarı şansı, 'Bediüzzaman' formatına denk düşen bir kanaat önderine nisbetle, bugün bile çok daha yüksektir. Nitekim, Risale-i Nur hareketi içinde yer alan insanların büyük çoğunluğu dahi, söz Abdülhamit-Bediüzzaman gerilimine geldiğinde, yüzyıl sonra bile, 'özür dileyici' ve 'mazeret beyan edici' bir söyleme yönelmektedir.

Bu bağlamda, sadece bir örnekleme olarak, Bediüzzaman'ın yüzyıl önce yazdığı *Münazarat*'ta Ermenilerin ve Rumlara II. Meşrutiyet'le verilen hakları Kuranî bir temelde savunmasına ve dahası bu topraklarda 'Müslümanların saadetinin Ermeni ve Rumların saadetiyle' kaynaşmış halde olduğunu, Ermeni ve Rumların mutsuzluğundan Müslümanların mutluluk devşiremeyeceğini belirtmesine karşılık; Rumlar, Ermeniler, Yahudiler söz konusu olduğunda, dinsel milliyetçi refleksler kolaylıkla devreye girmektedir. 'Ermeni dölü,' 'Rum kökeni,' 'Yahudi soyu' atfederek bir insanı, bir düşünce ve eylem grubunu 'olağan şüpheli' durumuna düşürme imkânı 'seküler milliyetçiler' kadar 'dinsel milliyetçiler' için de geçerlidir.

Aralarındaki büyük farka rağmen Türkiye Alevîleri ile İran ve Irak Şiîlerine bakışta da, dinsel milliyetçi refleksler söz konusudur. Ayrıca, Kemalizmin etno-seküler milliyetçiliğinin Kürtlere ve Arapla-

ra yüklediği imge, dinsel milliyetçi 'Müslüman Türk' milliyetçisinin zihniyet dünyasında da tesirini icra etmektedir. Kuran'ın "Hepsi bir değiller" diyerek, gayrimüslimler arasında daha ince ayrımlar sunmasına; meselâ ahdine vefalı, sözünde duran müşrikle sözünü çiğneyen müşriki ayırmasına, putperestler ile Ehl-i Kitap olarak Hıristiyan ve Yahudileri ayırmasına, Ehl-i Kitap içinde Hıristiyanları ve Yahudileri ayırmasına; ve bu ayrımı daha da inceltmemizi gerektiren adalet ölçüleri vaz'etmesine karşılık, özelde Yahudilere, Yunanlılara ve Ermenilere bakış, bir 'dinsel milliyetçi' için, toptancıdır.

Bununla birlikte, ülke içinde ve uluslararası denklemde tecrübelerin öğreticiliği ve şartların da zorlamasıyla, bu dinsel milliyetçiliğin giderek zemin kaybediyor olduğu da görülmektedir. Yine de, Bediüzzaman Said Nursî gibi Türkiye Cumhuriyeti tarihinde en büyük kitlesel etkiyi uyandırmış olan bir Müslüman alimin yüz yıl önce 'Kuran'a atıfla 'ilkesel' düzlemde dile getirdiği bir duruşun yüzyıl sonra ancak şartların zorlamasıyla ve 'pozisyonel' bir tutumla kabullenilebilir hale gelmesi, düşündürücüdür. Her şeye rağmen, Türkiye'de İslâmi kesimin önümüzdeki dönemde Avrupa, AB, demokrasi, Batı, Aleviler, insan hakları, Kürtler, gayrimüslimler, İsrail... diye uzayıp giden bir silsilede daha çoğulcu bir çizgiye doğru evrilmekte olduğu görülmektedir. Ama mesele, bunun faydacı bir pozisyon alış olarak mı kalacağı, yoksa entelektüel düzlemde çok iyi müzakere edilmiş ilkesel bir çizgiye mi oturacağıdır. Halihazırda, ağırlık birinci şıktan yanadır; ikinci şıkkın galebesi için ise, her şeyden önce, dindar kesimin kendi içinde 'demokratik müzakere' kanallarının açılmasına ihtiyaç vardır.

SONUÇ YERİNE

Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihinde dindarlığın bugüne dek sağcılıkla özdeşleştirildiği ve sağcılığın tezahürlerinden biri olarak tanımlandığı görülür. 'Etno-seküler' temellere dayalı otoriter bir devletçi zihniyetin dindarların karşısına çıkardığı legalite sorununun da bunda pay sahibi olduğunu gözardı etmek, insafsızlık olacaktır. Aynı otoriter zihniyet, İslâm'ın uluslar-üstü mesajını ulus-devlet düzleminde kırılmaya uğrattığı şekilde, hümanistik değerlere atıfta bulunan sol liberal ve sosyalist söylemi de Türkiye topraklarına girer girmez dönüşüme uğratmıştır. Türkiye'de kendisini solda tarif eden siyasî partilerin ve düşünce erbabının, solun genelgeçer tanımına denk düşen küçük bir kesimi hariçte tutarsak, 'özgürlük,' 'adalet' ve 'değişim'den ziyade Kemalist tutuculuk ve militan din-karşıtlığıyla temayüz ettiği bir vakıadır.

Ancak, tek-parti döneminde ve o günün dünyasının otoriter-totaliter ikliminde şekillenmiş bulunan 'kurucu ideoloji'siyle, Türkiye Cumhuriyeti devleti ve Türkiye toplumu, bugün bir yol ayrımına gelip dayanmış bulunuyor. Milliyetçiliğin karşıt ve mikro milliyetçilikleri üretiyor olması gerçeği, bu topraklarda da etkisini güçlü biçimde hissettiriyor. Bu durumda Türkiye ya ulus-devlet modelini olduğu gibi sürdürme ısrarıyla ciddi siyasal-sosyal çatlamalara gebe durumda kalacak; veya demokratik çoğulcuğa dayanan, ulus-ötesi bir kimlik tanımıyla yoluna devam edecek.

Türkiye'nin yönetici seçkinleri, yakın bir zamana kadar, bu yol ayrımını gözardı etti. Yahut, 'öteki'ni 'düşman'laştıran bir söylemle, dinsel milliyetçilikten seküler ulusalcılığa uzanan bir milliyetçilikler yelpazesiyle serinlemeyi yeğledi. Ama bu yelpaze, serinlemeyi sağlamak yerine, ortadaki alevi daha da kızıştırmış bulunuyor.

Önümüzdeki dönemde, varolan sorunların zorlaması ve AB sürecinin de devamıyla, Türkiye'nin otoriter devletten gerçek anlamda demokratik devlete doğru evrileceği ve Kemalist tekçiliğin yerini

demokratik çoğulculuğun alacağı öngörülebilir. İslâm ile milliyetçilik arasındaki ilişki, dindarlığın herhangi bir tezahürünün yeri geldiğinde 'suç unsuru' olarak tanımlanabildiği dönemin aşıldığı, çoğulcu ve müzakereci bir anlayışın kök saldığı bu süreçte, farklı bir seyir takip edebilir; ve teoride olması beklenen ayrışma bu şartlarda gerçekleşebilir. Benzer bir ayrışmanın, yelpazenin solunda da gerçekleşeceği umulmalıdır.

Bu durum, Türkiye toplumunda dindarlığın devletçi-milliyetçi söylemden, solun ise Kemalizmden ayrışmasıyla, yeni buluşmalara da zemin aralayabilir istidattadır. Ki bu buluşma, esasında çok zaman önce gerçekleşmesi mümkün olmakla birlikte, otoriter zihniyetin dayattığı toplumsal mühendislik projesi dolayısıyla ertelenmiş bir buluşma olacaktır.

Nitekim, Türkiye toplumunu ve siyasetini onyıllar boyu ikiye ayırmış olan sağ-sol, laik-dindar, Türk-Kürt, Sünnî-Alevî ayrımını aşan ve yeni bir kümelenmeyi mümkün kılan bir özgürlükçü-eşitlikçi söylemin 'ülke'yi değil 'ilke'yi önceleyen her kesimden insan tarafından beraberce geliştiriliyor olduğunu ümit etmenin sebepleri nihayet görülmeye başlanmış durumdadır. ❑

Geçmişten Günümüze Millî Türk Talebe Birliği

ZÜLKÜF ORUÇ

Lisansüstü eğitim için devlet tarafından yurtdışına gönderilecek öğrencilere hitaben yaptığı konuşmasında Başbakan Recep Tayyip Erdoğan şunları söylüyordu: "Batı'nın ilmini ve sanatını almadık, maalesef değerlerimize ters düşen ahlâksızlıklarını aldık." Böylece aslında siyasal fikir hayatımıza damgasını vuran "Batı'nın teknik ve bilimini alalım fakat o meşum ahlâkını bir tarafa bırakalım" tarzındaki Türk milliyetçiliğinin kurucu babası Ziya Gökalp'in meşhur teslisi ile paralel formül bir kez de başbakanın cümlelerinde ifadesini buluyordu. Kozmopolit bir Batı karşısında bize ait saf bozulmamış bir yerli kültür ve ahlâk, Batı'nın bilimi ve tekniği ile onun ahlâki değerlerini epistemolojik bir ayrışmaya tâbi tutarak sentetik formüllerle kendimize uygarlık yolunda yeni yollar açmalıyız.

Başbakanın ezberine şaşırmamak gerekir. Cumhurbaşkanı da dahil olmak üzere şu anda siyaset ve bürokrasi dünyasında etkili ve yetkili pozisyonları elde bulunduran zevat hep aynı kuşağın insanları. Her insan kendi zamanının çocuğudur. Tarihsel olarak bir toplumun içine doğar. Toplum denilen soyutlama bir mekân kadar ileri geri karşılaştırılabilecek bir zaman düzlemine ihtiyaç duyar. Nitekim bugün ellili yaşlarında ilerleyenler eğitimlerini 1960'lı yılların sonu ya da '70'li yıllarda almış bir kuşaktır. Kendini öyle ya da böyle siyasî yelpazenin sağında konumlandıranlar mutlaka Millî Türk Talebe Birliği'nin faaliyet alanlarına bir şekilde dahil olmuşlardır. Bizzat birlik yönetiminde onlarca müdürlükten ya da kulüplerden birinin faaliyetlerinde, sosyal ilimler enstitüsünde, MTTB'nin düzenlediği bir panel, seminer, açık oturum ya da mitingde... Bundan dolayıdır ki MTTB üzerine yazmak güncel bir takım imalara da sahiptir. 2006 yılı içinde 26 yıl aradan sonra gençliklerinde MTTB'de yer almış bir dolu siyasî ve bürokratik eşhas marifetiyle yeniden vücuda getirilen MTTB, siyasî bir mevtanın diriltilmek istenmesi gibi ancak bir peygambere nasip olacak bir özverinin mi yoksa mevtanın yeniden değer kazanan terekesi üzerindeki bir beklentinin mi sonucudur sorusuna cevap vermek için henüz erken... Ayrıca Millî Görüş geleneğinden "muhafazakâr demokrat" Adalet ve Kalkınma Partisi'ne ulaşan dönüşümün niteliği ile ilgili olarak da MTTB tarihinin anlaşılması kanımca önemlidir. Nitekim bu satırların yazarı bunun bir dönüşüm olmadığı kanaatindedir. Değişen dünya sistemi içinde 1970'li yılların başında kendilerini MTTB saflarında ifade eden ve devleti dönüştürmeye niyetli olan gençler 2000'li yıllara gelindiğinde yine aynı zihinsel koordinatlar ile kendilerini bu şekilde ifade etmektedirler. Mesele siyasetin miadı dolmuş insan malzemelerini tecrit etmesi ve bir diğer kuşağın terfi etmesi meselesidir.

MTTB kurulduğu 1916 yılından kapatıldığı 1980 yılına kadar kısa fasılalar hariç tutulursa varlığını resmî anlamda sürdürmüş bir öğrenci örgütlenmesi. Osmanlı devletinin güneş karşısında buharlaşarak kendi içine büzülen bir deniz gibi küçülmesi ve sonunda yıkılması ve ardından Anadolu ve Balkan topraklarının oldukça küçük bir bölümünde bir Cumhuriyet idaresinin tesis edilmesi; Balkan Savaşları, Birinci Dünya savaşı ile devletin akıbeti... MTTB'nin kurucu kuşağı da işte böylesi bir dönüm noktasında İttihat ve

Terakki'nin eteklerinde yetişen bir nesildir. İttihat ve Terakki'nin ve ardından bir ulus-devlet olarak teşekkül eden Cumhuriyet'in milliyetçiliği MTTB'nin tarihi boyunca ideolojik çatısını oluşturmuştur. 1975 sonrası dönemi hariç tutulursa MTTB devlet nazarında en ziyade müsaadeye mazhar bir öğrenci teşkilatı olarak resmiyetini sürdürmüştür bu anlamda da resmî ideoloji ile arasındaki ilişki bir gerilimden ziyade farklı yerlerden konuşulmasına rağmen birbirini besleyen diller üzerinden olmuştur. Nihayetinde MTTB bütün dönemlerinde içeriği farklı doldurulmakla birlikte milliyetçi bir ideolojik sürekliliği içinde barındırmıştır.

MTTB tarihini üç ana dönem içinde incelemek mümkündür. Kuruluşundan ilk kez kapatıldığı 1936' ya kadar olan dönem, 1946'da tekrar kurulmasından 1965'te Rasim Cinisli'nin genel başkan oluşuna kadar olan dönem ve son olarak yine bu tarihten 1980'de 12 Eylül askeri darbesi ile birlikte kapatılmasına kadar olan dönem. Bu dönemlendirme kronolojik olmaktan çok MTTB tarihindeki hâkim süreklilik içinde kırılma noktalarını belirleyecek bir dönemlendirmedir.

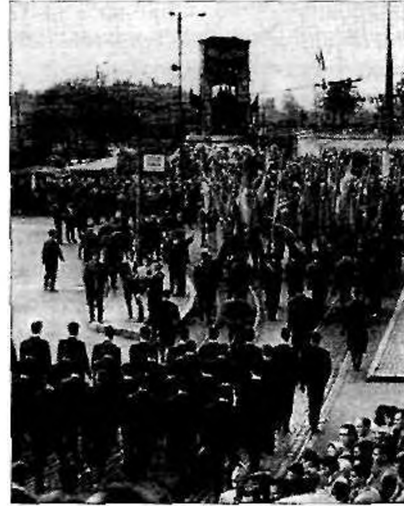
Kuruluşundan 1936'ya kadar olan dönemin MTTB'lileri bir imparatorluğun yıkılması felaketine ve ardı sıra verilen bir Kurtuluş Savaşı'na ve kurulan genç bir Cumhuriyet'e şahit olmuş bir kuşaktır. Yaşadıkları travma veya ardından gelen başarının bütün psikolojik arazlarıyla çokça incinebilir bir milliyetçi hassasiyet bu döneme damgasını vurmaktadır. 1930'lu yıllar boyunca dünya üzerinde de yükselen milliyetçi ideolojiler ve otoriter devlet idareleri genç Cumhuriyet'i etkilerken devlet partisi konumundaki CHP kamusal alanı bütünüyle kontrol etmek adına Türk Ocakları da dahil olmak üzere bütün örgütlü yapıları ortadan kaldırırken MTTB devletten maddi yardım da alarak varlığını sürdürebilmektedir.

MTTB'nin bu yıllardaki efsane başkanı daha sonra DP hükümetlerinde millî eğitim bakanı olarak karşımıza çıkacak olan Tevfik İleri'nin Hemşinli Tevfik mahlası ile dönemin soy Türkçü dergilerinden *Atsız* mecmuada yazılarına rastlanmaktadır. Bu dönemin MTTB'si, yayın organı *Birlik*'te kendini "koyu milliyetçi" olarak ifade etmektedir. "Türk mazisine, Türk ananesine, Türk büyüklerine kıymet veren, onları saygılayan ve bu düşünceye bağlı olarak maziyi inkâr eden bir zihniyetle, kozmopolitlikle mücadele eden bir ruh" ancak MTTB'nin ruhu olabilir. Ayrıca bu ruh "Türk kültürünü muasır medeniyet seviyesinin üstüne yükseltecek" bir ruhtur. MTTB bu dönemde resmî milliyetçiliğin dönüşümüne paralel biçimde etnik bir milliyetçilik anlayışıyla kültürel ve iktisadi alanın Türkleştirilmesi yönünde bir eğilim göze çarparken, ulus-devlet sınırları dışında kalan Türklere olan diri bir ilgi ile resmî milliyetçilikten ayrılır. MTTB bu dönemde kendine amblem olarak Bozkurt'u seçmiştir.

"Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyaları, Beyoğlu'ndaki yataklı vagonlar şirketinin bir Türk çalışanına Türkçe konuştuğu için hakaret eden Fransız yöneticiyi protesto eylemleri, İstiklal Marşı'nı öğretmek için düzenlenen radyo programları, daha sonraki yıllarda bir gelenek haline gelecek olan Çanakkale Şehitlerini anma toplantıları,[1] 17 Nisan 1933 tarihinde Razgrad'daki Türk mezarlığının Bulgarlarca tahribi üzerine Bulgar Konsolosluğu önünde düzenlenen protesto eylemleri,[2] "inkılabın"ların ideolojisini hazırlamak için yola çıkan fakat daha sonra resmî desteğin çekilmesiyle birlikte 1934-35 tarihli 35-36. sayısında kapanarak yayın hayatına son veren *Kadro* dergisi olan tartışmalar MTTB'nin bu ilk dönemiyle ilgili olarak kaydedilmesi gereken faaliyetlerdir. Nitekim tüm faaliyetlerde resmî bir rıza açık ve örtülü olarak vardır. Fakat 1936 yılında Hatay mitingi, devam eden müzakereleri olumsuz yönde etkileyeceği ve "öğrencilerin kendilerine ihtiyaç duyulacağı zamana kadar dersleriyle meşgul olmalarının daha uygun olacağı" gerekçesi ile valilikçe izin verilememesine rağ-

men yapılınca, MTTB Valilik tarafından 22.11.1936'da kapatılarak levhaları indirilmiş ve kapıları mühürlenmiştir.

İkinci Dünya Savaşı Almanya'nın önce yükselen sonra kaybeden akışı ile Türkiye'de de Türk milliyetçiliğinin önce palazlanmasını ardından bir tasfiye (belki de tasaffi demeliydik) yaşamasını beraberinde getirdi. Almanya'nın SSCB karşısında ilerlemesi Türkçü çevrelerin Turancı ideallerinin canlanmasına neden oldu. Dönem içinde bu yükseliş devlet makamlarında ve Türkçü çevrelerde paralel biçimde Alman yanlısı bir politikanın hatta zaman zaman propagandanın oluşmasına neden oluyordu.[3] 1942 yılının Ağustos ayında Başbakanlığa gelen Şükrü Saraçoğlunun "Türküz, Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız bizim için Türkçülük bir kan meselesi olduğu kadar bir vicdan ve kültür meselesidir de" sözleri Türkçülüğün Alman savaş makinesinin ilerlemesine paralel olarak kazandığı ideolojik üstünlüğe işaret eder. Almanya'nın üstüste aldığı mağlubiyetlerin ardından Sovyetler Birliği'ni memnun etmek hedefi doğrultusunda ırkçılık ve Turancılık davası ile Türkçülerin kovuşturulmasına başlandı. Savaşın galipleri belli olduktan sonra yeniden kurulan dünya düzeni ve onun politik ekonomik organları içinde Türkiye'nin konumunu en çok Boğazlar ve bir kısım doğu vilayetleri üzerinde iştahlı bir ilgiyi uzunca bir süredir saklayan SSCB karşısında ABD'nin ve onun temsil ettiği dünyanın Türkiye için bir kurtarıcı olarak görülmesi etkiledi. Savaş sonrasında Avrupa'nın yeniden yapılandırılması için tahsis edilen Marshall fonlarından Türkiye'de kısmetine düşeni alabilmişti; ardı sıra gelen NATO üyeliği ise sınırları gittikçe keskinleşen iki kutuplu dünyada Türkiye'yi Amerikan bloğuna kuvvetli askerî bağlarla bağlıyordu. 23 Kasım 1946'da MTTB işte böyle bir tarihî ortam içinde Edebiyat Derneği Başkanı Reha Köseoğlu, Hukuk Derneği Başkanı Tahsin Atakan ve Tıp Derneği Başkanı Reha İslâm tarafından merkezi İstanbul olmak



MTTB öncelikli olarak milliyetçiliğin ana mecrasında kendine bir yer biçmişti. Bu konum nedeniyle kendisini aynı zamanda milli maneviyatın da koruyucusu olarak kabul ederken, sonraki dönemini haber verir gibidir.

üzere Genel Kurul toplantısı yapılarak tekrar kuruldu. Yeni dönemde Türk Talebe Birliği adı ile kurulan dernek 24 Aralık 1946'da valilik makamına müracaat edilerek isimlerinin başına ""Milli" ibaresinin getirilmesini talep etmiştir.

1965 yılına kadar süre bu ikinci dönemdeki başkanlar Reha İslâm, Suphi Baykam, Kamuran Evliyaoğlu, Nejat Cerman, Orhan Sakarya, Vehbi Ünal, Yaşar Özdemir, Faruk Narin ve Yüksel Çengel'dir. 1950'li yıllarda antikomünizm zemininde bir araya gelen milliyetçi kuruluşların çeşitliliği içinde MTTB'nin etkinliği azalsa da Birlik öğrenci hareketlerinde etkili olmaya devam etmiştir. 27 Mayıs ihtilalinin ardından MTTB de etkinliği sınırlandırılan kuruluşlar arasındadır. İhtilalin ardından Faruk Narin ve özellikle "solculuğu" maruf Yüksel Çengel'in MTTB'nin kendi resmî tarihlerinde bir sapma olarak görülen dönemleri hariç tutulursa MTTB milliyetçi ve mukaddesatçı gençliğe ait bir kurum olarak değerlendirilmektedir.

27 Mayıs 1960 ihtilalinden sonra MTTB'nin faaliyetlerinin Faruk Narin döneminde azaldığı Yüksel Çengel döneminde ise başka bir mecrada aktığı görülür. MTTB'ye ait salon TİP'e kongre düzenlemesi için kiraya verilmiştir. Bu durum MTTB tarihinde istisnai bir durum teşkil eder. Nitekim 18 Mart 1965 tarihinde 47. Genel Kurul toplantısında Yüksel Çengel yönetimi seçimi kaybetmiştir ve Rasim Cinisli genel başkan seçilmiştir. Cinisli dönemi Birlik'in bir anlamda resmî tarihinde MTTB'nin yeniden "millî ruh ve şuura bağlı bir müessese" durumuna gelerek tarihî gidişine uygun bir tutuma kavuştuğu tarih olarak anılmaktadır.[4]

1965 sonrası aslında Türkiye'de bir bütün olarak Türk sağında yaşanan "İslâmileşme" sürecinin MTTB üzerindeki yansımalarının izlenebildiği bir tarihtir. '60'lı yılların sonu ve 1970'li yıllar genel anlamda Türk sağının terkibinde İslâmcı dozun arttığı yılardır. MHP'nin 1969 tarihli meşhur Adana kongresi milliyetçi hareketin tarihinde bir kırılma noktasıdır. Soy Türkçü çevrelerin parti içindeki tasfiye sürecinin başlangıcına işaret eder. Böylece artık MHP'li siyasî merkez kendini "Hira Dağı kadar Müslüman ve Tanrı Dağı kadar türk olarak" tanımlarken bunun parti tabanındaki yansıması ise Türklüğün içeriğinin gittikçe artan oranda dine yer vermesi olmuştur. Nitekim aynı dönemde Adalet Partisi içinden kopan bir grup Necmettin Erbakan liderliğinde Millî Nizam Partisi ardından 1972'de Millî Selamet Partisi'yle beraber sağcı nebula içinde dinî vurgusu belirgin bir siyasal çizgiyi doğurmuştur. Böylece Türk siyasal hayatında 40 yıla yakın bir süredir etkinliğini sürdüren Millî Görüş hareketi yine bu dönemde başlamıştır. Bir siyasî ideoloji olarak İslâmcılık çok partili hayata geçişle birlikte önemli ölçüde Türk sağına tahkimat sağlarken İslâmcı muhalefetin verdiği bu desteğin 1970'li yıllara kadar devam ettiği görülür. Kendine ait bir program ortaya koymak yerine sola karşı olan ve laiklik ilkesini din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde esnek bir biçimde yorumlayan partilerin yanında olmayı tercih eden İslâmcılar Demokrat Parti ve ardılı olan Adalet Partisi'ni desteklediler. 26 Ocak 1970'e gelindiğinde İslâmcı kesim İslâmi referansları çok daha belirgin bir siyasî partiye kavuşuyordu. Geleneksel kültür ve tasavvufi bir dünya görüşü ile kalkınmacı bir ideolojinin ilginç bir sentezini ortaya koyan MNP, millî kimliğin esas unsuru olarak dini ve geleneği ön plana çıkarmasına karşın ülkenin modern bilim ve teknoloji, rasyonel kurumlaşma ve sanayileşmesini destekleyerek modernleştirici bir işlev görmektedir.[5] Cumhuriyet tarihinde özerk anlamda dinî muhalefetin temsil edildiği ilk parti olan MNP Anayasa Mahkemesi'nin 20 Mayıs 1971'de verdiği bir kararla kapatılacaktı. Millî Görüş çizgisi üzerindeki ikinci parti olan Millî Selamet Partisi de II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının görüşlerine paralel bir biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileyişinin nedeninin din esaslarından bir sapma olduğunu söylerken Türkiye'nin yeniden büyük bir devlet haline gelebilmesinin yolunu İslâmiyet ve onun yarattığı medeniyete dönüş olarak görüyordu. MSP'de bir yandan geleneklerin ve dinî değerlerin muhafazasına dönük bir ilgi varken öte yandan hızla sanayileşme yolundaki vaatler parti liderlerinin sıklıkla tekrarladıkları sözlerdi. MNP ve MSP Müslümanların siyasî tercihleri ile İslâmi kimlikleri arasında bir fonksiyon üstlenirken İslâmcı düşüncenin genel sağ kitlenin içinde müstakil bir konum kazanarak ayrışmasında önemli bir işlev görmüştür.

Türk sağında yaşanan bu gelişmelere paralel bir biçimde MTTB'de 1965'ten 1975' e kadar MTTB milliyetçiliğinde din unsurunun dozu gittikçe artmaktadır. MTTB sırasıyla Rasim Cinisli, İsmail Kahraman, Burhanettin Kayhan, Ömer Öztürk, Raşit Ürper dönemlerinde giderek yoğunlaşan bir İslâmileşme süreci yaşamaktadır. Başlangıçta antikomünizm zemininde sağcı gençlik kitlesine hitap ede-



Milliyetçi muhafazakâr camianın bugün için önemli figürleri ilk siyasal deneyimlerini MTTB eylemlerinde edindiler. Kendilerine aynı zamanda sosyal bir camiaya katılma imkânı da veren bu örgütlenme, kitlesel eylemler düzenleyerek yerini tarif ediyordu. Birliğin eylemleri sırasında halihazırda mevcut olan biçim ve içeriği görebilmek, toplumsal meşruiyetini anlamak için önemlidir.

cek bir şemsiye örgütlenme olmak iddiasında olan ve Fetih mitingleri, Şahlanış mitingleri düzenleyen MTTB'nin ilerleyen süreçte İslâmi renginin belirginleşmesine paralel olarak kitlesel anlamda marjinalleştiği gözlemlenebilecektir. Bu anlamda 1969 tarihli MTTB'nin 49. Genel Kurulu'na siyasal parti düzeyinde MNP ve MHP'de ifadesini bulan Türk sağındaki etnik vurgusu yüksek milliyetçi çevrelerle İslâmi vurgusu yüksek milliyetçi çevreler arasındaki ayrışma damgasını vurmaktaydı. MHP'li çevrelerin adayı olarak ifade edilen "komando" lakaplı Mustafa Ok ile İslâmi kesimin adayı Burhanettin Kayhan'ın arasında geçen olaylı seçimlerden Kayhan'ın galip çıkması MTTB ile MHP tabanını oluşturan gençlerin yollarını ayırması anlamına geliyordu. Bu kesim ise bu tarihten sonra Ülkü Ocakları teşkilatları içinde yoğunluklu olarak faaliyet göstereceklerdi. 1975 tarihine gelindiğinde ise MTTB'de yaşanan değişim sembolik ifadesini Birlik'i yıllardır temsil eden Bozkurt ambleminin yerini Kitap'ın almasında buluyordu. Yaşanan bu süreç MTTB'nin resmî tarihinde "artık iyice süt beyaz bir renge kavuşan, saflaşan, Alpaslan'ın Malazgirt'te kazandığı büyük cihadın ruhunu kavrayan, Türk gençliğinin yegane temsilcisi MTTB yine Alpaslan gibi Bozkurt'u atıyor yerine 'Kitap'ı koyuyordu. Böylece 1965'ten bu yana tekamülünü daha ileriye götürmüş oluyordu," şeklinde ifade edilmektedir. Unutulmamalıdır ki MTTB'nin yaşadığı bu İslâmileşme süreci içinde Türklük tamamen dışlanmamaktadır.

Sonuç yerine: MTTB'nin 1916 yılından 1980'e kadar olan tarihini anlamak bir anlamda Türk siyasal hayatının bu zaman aralığındaki gidişatı üzerinde düşünmekle alakalıdır. MTTB bir anlamda tüm bu tarihin kırılmalarını içinde barındırır. MTTB'nin sahip olduğu ideolojik duruş da Türk modernleşme tarihinin temel sorunsallarının ve bunların tarihî açılımlarının izlerini taşır. İmparatorluk çökerken beliren kurtuluş ideolojileri Batıcılık, Türkçülük, İslâmcılık farklı terkipler içinde MTTB'nin ideolojik formasyonunu belirlemişlerdir. Cumhuriyet'in bir ulus

devlet olarak teşekkül edişi ve Türkçülük ve Batıcılığı içeren fakat İslâmcılığı parantezin dışına koyan resmî bir ideolojik içerikle buluşması MTTB'de etkilerini önemli ölçüde göstermiştir. MTTB kurulduğu tarihten itibaren milliyetçi bir ideoloji ile yakınlığını sürdürmüştür. 27 Mayıs sonrasında çok kısa süren bir dönem hariç tutulursa MTTB'nin her döneminde içeriği değişen milliyetçiliği göze çarpar. Bu 1930'lu yılların Türkiyesi'nde etnik içeriği belirgin bir Türkçülük iken özellikle 1950'li yıllarda Türk sağındaki hâkim antikomünizm MTTB ideolojisinde belirgin hale gelir. Antikomünizme tâbi, tarihi hamaseti yüksek romantik bir milliyetçilikle kesişen muhafazakârlık ve dahi komünizmin panzehiri olarak ahlâki içeriğinden daha çok istifade edilen bir din vurgusu MTTB'nin ideolojik duruşunu şekillendirmiştir. Belirtildiği gibi MTTB'nin 1965 yılından kapatıldığı 1980 yılına kadar olan son döneminde ise Türk sağının içinde genel "İslâmileşme" eğilimi ona paralel fakat daha hızlı ve yoğun bir biçimde gerçekleşmiştir. MTTB saflarında bulunan gençler İslâmı bütüncül bir dünya görüşü olarak görme ve bu anlamda Batı karşısında kökleri derinlerde olan bir medeniyet birikiminin hayat damarı olarak anlamak eğilimindedirler. Türkçü çevrelerin dini, milletin en fazla etnisiteye eş değer bir rüknü olarak gören eklektizmine mukabil MTTB'de din millî kimliğin yegane kurucu unsuru olarak asli bir değer kazanmaya yönelmiştir. Bu değişimin etkilerini MTTB'nin iç politikadan uluslararası politikaya, ekonomi, ahlâk ve sanata dair hayatın bütün alanlarını kuşatan bir birliktelik ve tutarlılık içinde açıklama çabalarında görmek mümkündür. Kapitalizm de bu dönemde komünizm gibi bir Batılı dolayısıyla sapkın bir ideoloji olarak eleştirilmektedir. Laiklik daha önceki din ve vicdan hürriyeti çerçevesinin ötesinde MTTB'nin devletle mesafesini açan bir tartışma konusu haline gelmiştir. Uluslararası politikada Türkiye'nin Batılı aidiyeti de tartışılmaktadır. İslâm coğrafyası ile ilişkilerin geliştirilmesi ve dinin dış politikada esaslı bir unsur haline getirilmesi isteği göze çarpmaktadır. Bu süreç MTTB içinde bir tasaffi olarak anlaşılmaktadır. Asli kimliğine dönmesi kendi kökleri ile buluşmasıdır. Üçüncü dünyacı, anti-kapitalist bir dil MTTB saflarındaki gençler arasında kendine rahatlıkla yer bulmaktadır. Tanzimat'la başlatılan Batılılaşma tarihi bir ihanetin tarihi olarak kodlanmaktadır. Dolayısıyla Kemalist milliyetçilik de bu tarihin bir parçası olarak eleştiriye tâbi tutulmaktadır. Tüm bu anlatılanların MTTB gibi en daraldığı zamanda dahi kitlesel bir örgüt olduğunu unutmamamız gereken bir yapılanmada hâkim bir görüş olarak değerlendirilmesi gereği açıktır.

MTTB nihayetinde bir öğrenci örgütlenmesiydi. Dolayısıyla öğrencilerin bir dünya görüşünü edindikleri, ürettikleri ve çoğalttıkları bir zemin olmasının yanı sıra onların pratik ihtiyaçlarına da cevap vermekteydi. İş bulmak, ehliyet kursları, sportif etkinlikler düzenlemek, fotoğrafçılık kursları açmak, kitap temin etmek ve burs vermek gibi ihtiyaçları karşılaması MTTB'yi daha politize olmuş çekirdek bir kadronun ötesinde kendini dönemin siyasal yelpazesinde sağ cenahta konumlandıran daha geniş bir kitleyle buluşturabilmekteydi.

1970'lerin sonuna gelindiğinde MTTB artık Türk milliyetçisi çevreler ile sınırlarını belirginleştirmiş ve genel sağ kitle ile yollarını ayırmıştır. Fakat bu ideolojik netleşmeye paralel biçimde 1960'ların sonundaki sağ cephede birliğin ve sola karşı mücadelenin adresi olan konumunu yitirmiş ve bir daralma süreci içine girmiştir.[5] Ülkenin içine girdiği siyasal çatışma ortamında MTTB her fırsatta şiddet olaylarının dışında olduğunu vurgulamaktadır. Fakat MTTB'nin civarında ya da ondan koparak özellikle de taşrada kimi yapılanmaların mücadele biçimi olarak şiddet eylemlerini seçtiği bilinmektedir. Akıncılar denilen grubun MTTB ile olan ilişkisinden de sö-

zedilmektedir. MTTB 12 Eylül askerî darbesi ile kapatılırken 1986 yılında İsmail Kahraman önderliğinde bir araya gelen 40 kadar MTTB'li Birlik Vakfı'nı kuruyordu.[7]

Uzunca bir süre aradan sonra MTTB 2006 yılında tekrar örgütlenerek faaliyetlerine başladı. Fakat değişen dünya ve buna bağlı olarak ülke koşulları içinde MTTB'nin bir zamanlar elde bulundurduğu etkili pozisyona tekrar sahip olup olamayacağını ve bu yeni dönemde ne gibi bir işlev göreceğini ise gelecek günler içinde anlamak mümkün olacaktır. Dünya artık o bilinen dünya değildir. Daha küçülmüş ve sınırları belirsizleşmiş bir dünyada sosyolojisi baştan başa değişmiş bir ülke artık Türkiye. Köyünden ilk defa üniversite için çıkan ve kentte kendini ait hissettiği bir topluluğa ait MTTB'yi bulan gençler bugün kentte yerleşmiş durumdalar. Mülk, etkili pozisyonlar ve ilişkiler sahibiler. Entelektüel ve ticari sermaye olarak azımsanamayacak bir birikimin üzerinde mukimler. Yeni zevkleri, tüketim biçimleri, tercihleri var. Bu kitlenin '70'li yıllardaki aidiyetleri köklü bir biçimde değişmiş olsa da hala MTTB saflarında kazanmış oldukları dünya görüşünün izlerini, onunla kurdukları ilişkinin derinliğine ve onun hakkında sahip oldukları ciddiyetlerine göre yüzlerinde gençlik yıllarına ait bir çiçek bozuğu ya da şeref duyulan bir eski yara olarak taşıdıkları muhakkaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 MTTB'li gençler ilk kez Çanakkale şehitlerinin anısına bir abide yapmak fikrini bu anma törenlerinde ortaya atmışlardır.

2 MTTB Başkanı Mühendis mektebi talebesi Tevfik burada yaptığı konuşmada "Bulgarlara yıllarca insanlık ve medeniyet dersi öğretemediysek bu kabahat bizim değil, kendi kafasızlık ve kabiliyetsizlikleri yüzündendir" diyordu.

3 Dönemin Türkçülüğü ve Almanya ile ilişkiler için bkz. G.G. Özdoğan, *"Turan'dan-Bozkurt'a"* İletişim yayınları İstanbul 2002

4 Osman BURAK, "Tarihi Boyunca MTTB", *Millî Gençlik*, Ocak 1969, s. 30

5 MTTB'nin 1965 sonrasında yaşadığı değişimin ideoloji ve söylem düzeyindeki ifadesi için bkz. Zülküf Oruç, *Bir Öğrenci Öğrenci Hareketi Olarak Millî Türk Talebe Birliği*, Pınar Yayınları, İstanbul: 2005

6 Birlik Vakfı'nın 1990'lı yıllar boyunca Refah Partisine sağladığı destek, Recep Tayyip Erdoğan'ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olduğu dönemde vakfın belediyedeki işleyişe katkısı ve daha sonrasında Millî Görüş içinde Recep Tayyip Erdoğan'ın bir tarafını oluşturduğu ayrışmada gördüğü işlev için bkz. Fulya Atacan, "Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP SP" *Turkish Studies*, cilt 6, no: 2, 187-199, Haziran 2005.

Milliyetçi-Muhafazakâr Bir Dergi Olarak Türk Edebiyatı Dergisi

YILDIZ AKPOLAT

1972'de yayın hayatına başlayan *Türk Edebiyatı* dergisi, aynı adla çıkan önceki dergilerden farklı olarak Türk Edebiyat Cemiyeti'nin yayın organıdır. Bu yazıda söz konusu dergi bir edebiyat dergisi olarak değil milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin veya Türk-İslâm sentezinin yayın organı olarak değerlendirilmiştir.

DERGİ TANITIMI

Türk Edebiyatı dergisi 15 Ocak 1972'de yayın hayatına başlamıştır ve halen yayınını sürdürmektedir. Dergi kendini, milliyetçi görüşün edebî alandaki en kuvvetli iddiası olarak tanıtır (TED, 1973a; 41). Dergi Aralık 1974'te mali sıkıntılar nedeniyle kapanır ve Ocak 1977'de yeniden yayımlanmaya başlar; mali nedenlerden kapanmasının sebebi olarak, '70'lerin ilk yarısında milliyetçi görüşün halk içinde yayılmadığını ve/veya sermaye tarafından da henüz desteklenmediğini, söyleyebiliriz; '80 sonrası dergi özellikle esnaf sınıfının sermayesine mazhar olacaktır.

Türk Edebiyatı aylık fikir ve sanat dergisi olarak çıkmaktadır. Derginin sahibi ve onun temel yayın politikasını belirleyen Ahmet Kabaklı'dır. Dergi '70'ler, '80'ler ve '90'lar olmak üzere üç on yıllık dönem halinde incelenmiştir. '70'lerde önemli isimler Kabaklı ve Mehmet Kaplan'dır, '80'lerde de Mehmet Kaplan ölümüne dek ağırlığını hissettirmektedir. '90'larda ise yaşları daha genç, entelektüel düzeyleri ve pespektifleri de daha geniş olan bir yazı kadrosu dikkat çekmektedir. Bu kadro içinde, Beşir Ayvazoğlu ve Ahmet Turan Alkan ilk isimlerdir. Derginin temel yazı kadrosunu Tarih ve Türk Dili akademisyenleri oluşturmaktadır. Türkiye üniversitelerinde söz konusu bölümlerin kadrolarını daha ziyade milliyetçi ve muhafazakâr çizgide olan akademisyenlerin oluşturduğu bilinmektedir. Bunun temel sebebi bu bölümlere gelen öğrencilerin daha çok çevre(taşra) kökenli olmalarıdır. Hal böyle olunca söz konusu bölümler evrensele açılımlı olan değil de daha yerel kalan bir çizgiye sahip olmuşlardır. '70'lerin yoğun siyasî ortamının etkisinde dergide daha çok siyasî ağırlıklı yazılar varken '80'lerin ikinci yarısı ve '90'larda daha çok edebî ve entelektüel seviyesi yüksek yazılara rastlanmaktadır. Türk-İslâm sentezi ideolojisi, '70'lerde bir siyasî ve toplumsal program olarak inşa edilmiş ve '80 Darbesi'nin ardından bu ideolojinin banileri artık devletin özellikle eğitim ve kültür bürokrasisinde yer almış ve kendi ideolojilerini pratiğe geçirme imkânı bulmuşlardır.

'70'LERDE TÜRK-İSLÂM SENTEZİNİN İNŞASI

Derginin sahibi Ahmet Kabaklı "Çıkarken" başlıklı yazısında, TED'nin telaşsız, sağduyu sahibi ve sakin düşünceyi temsil ettiğini beyan eder. Türk modernleşmesi Batı'yı iki yüzyıllık bir gecikme ile yakalamaya çalışırken oldukça hızlı ve telaşlıdır. Muhafazakârlar ise buna tepki olarak telaşsız ve sakin olmayı ister. Kabaklı, TED'nin misyonunu, Türk milletinin geçmişini ve bugününü birleştirmek olarak tarif eder. Kabaklı'ya göre, zamanımızda bir buhran yaşanmaktadır. Bu buhranın çaresi ise mazideki değerli edebî eserlerin günümüze aktarılmasıdır. Mazi buhranımızın çaresi olacaktır. TED "ayçiçeği

nin güne dönmesi gibi memlekete dönecektir" (Kabaklı, 1972a; 3-5).

TÜRK-İSLÂM SENTEZİ

Türk-İslâm sentezinin bir yayın organı olan derginin bu dönem yazı kadrosu Gökalp çizgisinde yetişmiş sosyal bilimcilerdir. Bu sosyal bilimciler Gökalp'e olan ilgiyi yeniden canlandırmak idealindedirler. Erol Güngör'e göre, Türkiye'nin terkibi; Oğuz Türklerinin millî karakteri ile İslâm inancının kaynaşmasıdır (1973a; 33). Yani Türk-İslâm sentezi. Güngör milleti, maddi varlığa mana veren manevi bir sistem ve Türk-İslâm motifi ile Anadolu'daki tarikatları ise ümmet içinde millet yapıcı misyona sahip birlikler olarak tanımlar (1974a; 31). Milliyetçi-muhafazakârların devletle sancılı bir ilişkisi vardır. Devlet kutsaldır, ebed-müddet olandır. Bu sancıyı bertaraf etmek için devlet-Cumhuriyet ayrımlaşmasına giderler. Ancak bunun çağdaş formu ile sorun vardır, ki bu da Türk-İslâm sentezinin '80 sonrası hâkim ve fiili resmî ideoloji haline gelmesi ile aşılır. Nitekim Kaplan'a göre, millî devlet kendi bünyesine uygun ortak bir kültür (millî kültür) politikası uygulamalıdır. Millî kültürü çağın gereğine uydurup halka yaygınlaştırmak ise Türk aydınının vazifesidir (Kaplan, 1974c,7). Türk-İslâm sentezcileri kendilerine, Osmanlı'nın kuruluşundaki misyoner tarikatların rolünü biçmektedirler.

1978 yılında yapılan "Milliyetçiler III. Büyük İlmi Kurultayı"nın sonuç bildirgesi Aydınlar Ocağı Genel Başkanı Süleyman Yalçın'ın imzası ile dergide yayımlanır. Buna göre, ülke parçalanma tehdidi altındadır, sebebi ise millî şuur ve kültürün zaafa uğratılmasıdır. Millî şuur ve kültürün yeniden canlanması için hareket noktası Türk-İslâm sentezi olmalıdır (1978; 16-17).

MİLLİYETÇİLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK

Derginin sahibi Kabaklı ilk elden bu iki kavramın nasıl özdeş halde algılandığını bize vermektedir. Önce Kabaklı TDK'nın muhafazakâr kelimesini "tutucu" kelimesi ile tanımlamasını eleştirmektedir. Oysa muhafazakârlık "koruyuculuk" demektir. Milliyetçilik de koruyuculuktur. Milliyetçiler milletin değerlerini koruyanlardır (Kabaklı, 1972f; 3-4). Bu şekilde muhafazakârlık ve milliyetçilik aynileştirilmektedir. Kabaklı'ya göre, milliyetçilik; bu vatan üzerinde olan maddi ve manevi unsurlara bağlı olmaktır. Muhafazakârlık ise; dut yaprağından koza, kozadan ipek, ipekten medeniyet yapmaktır. Her terakkinin "kök"te olduğunu anlamaktır (Kabaklı, 1972; 5). Kaplan da, milliyetçilik ve muhafazakârlığı birleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre, milleti birleştiren her kurum, muhafaza edilmelidir. Muhafazakârlığın aleyhinde olmak ya budalalıktır ya da düşmanlıktır (Kaplan, 1978a; 6).

DERGİNİN DİĞER MUHAFAZAKÂRLARA İLGİSİ

Dergi düşünce çizgisinde belirleyici olan tüm farklı muhafazakâr düşünür ve edebiyatçıları saygıyla anar. Bunların ilki Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. '70'ler boyunca ikinci isim ve ikinci yazının sahibi olan Mehmet Kaplan hemen ilk sayıda bu saygı ve ilgiyi ortaya koyar. Kaplan'a göre, Tanpınar'da üç kavram önemlidir: Dil, hayat tecrübesi ve mükemmeliyet. Burada hemen dikkati çeken "hayat tecrübesi" kavramıdır. Bilindiği üzere Aydınlanmacı düşüncenin rasyonel olan idelere göre hayatı biçimlendirmeye kalkışmasına karşılık muhafazakâr düşünce buna anti-tez olarak, tersine, yani somut olanın soyutu biçimlendirmesine vurgu yapar. Kaplan, Tanpınar'da tespit ettiği "mükemmeliyetçilik" kavramının tanımlamasında; ayıklama, seçme, birleştirme, yoklama ve deney sözcüklerini kullanır. Bu türlü bir metodoloji Bacon ve Descartes gibi Aydınlanmacı düşüncenin öncülerinin önerisidir. Tabii ki, iki zıt kutbu birleştirmeyi deneyen milliyetçi-muhafazakâr

kanat iki sistem arasında gelip gidecektir (Kaplan, 1972a; 6-7).

TANZİMAT-BATILILAŞMA-YABANCILAŞMA-BUNALIM

Dergide Tanzimat yabancılaşmanın kaynağı olarak ele alınır. Bekir Oğuz Başaran, Yakup Kadri'nin *Yaban* adlı romanını bu mikyasta eleştirmektedir. Yakup Kadri'nin üslubunda Yunan mitolojisinin etkisi vardır. Bu etki onun Türk-İslâm kültürüne yabancı olduğunun bir delaleti olarak nitelenmektedir. Yakup Kadri ve kahramanı Ahmet Celal kendi kültürlerine yabancı dolayısı ile Batılı aydın tipine örnektir (Oğuzbaşaran, 1972; 23). Kabaklı yabancılığı aşma aracı olarak edebiyatı görür. Ona göre, millî medeniyet ve kültürümüzün eserlerini tanıyacak, yorumlayacak daha sonra kendimize erecek ve yabancılıktan kurtulacağızdır. (Kabaklı, 1978b; 3-4).

Derginin bir dönem yazı işleri müdürü olan, Sevinç Çokum'a göre, bunalım yaşamamızın nedeni "Türkün kendi benliğini" yitirmesidir. Kültür eksikliği, Türklük bilincini yitirmiş bir sürü "Bihruz Beyler" yaratmıştır (Güler, 1974b; 28). Benlik, bilinç gibi kavramların dergi yazılarında sıkça kullanılması, Batı karşısında erimeye karşı bir düşünsel ve milliyetçi tavır olarak görülebilir.

Dergi yazarlarından ve bu cenahın Türk Dilci akademisyenlerden Muharrem Ergin'e göre de, Türkiye'de bir dil buhranı yaşanmaktadır. Dil buhranı nesiller arasındaki irtibatı keserek kültürün devamlılığını yıkmakta, bu durum ise bölücülüğe yardım etmektedir (Ergin, 1973a; 13). Kaplan'a göre de, Türk toplumu yeni, millî, kendi şartlarına uygun bir medeniyet yaratmanın buhranı içindedir (Güler, 1974; 28). Buhrandan çıkmak için kültürel değerlerin korunması gerekir yoksa Türk toplumu çökecektir (Güler, 1974; 29). Böyle bir kaygı, '70'lerin genel sosyal-psikolojik ortamında hâkimdir.

Milliyetçi-muhafazakârların kafalarında Batı'ya bakışı ikicidir. Olumlu Batı teknik ve bilim, olumsuz Batı ise kapitalizmdir. Güngör'e göre kapitalizm ahlâki değerlerimizi yıkmıştır (1974b; 21).

SANAT-MİLLİ SANAT-MİLLİ EDEBİYAT-MİLLİ KÜLTÜR

Dergi çerçevesinde sanattan anlaşılan millî sanat tasavvurudur. Bu itibarla edebiyat başta olmak üzere tüm sanat dalları millî olmalıdır. Mustafa Mikyasoğlu, sanatın kaynağının kolektif vicdan olduğunu söyler. "Kolektif vicdan" kavramının Gökalp tarafından "millî bilinç-vicdan" olarak tercüme edildiği hatırlandığında sanattaki millilik vurgusu anlaşılır hale gelmektedir. Mustafa Mikyasoğlu'na göre de, tiyatro sanatımız ve sinemamız Türk temaşa sanatımıza yönelmelidir (1972; 27). Ve bu bağlamda "ulusal sinema" övülmektedir. Ancak Halit Refiğ'in "Ulusal Sinema Kavgası" adlı eserinde, Batı toplumunun bireyci Türk toplumunun kolektivist olduğu doğrultusundaki görüşü şiddetle eleştirilirken, Türk toplumunun; kolektivist değil -bu kavram sosyalizmi çağrıştırdığı için soğuk karşılanıyordu- mistik olduğu söylenmektedir. Osman Okutan ulusalcılığı, Marksist bir milliyetçilik olarak görmekte ve Türkiye'yi Batı'dan (Amerika) koparak Rusya'ya yaklaştıran bir tehlike olarak algılamaktadır (1972; 17). Kolektivizm ve mistisizm temelde holistik-totaliter kavramlardır ancak kolektivizm sosyalizme (Rusya) göndermede bulunan bir anlayış iken mistisizm bütün içinde erime algısı olarak tasavvufi-Doğulu (asker topluma uygun) bir kavramdır. Milliyetçi-muhafazakârlara sosyalizm antipatik geldiği için bu sisteme göndermesi olan her kavram reddedilmektedir.

Derginin sanata bakışı da mistiktir. Kabaklı'ya göre, sanatı kimse tam olarak bilemez, o sır içinde esrardır. Sanat insanın içindeki yaratıcılığın bir eseridir, bu yüzden sanatçıda bir bilinçsizlik vardır. (Ka-

baklı, 1972b; 4-5). Kabaklı sanatı, mistisizmi hem millî alt-şuur (kolektif bilinç) ile hem de mazi ile ilişkili olarak algılar. Sanat dünyasını mazide kurmaktadır. Sanatçı ise andan maziye kaçandır (Kabaklı, 1973f; 3-4). Millî alt-şuur değişimlere direnerek maziden ana akmaktadır. Milliyetçi-muhafazakârlarda sivil bir yönelim vardır. Cumhuriyet, siyasî alanda maziyi reddedince sivil alandaki kültürel olana yönelmek tek çıkar yol olarak kalmaktadır. Direniş bu alanda ortaya çıkıp daha sonra siyasî alana yönelecektir. Millî edebiyat maneviyatçı olmalıdır ve Cumhuriyet'in aydınlanmacı ideolojisini yaymamalıdır. Kabaklı, Türk İslâm sentezine uygun eserler verilmesini ve devlet katında böyle eser verenlerin itibar görmesini dilemektedir ve 80 sonrası bu dileğin gerçekleşmesinin, hoşnutluğunu yaşayacaktır. Kabaklı sanatın kaynağı olarak alt-şuuru olarak görür (1974f;3).

Millî Kültür bahsinde de Gökalp devam ettirilmektedir. Kaplan, Gökalp'in kültürde tezhip (evrensel kültür) ve hars (millî kültür) ayrımı yaptığını ve maalesef Türkiye'de tezhibi bilen ama millî kültürü bilmeyen, kendi kültürüne yabancı birçok insan olduğunu söylemektedir. Ve millî kültürü yok etmek milleti uçuruma götürmektir (Kaplan, 1972; 6-7). Kabaklı da aynı kaygı ile millî kültürün müdafaa edilmesi gerektiğini ve bu kültür içindeki yabancı ayrık otların temizlenmesinin "Yunan'ın denize dökülmesi"ne benzer bir olay olduğunu, söyler (1972e; 3).

DİL VE ÖZTÜRKÇECİLİK

Dergi kadrosu, dili, kültürün ve mazinin bir parçası olarak algıladıkları için, otuzlu yıllardan itibaren başlayan ve Cumhuriyet'in, Türk toplumunun zihninde bir tabula rasa meydana getirme çabası ile bağlantılı öztürkçeciliği şiddetle eleştirmektedir. Vefatına kadar dergi çerçevesindeki yazılarına devam eden Cemil Meriç, Cumhuriyet'in bu telakkisini şöyle ifade



Mehmet Kaplan, Türk-İslâm sentezci düşüncenin edebiyat-kültür dünyasındaki etkisini artırmak için uzun yıllar boyunca "millî kültür" ve etkilenilmesi gereken maddi-manevi kaynaklar hakkında makaleler hazırladı.

etmektedir: Yapma-dil hafızasını kaybedenlerin dilidir (Meriç, 1972a; 15). Kaplan da dil ile tarih arasındaki bağı vurgular. Dil tarih içinde vücuda gelendir. Ve öztürkçecilik tarihin bütün izlerini silmek için yapılmıştır. Diktatör isterse millete tarihini unutturabilir (Kaplan; 1972e; 6-9).

Kabaklı dili bir milleti millet yapan en önemli bağ olarak görmektedir. Dil sadece geçmişi bugüne değil aynı zamanda dış Türkleri Anadolu Türküne bağlayan temel bir unsurdur. Öztürkçeleştirme hadisesi bu bağı koparmıştır (Kabaklı, 1972d; 3-4).

Dil bahsi ile aydınlanmaya en açık tepkiyi Kabaklı ifade eder. Kabaklı'nın, Croce'den aktardığı ve hüsn-ü kabulle karşıladığı fikre göre, dil bir sözleşmenin ürünü değil istenç-dışı bir zorunluluktur (Kabaklı, 1979b; 1). Şimdi aydınlanma toplumu ve onun kurumlarını ortak irade ile yapılmış bir sözleşmeye bağlar. Her uygar kurum insan aklı ve ortak iradesinin ürünüdür. A priori olan, insan aklından

çıkan her kurum muhafazakârlar için doğal-tarihi-reel değildir. Bu itibarla yeni bir dil inşa etmek de bu cenah için doğru değildir. O yüzden uydurmadır. Reel köklere sahip değildir.

MİLLET-MİLLİYETÇİLİK-TÜRK MİLLETİ, TÜRK TOPLUMU VE SORUNLARI

Milliyetçi-muhafazakâr düşünceye göre tarihin temel birimi millet ve yürütücü amili ise milletler arası mücadeledir. Marksizmin ekonomi ve sınıf temelli tarih anlayışı, bu cenah tarafından, milliyetçiliğe tercüme edilmektedir (Dağlı, 1977; 34-35).

Kabaklı'ya göre Türkiye'nin en önemli sorunu devlet-millet ayrılığıdır. Her devlet millet üzerine inşa edilmelidir. Aksi halde devlet yaşayamaz (Kabaklı, 1973c; 3-5). Kabaklı Cumhuriyet'in devlet olarak inşasında millete değil de Batı'ya yaslanmasına, milliyetçi-muhafazakâr tutum nedeniyle bir eleştiri göndermektedir.

Dergi çocuk edebiyatına dair milliyetçi bir söyleme sahiptir. Bunun nedeni çocuk edebiyatı sayesinde, Türk çocuklarına yurt ve millet sevgisi aşılamaktır. Nitekim Refik Özbek'e göre, "millî kültür ile beslenmemiş nesiller merkez-kaç kuvvetine kapılmış güneş parçacıkları gibi dağılır ve sönüp gider" (Özbek, 1977; 11). Milliyetçi-muhafazakârlar 70'lerin "anarşi ortamı"nın nedeni olarak, üniversite gençliğindeki millî kültür eksikliğini görmektedirler. Çözüm ise milliyetçi bir çocuk edebiyatının tesis edilmesidir. 80'lerde buna vasıl olunacak ve Yalvaç Ural bu edebiyatın ürünlerini sunacaktır.

Kaplan'a göre, Türk toplumunun geçirdiği evreler şunlardır; akıncılık, ekincilik. Şu anda ise Türk toplumu büyük sanayi devresine girmiştir (Kaplan, 1977a; 8). Sanayileşmek düsturu Gökalp'in "muasırlaşmak" düsturunun yeni adıdır. Millileşerek sanayileşmek ise, onun kendilik bilinci olarak Türk harsına dayalı milliyetçilik anlayışını kaybetmeden Batılılaşma idealinin yeni formudur.

1950'lerde Türkiye'de başlayan iç göçün bir neticesi gecekondulaşma olgusu, literatürde bir sosyal sorun olarak ele alınmasına karşılık dergi çerçevesinde, bir sorun olarak ele alınmamaktadır. Apartman Batılının evi, gecekondu da Türkün evi olarak, tanımlanmaktadır (Sefa Salih Kaplan, 1979).

Serhat Kaplan'a göre, Türklerin birinci hasleti devlet kurma maharetleridir. Buna binaen Türk devleti ise, sınıf değil millet temelli ve milletin iyiliğine çalışan bir otoritedir. Devletin her kurumu iyi vatandaşı korumak, kötü vatandaşı cezalandırmak ile vazifelidir. Türk töresine göre devlet, "kadife eldiven içinde demir yumruktur" (Serhat Kaplan, 1979; 23-25).

TARİH-MAZİ-OSMANLI

Türk-İslâm sentezi ideolojisinin kendine temel aldığı tarih/mazi Osmanlı'dır. Osmanlı bu sentezin yaşandığı şanlı mazidir. Tarih somut bir tecrübe alanı olarak telakki edilmektedir. Aydınlanmacı rasyonalizme tepki olarak somuta vurgu yapılması muhafazakâr düşüncenin bir alametidir. Ruhi Çınar da, tarihi bir ibret alanı olarak görmektedir. Özellikle Osmanlı'ya bakanlar, günün meseleleri açısından geçmişi görenler onda nice hikmetler bulacaklardır (Çınar,1972a; 35). Milliyetçi-muhafazakâr düşünce kendi misyonunu gençlerde bir "geçmiş bilinci" yaratmak ile biçimlendirmektedir. Yarınki nesillerin ayakta kalması için yetişkinler aktarma vazifesini yapmalıdır.

Kaplan'a göre müspet ilimler insana kendi dışındaki alemi öğretir. İnsan ise kendini ancak tarih, beşeri kültür eserlerinde ve sanatta tanır. Tarih insanın geçmiş hayat tecrübesidir. (Kaplan, 1972f; 6). Dergide nostaljik yazılarıyla dikkat çeken Malik Aksel, Cumhuriyet'in onuncu yılı dolayısı ile düzenlenen resim sergisindeki resimlerin, eskiyi yenik, yeniyi ise överek resmettiklerini söyler (Aksel, 1973a; 12).

Cumhuriyet'in Osmanlı'yı yok sayma

tavrına karşı bu cenah devamlılığa vurgu yapar. Kabaklı, Cumhuriyet'in 50. kuruluş yılı dolayısıyla yazdığı makalesinde, devletin 650 yıl önce kurulduğunu, Cumhuriyet'in ise 50 yıl önce kurulduğunu ifade etmektedir. Devletin ve Cumhuriyet'in kurucularının, her ikisinin de gazi olduğunun altını çizer (Kabaklı, 1973e; 3). Kabaklı bu devamlılığa şöyle bir açıklama getirir; çağlar değişir, dünya değişir ama millî kıymet hükümleri değişmez: Millî benlik ve millî vicdan değişmez. Fırat nasıl değişmiyorsa millet ve devlet de değişmez (Kabaklı; 1973e; 4). Gökalp'ten mütevellit millî vicdan mefhumunun, siyasî organizasyonlardan bağımsız olduğuna ve siyasî organizasyonun biçimi değişse de onun değişmeden kaldığına, dikkat çekilmektedir. Kabaklı, Tanpınar'ın "baba kompleksi"ne dair görüşlerine binaen, Türk toplumunda bir "mazi kompleksi" olduğunu söylemektedir (1974e;3).

Neticede maziye dair olanı reddetmek, bu cenahta bu mazi ve onun kültürel alanına ilişkin tam zıt bir bilimsel duruşu beraberinde getirmiştir. Yorumlamacı metod, eskiyi bugüne taşıdığı için muhafazakârlara ilgi çekici gelmektedir. Kabaklı'ya göre, her yeni eskinin bir başka tarzda söylenişidir (1974c; 3). Yorumlamacılık için altta akan yapı her yeni sözde tekrar dile gelendir. Nitekim dergi yazarlarından Ali Murad Danyal'a göre, tercüme bir yorumdur ve aynı metni okuyan insanlar değiştikçe onların kültürleri ve niyetleri de değiştiğinden farklı metinler ortaya çıkmaktadır (1974; 40-42). Görüldüğü üzere epistemolojiyi ontolojiye bağlayan yapısalcı-yorumlamacı bir süreç benimsenmektedir.

Güngör, geçmişe hasretle bakmanın bugünden duyulan endişe ile ilgili olduğunu belirtir. Geleceğin iyi olduğunu söylemek ise dogmatiktir (Güngör, 1974b; 20). Söz konusu cenah için geçmişe yönelme çifte bir memnuniyetsizlikten kaynaklanır. Hem bugün kaygı vericidir hem de bugün diye dayatılan Batı'dır. Güngör, her iyinin mazide olduğunu ve mümkün olsa mazide yaşamak istediğini de söyleyerek aydınlanmanın iyi zamanını tersine çevirmektedir (Güngör, 1974b; 22).

İNSAN-TÜRK İNSANI

Kaplan Grek felsefesindeki Dionysos-Apollon karşıtlığı temelinde insana yaklaşmaktadır. Dionysos coşkunluktur (ruh) Apollon (akıl) ise biçimdir. Kaplan'a göre de ruhun biçimsizliğine akıl biçim ve sınır getirecektir. Bu şekilde de Türk insanının yayılmacılığı arazinin içinde sınırlandırılmalıdır ki ruh güzelleşsin. Kaplan, medeniyetin herkesin kendi sınırını bilmesi olduğunu söyler. Yayılmacı Türk insanı toprak üzerinde sınırını bilerek, turan idealinden vazgeçerek medenileşecektir. Kaplan genel olarak insanı düşünen ve inanan olarak tanımlar ve insanlar ancak inançları doğrultusunda yaşarlarsa mutlu olabilirler (1974c; 6-7).

Kaplan'a göre, Osmanlı'yı yıkan atalet ve hiçlik felsefesidir. Oysa Türkün asıl hayat felsefesi hareket felsefesidir (Kaplan, 1978b; 6). Fransız çağdaş muhafazakâr düşüncesinden kaynaklı aksiyon felsefesini Fındıkoğlu, daha önce, 1934-78 arası çıkardığı *İş* mecmuası ile Türk muhafazakâr düşüncesine tanıtmıştır. Aydınlanmanın, insanı önce akli düşünen olarak tanımlamasına karşılık muhafazakâr düşünce insanı öncelikle eyleyen olarak tanımlamaktadır. Bunun ardında Aydınlanmanın akla-soyuta yaptığı vurguya karşılık somuta-tarihe yapılan vurgu vardır.

Kabaklı'nın insan anlayışı Durkheim'ın alturist/özgeci insanıdır. Bütün içinde erime düsturu ile biçimlenen tasavvuf düşüncesi, Durkheim'ın kendi çıkarlarından vazgeçmiş kendini toplumuna hasretmiş insan ideali ile örtüşmektedir. Kabaklı, Yunus'dan giriş yaparak dertsiz insanın çıkarcı insan olduğunu oysa dertli insanın başkalarına karşı vicdan sahibi olduğunu, söylemektedir. Dertli insan başkalarına faydalı olandır (Kabaklı, 1972c; 4-5). Li-

beral-Batılı bencil insan imgesinin karşısında muhafazakâr-milliyetçi insan imgesi alturisttir. Kaplan, Durkheim'ın Meslek Ahlâkı'ndan yola çıkarak, korporatif toplum yapısını övmektedir. Zanaatkâr insan, disiplinli insandır (Kaplan, 1973a; 6).

Kabaklı'ya göre, Türklerin göçebe yaşantısı onları itaatkâr yapmıştır. Ve ancak böylece örgütlü, siyasal bir güç haline gelerek büyük imparatorluklar kurmuşlardır (Kabaklı, 1973b; 3-5). İtaatkârlık-minnettarlık ilişkisi, devlete bağlı asker bir toplumun tarihsel/kültürel kökenleridir.

Kabaklı, hümanizmi Hz. Muhammed'den mütevellit Mevlana'ya dayandırır ve bu kavrama yüklediği anlamın farklılığını belirtmek için 'ümanizm'der. Ümanizmin ate olan ve bütün dinleri denk gören hümanizm ile ilgisi yoktur. Ümanizm'de söz konusu olan bütün dinleri hoş görmek ve bu dinden olmayanlara İslâm'ı sevdirmektir (Kabaklı, 1974a; 3). Evrenselciliğe karşı bir farklılık ideolojisi olan muhafazakâr-milliyetçiliğin evrenselci hümanizmden farklı bir "ümanizm" kavramlaştırması yapması, aydınlanmacılık ile zıtlığının bir göstergesi olarak kurgulanır.

İnsan, sonsuz olanla (Tanrı ve toplum yani kolektif bilinç veya millî vicdan) bütünleştirilirken aynı zamanda kendi içinde ikiye ayrılmaktadır; maddi ve manevi. Kaplan'a göre, insanın manevi yanı aşk yani sevgidir. Aşk başkasına yönelmedir. Bencil tam tersi kendi içine kapanmadır (1974e; 8). Bu tavır Kabaklı'nın Yunus'tan iktibas ettiği 'dertli insan' kavramı ile uyuşumludur. Dergi maddiyatçı kapitalizm olarak Batı'ya ve yine maddiyatçı olduğundan Marksizme karşıdır. Çünkü onlar insanı ve toplumu/milleti idealist bir kuruluş olarak tanımlamaktadırlar. Kabaklı'ya göre, insan midesi doyduğunda değil ruhu doyduğunda insandır (1979a; 3).

Erol Güngör'ün insan tanımı bu cenahtan aydınlanmacı düşünceye ve toplum mühendisliğine ve bu düşünce ve politikaları takip eden Cumhuriyet ideolojisine yapılan en yalın eleştiriyi içerir. Güngör'e göre, insan akli değil, insiyakidir. İnsanı harekete geçiren insiyaki temayüller ve alışkanlıklardır. Bu itibarla akıl ile sosyal hayatı etkilemeye çalıştığımızda her şey alt-üst olmaktadır (Güngör, 1979; 13).

AYDIN PROBLEMİ

Kabaklı'ya göre aydınların asıl yapması gereken, Türkiye'de yapılan kültür ihtilaline karşı "kültür muhafızlığı"dır. Ancak, nesepsizliklerinden ve çaresizliklerinden bunu yapamamaktadırlar (Kabaklı, 1978a; 3). Bu ağır ifadelerle Kabaklı hem bir aydın eleştirisi yapmakta hem de millî aydının vazifesini belirlemektedir.

Cemil Meriç Batılılaşma ile ortaya çıkan aydını köksüz, ufuksuz ve kaçış psikozu içinde tarif etmektedir. II. Meşrutiyet'in aydını Batı'yı yansıtan bir aynadır (Meriç, 1972b; 14-16). Meriç'e göre, tarihe şeref veren, büyük bir medeniyet kuran millet azgelişmiş olarak nitelenemez ve esas hazin olan, Avrupa'nın iftirası değil bu iftirayı gerçek kabul eden aydınlarımızın gafletidir (1973a;7). Meriç, Türk aydınının, Batı'yı Doğu'ya tanıtan yani "müstağrib" olduğunu ifade eder (1973f; 8). Müstağrib kelimesinin Osmanlıca karşılığının "şaşkın" olduğunu hatırlarsak, Meriç'in yaptığı ironiyi de fark edebiliriz.

TED kendi gibi milliyetçi dergileri tanıtırken *Töre* dergisinde Hacıeminoğlu'nun bir yazısını ele almaktadır. Hacıeminoğlu, aydınları uyararak halksız bir demokrasi olamayacağını, demokrasinin sadece oy vermek olmadığını, idare ve icraatlarda halkın kendi görüşlerinin de alınması gereğini bildirmektedir (Güler, Ergüzel, 1972a; 38-40). Milliyetçi bağlamda halk millet olarak tercüme edildiğinde milletin sözcüleri milliyetçi-muhafazakârlardır. Böylece Türkiye'de milliyetçi-muhafazakârlar çevreye daima yakındır. Dergi kadrosunun da çevre kökenli olmaları buna delalet etmektedir.

Ve onların aydın algısı milletin/çevrenin sözcüsü olandır.

Bir başka şekilde sol aydın cenah, "yarım aydın" olarak nitelenerek eleştirilmektedir. Kabaklı'ya göre, yarım aydın, her şeyi bilmek ihtirasında olan ve uzmanlığa önem vermeyen bu itibarla "hakiki münevver"den ayrılmaktadır ve siyasetçiler yarım aydınlardan değil ilim adamlarından faydalanmalıdır (1978c; 3-4).

80'LERDE TED; TEORİDEN PRATİĞE

Derginin ideolojik duruşunun temel argümanları değişmeden, bu on yıllık süreçte de devam etmiştir. Dergi'nin yazı kadrosunda Kabaklı ve Kaplan'ın ağırlığı başlarda devam ederken Kaplan'ın vefatı nedeni ile daha sonralarda değişiklik olmuş ve ikinci isim olarak Ayhan Songar ağırlığını hissettirmiştir.

Nitekim Ayhan Songar kendi uzmanlığı ile "anarşi"nin psikanalizi yapar ve anarşist gençlerin oidipus kompleksini yaşadığını ifade eder (1982; 5-7). Dergide, ilerde MHP'nin ideoloğu olan, sosyolog Orhan Türkdoğan da yazılar yazmaya başlar. Türkdoğan'a göre, Gökalp sosyolojisi uyumlu bir sosyolojidir ve Türk-İslâm sentezinin izlerini taşımaktadır (1982a; 5). Türkdoğan (atası gibi), bizde sosyolojinin ve sosyologlarımızın misyonunu devam ettirmektedir: O bir "sosyolog-ideolog"dur. Dergide yine bu babtan olmak üzere Amiran Kutkan Bilgiseven'in de yazıları yer almaktadır. O da Türkdoğan gibi sosyoloji formasyonunu, milliyetçi-muhafazakâr ideoloji olan Türk-İslâm sentezini meşrulaştırmak için, kullanmaktadır. Bilgiseven'e göre, Türk-İslâm kültürünün özellikleri nedeniyle; Türkler kendilerini ilahi hükümranın devamı gördükleri için kainatta birlik-tevhid inancını yaymaya çalışırlar, hak kuvvetin prensibidir, angarya ve sömürüye karşıdır, ferde statüsünü kendisinin kazanmasını sağlar (1989; 32). Dergide gittikçe daha az siyasî ve daha çok edebî analiz yazıları yer almaktadır.

Dergide özellikle İslâmi sermaye kuruluşlarının reklamları yayınlanmaktadır. Dergiye göre, 70'lerde toplumsal çalkantıların önemli bir nedeni, sınıf temelli sendika hareketlerdir. Bu örgütlenmelerin ilga edilmesini istemiş olması, sermaye ile yakınlaşmasının bir saiki olarak görülebilir. Dergi, 70'lerde parasızlıktan yayınına ara verirken şimdi artık bu reklamlar sayesinde renklenmiş ve büyük boy olarak yayınlanır hale gelmiştir. Hatta esnaf örgütlerinin toplantılarına bile, derginin kurumsal sahibi, Türk Edebiyat Vakfı ev sahipliği yapar hale gelmiştir. Bu hal, derginin ideologluğunu yaptığı çevre sermaye ile organik bir ilişkiye girdiğinin göstergesidir.

80'lerde dergi, "çağdaş sağ" kavramı ile kendisini tanımlıyor. Bu tanıma göre, çağdaş sağın ontik tanımı ve pratiği şunlardır; Marksizme, kapitalizme ve emperyalizme karşıdır. İnsan kutsaldır (yalnız kutsallığı kendinden menkul değil tanrının kulu olması itibariyledir). Millî şuuru sağlayandır. Demokratiktir ama devlet otoritesini kabul eder. Dinsel değerlere önem verir. Maddiyata karşı idealizmi savunur. Gençlere devletin vatandaşı şuuru verilmelidir. Aileyi kurtarmak temel görevdir (İmzasız, 1985; 37-39).

Ataerkil bir ideolojik yaklaşımı bulunan dergide dikkate şayan sayıda kadın yazarların (bunlardan Sevinç Çokum, Ayla Ağabegüm yazı işleri müdürlüğü yapmışlardır) varlığı da dikkat çekicidir. Otoriterlik-itaatkârlık-minnettarlık üçlemesi gerek derginin üslubunda gerek yazar kadrosunun birbirlerinden bahsederken kullandığı üslup da yoğun bir şekilde kendini hissettirmektedir. Hülasa milliyetçi-muhafazakârlar çevrenin feodal kültürü ile dillenmektedirler.

Dergide diğer muhafazakâr ve milliyetçi geçmişe saygı duruşu, 70'lerde olduğu gibi, yapılmaktadır. Kabaklı, Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tezakir* adlı eserinin yeniden basımı dolayısıyla onu ve eserini "İslâmi anlayışı sağlam bir vatansever ve eseri" olarak anmaktadır (1986a; 5). İsmet Boz

dağ ise Celal Bayar'ı, "iktisat virtüözü" ve "Türkiye'nin demokrasi orkestra şefi" olarak anmaktadır (1986; 7).

Derginin tasavvufi yönelimindeki ana tarikat Mevlevilik ve Mevlana'dır. Ancak 80'lerde kendileri için daha elit kalan Mevlana'nın (hem kendi hem de dili elittir) yerine, yükledikleri milliyetçilik misyonu ile, kendilerine daha yakın bir şeyh buldukları anlaşılıyor: Ahmet Yesevi. Ahmet Yesevi özel sayısında, Yunus'un, Mevlana'dan farklı olarak, Türklük misyonerliği yapması dolayısı ile Ahmet Yesevi'ye (Türkistan'ın büyük piri) daha yakın olduğu ifadelendirilmektedir (Kabaklı, 1989; 4-8).

BATI-BATILILAŞMA

Derginin bu dönemde ikinci ismi olan Ayhan Songar'a göre de, Batı düşüncesi, hayatı ve insanı maddi algıladığı için, kendi alanına yakın gördüğü, psikanalitik kuramcılardan Otto Rank, *Doğum Travması* adlı eserinde ayrılığı bedeni bir hal olarak mütalaa etmektedir. Oysa İslâm düşüncesinde ruh esastır ve ayrılık ruhun kaynağından, Allahtan ayrılmadır. Batı düşüncesinde ayrılık bir travmaya sebep olurken, İslâm düşüncesinde ayrılık aşka sebep olur. Ölüm ile ruh kaynağına döner ve ayrılık biter (Songar, 1983a; 8-9). Akıl-ruh ayrılığı temelinde madde-mana ayrılığı söz konusu edilir. Batı ilk tez, Doğu ikinci tez yani anti-tezdir. Türk entelektüeli genel ve çoğunluğu ile oryantalizmin tanıttığı Doğu'yu, Doğu olarak algılamaya devam etmektle bir çeşit oryantalist temayüller sergilemektedir. Aynı ayrım itibariyle İsmet Bozdağ da insana yol gösteren akıl değil kültürdür, der (Bozdağ, 1987; 57).

Sanayileşmenin bir kapitalist süreç ve kapitalizmin de bir kültür yarattığının farkındadırlar. Nitekim Ahmet Tabakoğlu'na göre, iktisat ilim olarak kapitalizmin ürünüdür. Bu ilim ideolojiktir. "Biz kendimize yani İslâm'a uygun bir iktisat ilmi vücuda getirmeliyiz" (1984; 64) der.

Batılılaşma sürecimizin yeni adı olan AB'ye girme çabalarımız TED'de de gündem oluşturmakta ve elbette eleştirilmektedir. Emin Bilgiç'e göre, AB'ye girme adına Anadolu'nun eski medeniyetlerine iltifat etmek ve Avrupa ile bu bağlamda tarihsel köklerimiz aynı, biz Avrupalıyız, demek şahsiyetsizliktir (Bilgiç, 1983; 21). Yine aynı tedirginlik söz konusudur; öteki içinde yok olmak.

Batılılaşmadan sanayileşen bir ülke olarak Japonya Türkiye'ye örnek gösterilmektedir. Kabaklı'ya göre, Türk inkılabı; Batılılaşarak çağdaşlaşmanın örneği, Japon hareketi ise; Batılılaşmadan çağdaşlaşmanın örneğidir (1988; 25-27).

Milliyetçi-muhafazakâr çizgi için Türkiye'nin sorunlarının kaynağı ve en temel sorun, kültürel-üst yapısaldır; bu 80'lerde de devam etmektedir.

Dergiyi düşünsel olarak muhafakar yapan aydınlanmaya olan eleştirel tutumudur. Dergi, aydınlanma düşüncesinin pratiği olan Fransız İhtilalini, 200. yıl dönümü dolayısı ile ve tıpkı Fransız ve İngiliz klasik muhafazakârlarla aynı dili kullanarak eleştirmektedir. Birol Emil'e göre, ihtilal "terör" getirmiştir ve onun düsturları "bozguncu"dur. Tanzimat fermanı ihtilalin bir devamcısı olarak ilan edilmiş ve Türk-İslâm sentezini değil de ihtilalin umdelerini benimsemesi ile "hazırlopçuluk" yapmıştır (Emil, 1989; 15-18).

Derginin muhafazakârlık anlayışı gittikçe milliyetçilikten İslâmcılığa doğru kaymıştır. Bozdağ 89'da kaleme aldığı yazıda, sosyalizm ve liberalizmin insanlığa mutluluk getirmediğini söyleyerek, üçüncü çözüm olarak İslâmiyeti sunmaktadır (1989; 28).

AYDIN

Batılı ve Marksist aydınlar "sözde aydın", milliyetçiler ise "gerçek aydın" olarak algılanmaktadır. 70'lerde bu aydınlar "yarım aydın" olarak tanımlanırken şimdi kavramın adı değişmiş ama mantığı de-

ğişmemiştir ve artık açıkça suçlu ilan edilmektedirler. Milliyetçi cenahın vazgeçemediği "dış mihraklar" ve onun yerli "işbirlikçileri" yazılarda yine boy göstermektedir. Kabaklı'ya göre, Türk toplumunu bölmek isteyen bu dış mihrakların yerli işbirlikçileri yabancı okullarda eğitim görmüş "aydın-elit"lerdir (1982a; 2). Bu yabancı dil bilen, çevrenin değil de merkezin çocuklarına karşı, çevrenin bir çeşit nefretinin dışa vurumu ile karşılaşıyoruz.

Millî aydın "arif" olandır. Yani sadece müspet ilimle uğraşan değil "doğru ile yanlışı" ayırma yetisi olandır. Necmettin Hacıeminoğlu'na göre, "alimlikten arifliğe" terfi etmiş olanlar şu isimlerdir; Fuat Köprülü, Ali Fuat Başgil, Hilmi Ziya Ülken, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Sabri Ülgener, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Mehmet Kaplan, Osman Turan, Mehmet Eröz, Ayhan Songar ve Orhan Türkdoğan (Hacıeminoğlu, 1982; 6).

Osmanlı'yı Batılılaştıran kadroların büyük çoğunluğunun, müspet ilim öğrenmek üzere Batı'ya gönderilenler olmaları ve kendi kültürlerine yabancılaşmalarına alternatif olarak, "bakın bu isimler de müspet bilimlerle uğraşıyorlar ama kendilerine yabancı değiller, milliyetçidirler" denmektedir.

MİLLİYETÇİLİK

Türk-İslâm sentezciler milliyetçi-muhafazakâr bir çizgiden İslâmi (mukaddesatçı)-muhafazakâr bir çizgiye doğru kaymaya ve artık milliyetçiliği İslâmi değerlerle tamamen örtüştürmeye başlamışlardır. Kabaklı'ya göre, Türk milliyetçiliğine en çirkin iftira onu İslâm'ın dışına itmektir, milliyetçiliğin mukaddes gördüğü değerler İslâm'ın da mukaddes gördüğü değerlerdir (1980b; 1). 70'lerde Türk-İslâm sentezcilerinin, kendi milliyetçilik anlayışlarını ırkçı-milliyetçilerden ayırma telaşında oldukları daha önce belirtilmiş idi.

70'lerde ulusal sol çizgi Türkiye'yi Rusya'ya yaklaştırıyor denerek, eleştirilirken artık, milliyetçi-muhafazakârlar kendileri ile bu çizginin ortak paydasının "ihtişamlı Osmanlı" olduğunu belirterek eleştirmekten vazgeçerler ve ulusal sol sinemanın yönetmenleri Halit Refiğ ve Metin Erksan'a iltifat etmektedirler. Dergi artık sadece edebiyat ve tiyatro ile değil, kendi ideolojilerini yaygınlaştırma aracı olarak, sinema ve TV dizilerine geniş yer vermeye başlar. Nitekim 80'lerde maneviyatçı-Doğulu-İslâmi temalı TV dizileri ve filmler çekilmektedir.

TÜRK MİLLETİ/TOPLUMU/DEVLETİ

İsa Kocakaplan ile mülakat yapan, Kaplan'a göre, devlet milletin dış kabuğudur (Kocakaplan, 1980a; 6). Kaplan'a göre, Türkiye kemale ermemiş üç merhaleden geçmektedir; millileşmek, demokratikleşmek ve sanayileşmek (Kocakaplan, 1980a; 10). Bu üç merhale aynı zamanda Türkiye'nin üç sorunu olarak görülmektedir. Artık sanayileşme, Batılılaşmanın yeni adıdır. Demokratikleşme ise çevrenin erki ele geçirme mücadelesinin adıdır ve/veya milliyetçi-muhafazakârların merkezî-devlet kadrolarından aydınlanmacı/modernleştirmecileri uzaklaştırma çabasıdır. Millileşme ise, Cumhuriyet'in ilga ettiği İslâmi ve Doğulu olana geri dönüşün adıdır.

80'lerde tartışma konusu olarak "başörtüsü"nün gündeme gelmesine paralel olarak tartışmada dergi de taraf olarak yerini alır. Güngör'e göre, başörtüsü yasağı hem demokrasiye hem de kadın haklarına aykırıdır, herkes fikri ve kişiliğine uygun giyinebilmelidir (1982a; 7-9).

Naci Dilmen, "Nasıl Bir İnsan Yetiştirilmeli?" sorusuna verdiği cevapta milletin ihtiyaçları doğrultusunda diyerek, milliyetçi insan eğitme programını dile getirmektedir. Bu programa göre; demokrasi millet iradesidir, yabancı ideolojilere kapı açmak değildir, millete hafızası olan tarih ve edebiyatı öğretilmelidir, şahsiyeti geliştirmek için kahramanlık edebiyatı öğretilmelidir, millî kapitalizmin ve liberal kapitalizmin

karıştırılması önlenmelidir, ordu için gerekli teknolojik bilgilerle gençler donatılmalıdır (Dilmen, 1988; 37-38). Kaplan'ın piri Alain'den yapılan tercümelerde, hareket hürriyeti yoktur, itaat etmeyi öğreneceğiz ifadeleri yer almaktadır (Alain, 1988; 19). Dergide çevirilere çok az rastlanılmasına rağmen Alain'den çeviriler iki on yılda da devamlılık göstermektedir.

BUHRAN

Buhran kavramı muhafazakâr düşüncenin alameti olarak devam etmektedir. Kabaklı'ya göre, ülkemizde yaşanan en büyük reform kendimize dönüş, en büyük buhran ise kendi özümüze yabancılaşma buhranıdır (1980c; 1). İmzasız yayınlanan "Millî Kültür Semineri" sonuç bildirgesinde de buhrana yönelinmektedir. Buna göre, Türkiye tarihinin en büyük buhranının temelinde millî kültürden uzaklaşma vardır. Çare ise Türk milletinin esası olan Türk-İslâm sentezi ve akılcı-ilimci modern teknolojidir (İmzasız, 1980; 62).

12 EYLÜL DARBESİNE BAKIŞ

Dergide 12 Eylül darbesi ile ilgili ilk yazı darbeden ancak dört ay sonra Ocak '81'de Kabaklı tarafından kaleme alınmıştır. Darbe sonrası pek çok süreli yayına son verilirken dergi yayınını kesintisiz devam ettirmiştir. Ve darbe Türk-İslâm sentezcilerin görüşlerini pratiğe geçirme fırsatı verecektir. Kabaklı, 12 Eylül ile gelen yönetimin dili uydurmacılıktan kurtaracağını söylemektedir (1981a; 1). Nitekim milliyetçiler TDK'nın yerine bir Türk Dil Akademisi'nin kurulması ile ilgili taslağı MGK'ya sunmuşlardır. Önceleri devletin kurumlarının dile müdahale etmesini eleştirenler artık devleti göreve çağırmaktadırlar. Bu akademi ile ilgili milliyetçi cenah olumlu tavır beyan ederken 80'lerde derginin mit haline getirdiği Necip Fazıl Kısakürek, dil ile ilgili bir akademi kurulma fikrini sert bir şekilde eleştirerek, dile dışardan müdahalenin anlamsızlığını dile getirmektedir. Ayrıca Kabaklı darbeyi anarşiye son verdiği için övmeye de başlar (1981b; 2).

Songar'a göre de ordu bir kurtarıcıdır. Tanzimat'tan beri din, iman duyguları zayıflamış buna paralel devlet de zayıflamış, Türk insanı sahipsiz kalmıştır. Sahipsiz kalınca da "sapık ideolojilere" teslim olmuştur. Türk ordusu "beyin yıkama" ile ortaya çıkan kargaşalığa dur, demiştir (Songar, 1984a; 6-7). Toplum/millet sürü olarak algılandığı için ona bir çoban/sahip gerekir, bu sahip de ordu/devlettir.

Dergide darbenin simge ismi Kenan Evren'in konuşma metinleri ve ANAP iktidarının devlet bürokrasisindeki Türk-İslâmcı mimarı Vehbi Dinçerler'in TEV'de yaptığı konuşmaları yayınlanmıştır. Ayrıca Songar, gerek kendisinin gerek yakın çevresinin bürokratik görevleri dolayısı ile çok az görüşebilmelerinden yakınmaktadır. Ve İbrahim Kafesoğlu'na liselerde okutulmak üzere tarih kitabı sipariş edildiği belirtilmektedir. Tüm bunlar, Türk-İslâm sentezcilerin gerek darbe ile yakın ilişkilerinin gerekse darbe sonrası fikirlerini kuvveden fiile çıkarma imkânı bulduklarının, hülasa 80'lerde artık resmî ideolojinin ve devletin pratiğinin Türk-İslâm sentezi üzerine bina edildiğinin, dergi çerçevesindeki, göstergeleridir.

TARİH/MAZİ

Geçmiş ve bugün sürekliliğine yapılan vurgu, 80'lerde Kabaklı'nın *Temellerin Duruşması* adlı eserini dergide tefrika etmesi ile devam etmektedir. Kabaklı'ya göre, Selçuklu-Osmanlı-Cumhuriyet ilişkisi ata-baba-torun ilişkisidir. Her üçünde de öncelikle ortak olan özellikler; merkezlerinin Anadolu olması, Türk soyu üzerine temellenmeleri ve Türk-İslâm fikrinin hâkim olmasıdır (Kabaklı, 1983c; 2-3).

Mazi Samiha Ayverdi için, cemiyetlerin ve fertlerin süt emdikleri "ana"dır. Onu inkâr etmek ise vicdansızlıktır (Ay-

verdi, 1987; 10). Muhafazakâr muhayyilede doğa mekândaki kökümüz, mazi ise zamandaki kökümüzdür. Nasıl ki, aklı ile doğamıza hükmedemiyorsak aynı şekilde mazimizden de kopamıyoruz. Her ikisi ile de bağımız doğaldır.

90'LARDA TED

90 sonrası dergi yazılarında Sovyetlerin dağılması ile bağımsızlığını ilan eden Türki Cumhuriyetlere ilginin yoğunlaşması dikkat çekmektedir. İsa Kocakaplan, bu ilgiyi şöyle açıklıyor; "biz Turancıyız, Turancılık, Türk dışındaki kavimlere tanınan hakların Türklere tanınması demektir" (1990, 30).

Dergi kadrosuna yeni isimler girmiştir: Hüsrev Hatemi, Agah Oktay Güner kadroya dahil olmuştur. Beşir Ayvazoğlu ve Ahmet Turan Alkan gibi isimler ile dergide entelektüel seviyesi yüksek edebiyat yazılarına daha sık rastlanır olmuştur. siyasî yazılarda dikkati çeken bir oranda düşüş vardır. Cemil Çiçek, Avni Akyol ve Hasan Celal Güzel gibi ANAP iktidarının bakanları ile mülakatlar yayınlanmaktadır. Dergiye yakın olan Namık Kemal Zeybek, Kültür Bakanıdır. Bu hal dergi ile devletin yakın temasının, organik temasının devam ettiğini göstermektedir.

Çevre artık olgunlaştığını Kabaklı ile ifade etmektedir. Kabaklı, bir CIA mensubunun ağzından, Kemalist kadroların halka karşı paternalist/vesayetçi bakışını eleştirmektedir (1990; 4). Çevre artık kendi aklını devletin vesayeti olmadan kullanmak istemektedir: Çevre merkezileşmiştir. Fakat Cumhuriyet'in hiç arzu etmediği bir formda.

Kabaklı derginin 250. sayısı dolayısıyla verdiği mülakatta TED'nin *Genç Kalemler, Millî Mecmua, Büyük Mecmua* gibi milliyetçi, Türkçü dergilerin tarihsel ve düşünsel devamcısı olduğunu belirtmektedir (Altun, 1994; 4-5).

Derginin muhafazakârlığı da devam etmektedir. Alain'den, onun nitelikli eşitlik anlayışına dair görüşleri tercüme edilmektedir. Ahmet Turan Alkan "Denemeler" adlı sürekli yazılarında aydınlanmanın "tu-kaka" ilan ettiği Ortaçağ Avrupası'nı, Avrupa'nın altın çağı olarak nitelemektedir (Alkan, 1994; 9). Ayrıca Kazım Yetiş de, devrimi, yeniyi değil geçmişteki özün yenilenerek geri getirilmesi olarak tanımlar (1995; 52-53).

Derginin sentezinin ideal insanı "Alp-Eren" ile simgelenmektedir. Milliyetçi-muhafazakârlığın, Türk-İslâm sentezinin kamil insanı, bir nevi üst-insan modelidir (Kabaklı, 1994; 3).

Beşir Ayvazoğlu'nun nitelikli yazılarına örnek teşkil etmek üzere, edebiyat sosyolojisi yaptığı, Mardin'in Türk Modernleşmesi için açıklayıcı bir kavramsal çerçeve olarak sunduğu merkez-çevre kuramı itibariyle, "Bihruz Bey" gibi tiplerin Türk toplumunun sağlıksız modernleşmesinin bir ürünü olduğunu, tekrarlar (1995; 17-19). Derginin entelektüel seviyesinin yükselmesi ile 90'ların entelektüel ve sosyal bilim dünyasında tartışılan, gündem oluşturan "postmodernite" ve "hermeneutik" üzerine yazılara rastlanmaktadır. Artık hamasi ve siyasî laflar edilmeden edebî kritikler yapılabilmektedir.

Ve nihayet seçkinlerin-merkezin mekânı İstanbul çevrenindir. Alkan'a göre İstanbul taşranın bir armağanıdır (1995; 6-7). Süleyman Seyfi Öğün'ün bir toplantıda belirttiği gibi (Samiha Ayverdi'yi anma toplantısı, Ankara/ Haziran-2003), İstanbul tarihsel süreç de hep bir idari merkez olmuştur. Ve özellikle iç göç ile taşranın/halkın İstanbul'a akın etmesi üzerine şehir şaşkındır. Alkan ise bir çevre okuması ile İstanbul'u İstanbul yapanların taşra olduğunu söylemektedir. Türk-İslâm ideolojisinin fiili olarak merkezileşmesinin mekânsal izdüşümü bu İstanbul algılamasında yansımaktadır.

Türkiye Siyasetinin Muhalif İki Akımı
İslâmcılık ve Sosyalizm

ÜMİT AKTAŞ

İSLÂM VE SOL/SOSYALİZM: TARİHSEL ARKA PLAN

Türkiye'deki siyasal oluşumların en önemli zaafları entelektüel birikim ve donanımdan yoksunluklarıdır. Siyasetin neredeyse mühendisçe olan bu algılanma biçimi, siyasal gelenekten tevarüs edilen, siyaset alanının darlığı yanında, siyasetin toplumsallığın özgül koşullarına ve ilişkilerine dayanarak bu temeller üzerinde geliştiril-e-memesi; öte yandan toplumsal ütopyalarla (ki, böylesi ütopyaların varlığı da tartışmalıdır ve varsa yakın dönemlere aittir) siyasal yapılar arasındaki ilişkisizlikle de açıklanabilir. Zira, Türkiye'deki siyasal yapılaşmaların kökeni, Osmanlı sisteminin çöküş döneminde ortaya çıkan ve elbetteki imparatorluğun özellikle merkezî yönetimi üzerinde belirleyici olan güçlerin arayış, çatışma ve tahayyüllerine dayanır. Çöküş öncesi Osmanlı paradigması ise, bir kez teşekkül etmesinin akabinde, tarihsel geleceği ipotek altına alan entegrist bir tutumla, hep o Altın Çağ'ın tekrarı ve ayakta tutulması endişesi ile bakışları geçmişe dönük tutmuştur. Toplumsal ütopyaların tahayyül dünyamıza sirayeti ise ancak bu paradigmanın çöküşünün fiziksel olarak ortaya çıkmasıyla mümkün olabilmiştir.

Osmanlı sisteminin kendisine olan güveninin sarsılmasının başlangıcı, Osmanlı ordusunun 1699 yılında Venedik, Polonya ve Avusturya'nın oluşturduğu Kutsal İttifak'a yenilmesine dayandırılır. Ancak Osmanlı sistemi, bilindiği gibi, tarımsal üreticiliğin stabilliğine ve üretimsel alanların büyütülmesine (fütuhat), yani yatay bir büyüme mantığı ve ivmesine dayandığı için, büyümenin iç ve dış koşullar tarafından durdurulması, sistemin tıkanmasına yol açacaktır. İmparatorluğun dönemsel koşullar içerisindeki aşırı büyümesi, kendini kontrol mekanizmalarının etkisizleşmesi kadar, sistemin sürdürülebilirliğini de imkânsızlaştırmıştır. Öte yandan, daha 17. yüzyılın başından itibaren kapitalistleşmeye başlayan Batı sistemi, farklı ve görece olarak dikey bir büyüme mantığı geliştirdiği için (kapitalizm), bu tip bir büyümenin yarattığı dışsal basınç da; imparatorluğun daralarak geriye çekilmesine; sistemin ise tıkanmasına ve krize girmesine neden olacaktır. Tarımsal üreticiliğe ve bunun yatay olarak büyütülmesine, yani askerî stratejinin güç mantığı ekseninde şekillenen fütuhatçı bir ideolojiye dayanan sistem, bu anlayışı nedeniyle ister istemez toprağa (tarımsal üretim) ve zamana (mevsimsel döngüye dayalı üretim) tâbiydi. Oysa Batı sistemi, üretimsel yöntem açısından paradigmatik bir değişimle, tarımsal üretimden sanayi

üretimine geçerek, üretimsel dizgeyi toprağa ve zamana olan bağımlılığından kurtararak süreklileştirmişti. Bu ise tüm toplumsal yapının değişimine, köylülüğe dayalı üretimsel sistemin işçiliğe (proletarya) dayalı bir sisteme evrilmesine yol açacaktı. Öte yandan Batı sistemi, Osmanlı İmparatorluğu tarafından sıkıştırıldığı coğrafyasının önünü keşifler yoluyla açarken, aynı zamanda yeni büyüme biçiminin ihtiyaç duyduğu hammaddeleri, sömürgeci bir stratejiyle sistem dışı ülkelerden devşirecek ve, Osmanlı meydan okumasına karşı, dolaylı bir biçimde de olsa Osmanlı'nın sağladığı katkıyla (zorun yardımıyla) bir cevap üretecekti.

Osmanlı sisteminin, köylülüğün tımar, esnaf ve tüccarların ise loncalar etrafında örgütlendiği üreticilerle, siyaset alanı (yöneticiler) arasındaki geleneksel dengesini, bu koşulların da etkileriyle sürdürememesi, giderek yapısal bir krize dönüşecek; bu krizden çıkış için, çözümü Altın Çağ'ın ihyasında gören birçok rapor hazırlanacaktır. Her birisi Osmanlı'nın seçkin birer bürokratı olan raportörler ise, henüz Osmanlı'nın krizi ile Avrupa'daki gelişmeler arasındaki ilişkinin farkında olmayıp, sistemi bu bağlamda ve köktenci bir biçimde analiz edebilmiş değildiler. Osmanlı sisteminin ve bu sisteme bağlı geleneksel aydınların (ulemanın), yaşanan sorunların yapısal bir krize dayalı olduğunu fark etmeleri içinse, krizin somutlaşıp sistemin çöktüğü 19. yüzyıl sonlarını beklemek gerekecektir.

Yeniçeri Ocağı'nın topa tutulması, Tanzimat ve Islahat Fermanları ile Meşrutiyetçi bir yönetime geçme çabaları, bu travmatik çöküşle gelen ama yine de çöküşün tahlillerini tam olarak yapamayan sistemin, Batı sistemine uyarlanmak ya da krizden çıkabilmek için el yordamıyla ürettiği çözüm çabalarıdır. Sistemin iflasını ortaya koyan bu çabalar, bir krizin olduğu kadar, 1416 yılında Şeyh Bedreddin'in idamıyla stabilleşen Osmanlı tarihi için, yeni bir Fetret Dönemi'nin de işaretleridir. Bu dönemle birlikte, merkeziyetçi ve otoriter bir bağımlılık ilişkisi içerisinde aralarındaki ayrımlar flulaşmış olan toplumsallığın öğeleri ve milletler sisteminin çatlakları belirginleşmeye başlarken; geleneksel Osmanlı aydını olan ulema ve bürokratlar dışında ilk kez bağımsız veya muhalif aydınlar ve siyasal akımlar da ortaya çıkmaya başlayacaktır. Osmanlı'nın çöküşünün yarattığı travma karşısında, toplumsal kurtuluş kadar, içerisine düşülen krizin telafisi de önem kazanır: Kendini savunma, koruma ve kanıtlama güdüleri. Ancak, yaşanılan askeri yenilmezlik saplantısının bozguna uğratıldığı bu travmanın da etkisiyle, sistem kendi sorunları üzerinde sağlıklı analizler yapmak yerine, ısrarla korumaya çalıştığı temel içgüdüsünü –askerî güç ve üstünlük stratejisini– her şeye rağmen sürdürmeyi öncelediğinden, kendi parametrik unsurlarını dönüştürerek bir çözüm ve alternatif çıkış yolları üretmektense, Yeniçeri Ocağı'nı yok etmek gibi bu parametrik unsurları ortadan kaldırmaya ve (askerî) kalkınmacılığın üstbelirlediği Batı sistemine angaje bir mecburiyete tâbi kalacak; kısacası, olumlu bir alternatif üretememe beceriksizliği, sistemin çöküşünün asıl belirtisi olacaktır. Zira, sağlıklı düşünebilenler için her zaman farklı bir yol vardır; ama travmatik bir sorunsal karşısında içine düşülen psikolojik yenilgi, sizi, koşullandırılmış bir belleğin reflekslerine mahkûm kılacaktır.

Şüphesiz ki toplumsal krizler, sistemin yapısal bir tıkanıklığının belirtisidir; ancak bu krizler yıkıcı oldukları kadar yaratıcı bir niteliğe de sahip olabilir. Nitekim, yüzyıldan fazla sürecek olan bu kriz de, imparatorluğun yüzyıllardır çözülemeyen ve palyatif tedbirlerle, geçici iyileştirmelerle sürekli geçiştirilen ve artık kemikleşen devasa sorunlarının çözümünün tartışıldığı, araştırıldığı; ancak, bu süreç içerisinde sürdürülen savaşlar (varoluş kavga-

sı!) nedeniyle belki de yeterince analiz edilemeyen, sapmalara uğrayan, hatta sonuçlandırılamayan, kimi yönleriyle günümüze bile sirayet etmiş olan bir sürekliliktedir. Dolayısıyla bu kriz, askerî yenilgilerle açığa çıkmış olsa da, salt askerî yenilgilerden ve Batı sisteminin görece üstünlüğünden kaynaklanmayan, büyük ölçüde İslâm dünyasıyla ortak bir paydası olan, meşrutiyetçiliğin ve cumhuriyetçiliğin biçimsel dönüşüm çabalarına rağmen yeterince doğru anlaşılamadığı ve doğru çözümler üretilemediği için etkilerini günümüzde bile hissettiren yapısal bir krizdir.

Osmanlı paradigmasının çöküşü, bir yandan o güne değin çeşitli nedenlerle açığa çıkamayan toplumsal eğilimler ve bu eğilimlerin içeriden gelen tepkilerini su yüzüne çıkarırken; diğer taraftan ise sisteme yönelik muhalif oluşumların, batıdaki siyasal sistemler ve akımlardan da destek alarak, etkilenerek, hatta bu akımları içselleştirerek, neredeyse yıkıcı birer saldırı olarak algılanan faaliyetleriyle krizi daha bir derinleştirmelerine, ama anlaşılır bir hale gelmesine de zemin hazırlayacaktır. Gerçi Batı sistemi ile Osmanlı sistemi arasındaki ontolojik farklılıklar, ister istemez adaptasyon güçlükleri kadar kavramsal paradokslara da neden olmaktadır; ve bu minvaldeki tartışmalar günümüzde bile sonuçlandırılabilmiş değildir. Sözgelimi sağ ve sol kavramlarına yüklenilen anlamların içeriksel uyuşmazlığı; İslâmiyet ve Hıristiyanlığın birer 'din' olmalarına karşı teolojik, tarihsel ve kültürel olarak farklılıkları; Osmanlı sistemi ile Batı sisteminin tarihsel, kültürel ve jeopolitik açıdan karşıtlıkları gibi.

Solun kabaca bir nitelemeyle özgürlükçülük, eşitlikçilik ve devrimcilik gibi eğilimleri karakterize ettiği düşünülürse, İslâm'ın ontolojik olarak sol bir damarı olduğu gibi, tarihsel olarak da her zaman sol İslâmî eğilimler varolagelmiştir. İslâm, zaten sosyolojik olarak Mekkeli mustazafların Kureyş aristokrasisi ve eşrafına karşı bir isyanı; putatapıcılıkla ifade edilen ve somutlaşan Mekke oligarşisine, yani müşriklere karşı Allah'ın birliği (tevhid) ve müminlerin kardeşliğinden (ümmet) hareketle yürütülen, çağının koşullarına göre devrimci bir özgürleşme mücadelesiydi. İslâm, başlangıcı itibariyle, insanların temelde aynı haklara sahip, özgür ve Allah'a karşı bireysel olarak sorumluluk sahibi olduğunu öngören bir kardeşlik toplumu inşa etmeye çalışmıştır. Her ne kadar bireysel mülkiyet korunmuşsa da, otlaklar, su ve enerji kaynakları, madenler, hatta fetih yoluyla kazanılan tarımsal alanlar bile toplumun ortak malı, yani kamusal mülkiyet olarak kabul edilmiştir. Muhammed'in (a.s.) vefatından sonra, Ebubekir, Beyt-ül Mal'ın paylaşımında, eşitlikçi bir bölüşüm yöntemi izlemiştir. Ömer ise, toprakta kalıcı ve kişisel mülkiyet hakları yerine kullanım hakkını esas alarak, mülkiyetçi eğilimlerin tasfiyesi için mücadele etmiş; Osman'ın liyakate dayalı ve eşitsiz bir bölüşüm tarzını izlemesine karşı, Ali ise, eşitlikçi ve toplumcu bir bölüşüm ve siyaset anlayışına dayanan bir İslâmi yönetim modelini uygulamaya çalışmıştır. Ancak Osman döneminde oldukça yozlaşan ve nebevi temelleri bozulan toplumsal koşullar karşısında Ali'nin eşitlikçi ilkelere dayanan yönetimi ve ahlâkçılığı, Muaviye'nin fırsatçı ve çıkarcı siyasetçiliğine yenik düşerek, İslâmi inkılap özgün temellerinden uzaklaştırılmıştır.

Ali'nin savunduğu eşitlikçi ve bir anlamda "sol" İslâmi öğreti, Ali'nin taraftarları, yani Şia ya da Alevilik tarafından sürdürülse de, tarihsel süreç içerisinde bu anlayış da çığırından çıkarılarak rakip Sünni anlayış benzeri bir iktidar kampına dönüşmüştür. Her ne kadar Sünni ortodoksiye karşı bir eğilim olarak muhaliflerin sesini dilendirse de, iktidara geldiği yerlerde Şia (Alevilik) da, Sünni hilafetçi yönetimlerden çok farklı bir yönetim an-



Ali Şeraiti'nin eserindeki modernizm eleştirisi, Marksizmin de modernist paradigmanın bir parçası olarak sorgulanmasını içeriyordu. İran İslam Devrimi'nin güçlü fikrî ve moral kaynaklarından olan düşünür, bu eleştiri çerçevesinde, Marksist-olmayan bir sosyalizmin ilhamını politik söylemine dahil etmişti. O, bu ilhamı, Şii karizmacılığı ve tasavvufla birlikte yoğuruyordu.

layışı uygulayabilmiş değildir.

Osmanlı'nın kuruluş döneminde de, muhalif bir eğilim olan Alevilik, özellikle Fetret Dönemi'nde, Şeyh Bedreddin ve taraftarlarınca ciddi bir iktidar alternatifi olarak ortaya konulsa da; 1416'da, Şeyh Bedreddin'in idamıyla yenilgiye uğrayarak, Osmanlı sisteminin Sünnileşmesinde dolaylı da olsa bir etken olmuştur. Türkiye'deki sol akımlar ise, Osmanlı tarihinde kendilerini önceleyen bir sol gelenek bulmak için, özellikle Şeyh Bedreddin'in öğretisi ve kıyamında kendilerini temellendirmeye çalışmışlardır. Gerçi Şeyh Bedreddin tarafından mücadelesi verilen Şii öğreti, görece olarak sol bir eğilim olsa da, sonuçta İslâmi paradigmanın sınırları ve ufku içerisinde bulunmaktadır. Nitekim bu eğilim, yine Osmanlı karşıtı bir girişimle, Safaviler tarafından İran'da iktidara taşınmıştır. Ancak buradaki Şii anlayışın uygulamasının sola yakınlığı, belki de Osmanlı Sünniliğinin yakınlığından fazla değildir. Nitekim Osmanlı devleti, tımar sistemi etrafında örgütlediği tarımsal üretimle, toprak üzerinde mülkiyetçilik yerine sınırlı bir kullanım hakkını uygulamış, sınai üretimi de loncalar etrafında örgütleyerek planlı bir üretim ve tüketim ilişkisi geliştirmiş; tekelleşmeye, paranın temerküzüne ve toprağın mülkiyetinin genişletilmesine izin vermeyerek sömürücü oluşumları ketlemiş; bu temel karakteristikleriyle de toplumcu bir üretim ve tüketim ilişkisi oluşturarak, her ne kadar özgürlükleri kısıtlasa da nispeten eşitlikçi bir toplumsal yapı inşa edebilmiştir.

Bilindiği gibi sol, Fransız Devrimi'yle birlikte kavramsallaştığı üzere devrimci, özgürlükçü ve eşitlikçi siyasal eğilimleri temsil ederken; konjonktürel olarak da laik ve pozitivist bir anlayışı izlemiştir. Türkiye solu ise, başlangıcından itibaren pozitivist, dine karşı veya en azından mesafeli, büyük ölçüde seçkinci ve Batıcı bir anlayış olarak temayüz etmiştir. Sosyalizm ise eşitlikçi, dahası ortaklaşmacı bir

yaşama tarzı ve siyasal eğilim olarak sağ ve dinî versiyonları da olan bir anlayıştır. Saint Simon, Robert Owen gibi ütopik, Proudhon ve Kropotkin gibi anarşist sosyalistlere karşı, baskınlaşan ve günümüz literatüründe olsun, toplumsal hareketlerinde olsun egemenleşen sosyalist anlayış, Marksist bir sosyalizm anlayışıdır. Sosyalizmin maddeciliğin ve proletaryanın ideolojisi haline gelmesi, Fransız Devrimi sonucu meydana gelen siyasal hareketler kadar, yükselen vahşi kapitalizmin emekçi sınıfı insafsızca sömürdüğü 19. yüzyılın toplumsal çatışmalar ekseni boyunca meydana gelen, sınıfsal yapıları ve ilişkileri çıplaklaştırarak nesnelleştiren mücadeleler ve özellikle de Marx'ın fikrî ve amelî çabalarının bir sonucudur. Marx, proletaryanın, toplumsal üretkenliğin gerçek sahibi olarak kapitalizmi yıkacağına, devrimci ve maddeci bir sınıf olarak geleceğin toplumsallığına yol açmak üzere sosyalizmi iktidara getireceğine inanmaktaydı.

Buna karşı sağ ise mülkiyetçi, muhafazakâr, liyakat ve hiyerarşiden yana, değişimlere karşı kuşkulu, dünyanın ve gündelik hayatın doğallığından kopmaya, uzaklaşmaya karşı isteksiz bir eğilimdir. Burjuvazi, Fransız Devrimi süresince, aristokrasi, krallık ve Kilise'ye karşı devrimci ve sol bir tutum içerisindeyken; kapitalizmi iktidara taşıdıktan sonra, özellikle sosyalist hareketlerin devrimci ve sol tutumlarını sürdürmelerine karşı sağcılaşmıştır. Avrupa Ortaçağ'ında olsun, İslâm tarihinin ilk yüzyıllarında olsun, sosyalist anlayışa uyarlı birçok dinî akım da ortaya çıkmıştır. Beri yandan, daha önce de değindiğim gibi, İslâm tarihinde de, naif de olsa hep bir sol eğilim varolagelmiştir.

Ancak, Osmanlı sisteminin Batı karşısında çökmesi sonucu ortaya çıkan İslâmcılık kadar sol/sosyalizm de modern birer eğilimdir. Her ne kadar modern bir eğilim olsa da İslâmcılık, Batılılaşmaya karşı, en azından kuşkulu ve rezervli iken, sol/sosyalist akımlar büyük ölçüde Batılı değerleri benimseyerek, hatta doğrudan Batıcı bir akım olarak, sanki de Batılı sosyalist akımların süreğinde ve aynı geleneğe mensup bir akım gibi temayüz etmişlerdir. Elbet bunda her iki anlayışın tarihsel maceraları kadar dayandıkları sosyo-politik alanların, anlam coğrafyaları ve kavramsallıklarının, kültürel ve sınıfsal pozisyonlarının da etkisi bulunmaktadır. İslâmcılık ve sosyalizmin duygudaş ve fikirdaş oldukları yönler kadar, sosyo-politik ve sosyolojik kimi yakınlık ve yatkınlıkları olsa da; tarihsellik ve toplumsallık, hareketsel ivmeler ve toplumsal öncelikler, sosyo-politik kökenler ve örgütsel yapılanmalar, siyasal beklentiler ve eğilimler, soykütükleri ve ütopyalar, söylemsel ve toplumsal mücadele teori ve pratikleri, etik ve estetik yaklaşımlar ve yatkınlıklar, dil ve kavramsal algılar, niyetler ve yönelimler açısından aralarında önemli ayrılık-ayrışmalar bulunmaktadır. Gerçi bu eğilimler, temelde belli sosyo-politik ve kültürel alanlara dayansalar ve bu alanlarla bağıntıları olsa da, tabandan gelen bir siyasal mücadele ve bilincin ifadesi olmaktan ziyade, (Türkçülük, liberalizm, Kemalizm gibi) daha çok Osmanlı'nın girdiği bunalımdan birer çıkış yolu ve tahayyülü olarak kurgulanmışlar ve giderek kendilerine yakın olan sosyo-politik alanlarda yurtlanmışlardır. Zaten ülkemizdeki sosyo-politik ve sınıfsal yapılar, iktisadi bir temelden ziyade, Osmanlı sisteminin yapılaşmasına ve Batı ile ilişkisine uyarlı olarak, üretici ve yönetici sınıflar arasındaki ayrışmalar üzerinde ve bu ayrışmalara koşut bir kültürel, ideolojik ve siyasî karşıtlıklar temelinde oluşmuştur. Yönetici sınıfın Batıcı bir eğilime yönelmesi ve batı sisteminin iktisadi-siyasî hegemonyası altına girmesi, bu eğilimin mağdurları ve karşıtlarını ister istemez İslâm (Doğu) eksenli bir cepheleşmeye götürecek; süreç içerisindeki siyasî, iktisadi ve kon-

jonktürel etkenlere bağlı olarak tarafların eğilimlerinde farklılaşmalar olsa da, bu temel yapı ve sınıflaşma mantığında önemli bir değişme olmayacaktır.

OSMANLI'NIN KRİZİ VE İSLÂMCI VE SOL/SOSYALİST TEPKİLER

İmparatorluğun krizi ve çöküşünün yarattığı travma sonucu, o güne değin imparatorluğun varlığı altında bastırılan ya da farkına varılmayan kimi sorunlar, sözgelimi kimlik ve aidiyet arayışları, sınıfsal farklılıklar ve sömürü ilişkileri, sosyolojik farklılıkların uyumu ve ifadesi gibi toplumsal ve siyasal talepler su yüzüne çıkarak, artık bir daha bastırılmayacak biçimde sorunsallaşacaktır. O güne değin bir imparatorluk mantalitesi içerisinde dünya sistemine eklemlenen, ancak girmiş olduğu kriz sonrası kendi merkezî çekirdeğine (Anadolu'ya) çekilen sistem, batı sisteminin etkisi ve baskısı altında, Batı ile Doğu arasındaki ontolojik dengesini de yitirecektir. Batı'nın yükselişinin İslâm dünyasına rağmen ve bu dünyayı da istila edecek bir biçimde yeni bir evrenselcilik ve mevcut dünyaya bir meydan okuma olarak gerçekleşmesi, hem mevcut dünyayı arkaikleştirerek yerinden etmekte hem de bu dünyayı maddi ve manevi olarak istila etmek için kendisine bundan bir vesayet hakkı çıkarmaktadır. Bu ise, Batı ile Doğu arasında mevcut olan çatışma ekseninin, bu kriz ekseni etrafında yeniden yapılandırılması anlamına gelmektedir.

II. Abdülhamit'in sistemin bekasını sağlama ve imparatorluğun girmiş olduğu krizi muhafazakâr bir modernleşme yoluyla durdurma çabası, İttihatçı darbe ile sona erdirilirken; aydınlar ve diğer siyasal aktörler (askerler, bürokratlar...), sosyopolitik ayrışmalarla birlikte ve bu ayrışmalara paralel olarak, kendilerince bir çıkış yolu bulmak veya bir kurtuluş modeli geliştirmek için, bir yönden Batı karşıtı, diğer yönden ise Batı'nın etkisi altında olan arayışlara girişecek; ya da artık imparatorluğun vesayeti ortadan kalktığından, halihazırdaki sosyo-politik ayrışmalar üzerinden siyaset yapma girişimlerinde bulunacaklardır. Sözgelimi İslâmcılık, Türkçülük, sosyalizm, Batıcılık gibi akımlar, bir yönden işte bu arayışların ve ayrışmaların, diğer yönden ise toplumsallığın kendisini savunma ve tanımlama çabasının birer tezahürüdür.

İslâmcılar, Batılılaşmaya karşı bir tepki olarak ortaya çıkarken, Batı'nın etkisiyle farkına varılan şura, istişare, hürriyet, eşitlik gibi kavramların da İslâmileştirilerek hayata geçirilmesi için mücadele etmekte; öte yandan, müsteşrikler tarafından İslâm'a karşı yöneltilen saldırılara karşı İslâm'ı korumaya dayalı olan savunmacı bir tutum izlenmektedir. Bunun en ilginç örneği Fransız müsteşrik Renan'ın İslâm dünyasını eleştirisine karşı, Afgani ve Namık Kemal tarafından yapılan savunmalardır. Zira bu savunma biçimlerinde bile, muarızlarını haklı bulan bir tutum vardır. İslâmcılar, bu tutumlarına koşut olarak, belirgin bir şekilde İslâmi yenileşme (tecdid) düşüncesini de savunurken, siyasal anlamda otokrasinin, ahlâki alanda kaderciliğin, kültürel olarak ise tasavvufun İslâm'ın temellerinden ve özgünlüğünden sapma ve uzaklaşmanın, dolayısıyla da gerilemenin etkenleri olduğunu ileri sürmekteydiler. Kaderciliğe karşı özgürlük, tasavvufa karşı akılcılık, otokrasiye karşı şura, Batılılar tarafından çoğu yerde acımasız yöntemlerle sürdürülen İslâm dünyasının işgal edilmesine (emperyalizme) karşı ise, II. Abdülhamit tarafından ihya edilmeye çalışılan hilafet ve İslâm birliği düşünceleri savunulmaktadır. Doğal olarak henüz emperyalizm ve sömürü denilen olgu ve kavramların farkına varılmış değildir.

Namık Kemal, Mizancı Murat, Tunuslu Hayreddin, Sait Halim Paşa gibi ilk İslâmcı aydınlar daha çok romantik, tepkisel ve

insicamlı olmayan arayışlarla doktriner bir İslâmi düşünce oluşturmaktan çok siyasal bir kurtuluş yolu ve yordamı oluşturmaya çalışmışlardır. Başlangıçta Sait Nursi ve Mehmet Akif gibi İslâmcıların da yöneldiği bu yöntem, özellikle Cumhuriyet'in köktenci laisist bir tutuma evrilerek Batı karşısında teslimiyetçi bir pozisyonun benimsenmesi üzerine terk edilerek, her biri bir tarafa savrulacak olan İslâmcı aydınlar tarafından daha bilinçli, aksiyoner ve toplumun aydınlatılmasına dayanan bir yöntem geliştirilmeye çalışılmıştır. Tabir caizse, bu dibe vurmanın akabinde, artık kaybedecek başka bir şeyleri kalmayan bu aydınlar, ister istemez sorunu temelinden ve kökeninden itibaren ele alarak bir çözüm üretmeye çalışacaklardır.

Mehmet Akif, Sait Nursi, Eşref Edip ve benzeri İslâmcı Osmanlı aydınlarının birçoğu (Sait Halim Paşa, Musa Carullah, Elmalılı Hamdi gibi), yenilikçi bir eğilimi benimseyerek, II. Abdülhamit'in karşısında, Meşrutiyet'i desteklemişlerdir. Gerçi II. Abdülhamit de "Panislamist" bir politika izlemiştir. Ama onun "Panislamizm"i araçsalcı, konjonktürel, imparatorluğun dağılmasını önlemek için halifeliğin ihyasını amaçlayan, otoriter bir muhafazakârlığa dayanır. Esasta ise Osmanlı Batılılaşmasının biçimselci eğilimini despotik bir tutumla sürdürürken, ne sürdürmekte olduğu bu Batılılaşmacı eğilimin, ne de imparatorluğun dağılmasını önlemek için kullanmaya çalıştığı "Panislamizm"in künhüne varabilmiştir.

Yenilikçi ve Meşrutiyetçi İslâmcılar karşısında Mustafa Sabri, Musa Kâzım gibi ilmiye sınıfına mensup olan gelenekselci aydınlar, klasik Osmanlı sistemini ve padişahlığı sonuna değin savunacaklardır. Gerçi bu gelenekselci ulema da son tahlilde İslâmi bir dünya görüşüne mensuptur; ama bunların siyasal anlamda İslâmi bir tezleri bulunmamaktadır. Çünkü İslâmcılık, Batı kadar, Batı karşısında çöken Osmanlı sistemini de eleştirmekte, Batılı düşüncelerden ve Osmanlı geleneğinden etkilense de, esasta İslâmi temellere ve İslâmi dünya görüşüne dayalı bir çözüm arayışında olan siyasal bir eğilimdir. Bu açıdan İslâmcılar Batılı (ve de İslâmi) anlamda kendilerini topluma (ve Allah'a) karşı sorumlu olarak görmekte iken, gelenekselciler devlete (yönetici sınıfa) ve ilmiyeye (ilim adamları sınıfına) bağ-ım-lıdırlar ve siyasetle uğraşmayı ilim adamlığına aykırı bir tutum olarak görmektedirler. Sözgelimi 1920'de İslâm Teali Cemiyeti tarafından çıkarılan bir dergide, Bolşeviklikle ilgili bir makale yayımlanması üzerine, bu durumu protesto eden birçok cemiyet mensubu cemiyetten ayrılır; çünkü bu bir siyasî yayındır ve dinî bir cemiyet siyasetle uğraşmamalıdır. Yine aynı dönemde, Daire-i Sadaret tarafından, Dar'ül Hikmet-i İslâmiye'den Bolşeviklik ile ilgili görüş istenmesi üzerine, verilen cevaptan "meselenin siyasî bir mahiyeti haiz olması hasebiyle bir mahfeli dinîde müzakeresi(nin) caiz olmayacağı" bildirilerek keyfiyet reddedilmiştir (Bolşevik İhtilali ve Osmanlılar, Uygur Kocabaşoğlu-Metin Berge, İletişim Yayınları, 2006, s. 256).

İşte o dönem ulemasının zihniyeti bu düzeydedir; dini ve dünyayı anlama, yorumlama ve cevaplama sorumluluğu ilim (din) adamlığı nosyonuna aykırı bir tutum olarak görülecek kadar koşullanılmış; üretkenlik, cesaret ve kişilikten yoksunlaşılmış, hatta bu durum ilim adamlığına ilişkin bir erdem olarak görülmeye başlanılmıştır. Bu nedenle birinci kategoriden aydınlar (İslâmcılar), ikinciden ise ulema (ilim adamları) olarak söz etmek, daha doğru bir tanımlama olacaktır. Dolayısıyla İslâmcılık, dine dayansa da, İslâm tarihini modern aklın ışığında yeniden okuyarak, gerçekte Osmanlı tarihinde bulunmayan yeni bir tez üretmeye; özellikle akılcılık, demokrasi, eşitlik, kadın hakları, özgürlük gibi İslâm tarihinde yeterince derinleştirilerek izi sürülmemiş

veya Batı menşeli kavramsallığa özgü bir anlayışıyla okunmamış, anlaşılmamış ve uygulanmamış olan çağdaş siyasal sorunlar çerçevesinde modern bir İslâm düşüncesi oluşturarak bu yolla hem Batı'yı cevaplamaya hem de İslâm dünyasının krizini aşmaya çalışan siyasal bir akımdır.

Bu dönemde İslâm dünyasında oldukça etkili olan Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın, tarikatlar ve medreseler gibi geleneksel İslâmi kurumlaşmaların ve bu kurumlara ait zihniyetin dışında, akılcı ve yenilikçi, doğrudan Kuran ve Sünnet temeli üzerinde inşaya çalıştıkları İslâmcılık anlayışı, Mehmet Akif gibi birkaç istisna dışarıda tutulursa, 1970'li yıllara değin Türkiyeli İslâmcılar arasında pek rağbet görmemiştir. İmparatorluğun çocukları, her ne olursa olsun, imparatorluğu mümkün kılan o karmaşık, geniş, müsamahakâr ve adem-i merkeziyetçi parametrelere dayanan kültürden kopmayı mümkün ve lüzumlu görmemişler; ya da bu kültürün etkileri ve cazibesinden (imparatorluk alanından) kendilerini kurtaramamışlardır.

Batılılaşma çabaları, sonuçta daha çok toplumsallığın üst kesimi ve organizasyonundaki (devlet) bir değişimdir ve toplumsallığın alt kesimini teşkil eden sosyo-politik bileşimlerin bilinci ve ifadesi hâlâ İslâm tarafından ifade ve temsil edilmektedir. Dolayısıyla, daha da ileride, radikal Batıcılık (Kemalizm) tarafından sistem köktenci bir değişime uğratılsa, hatta Osmanlı'nın sivil toplumla devlet arasında meşruiyet ve hegemonya (tâbilik) ilişkilerini oluşturan medreseler, loncalar, cemaatler ve tarikatlar gibi ara kurumsal yapıları tasfiye edilse bile, toplumsal hafıza, geleneksel sosyo-politik doku ve alt kültür bileşenleri dirençlerini sürdürerek toplumsallığın bu temel formasyonuna olan bağlılıklarını koruyacaktır. Çünkü, yeni sistemin kendilerine verdiği ya da vaat ettiği somut bir şey olmadığı gibi, ikame edilen ne maddi ne de manevi önemlilikte alternatif bir yaşama biçimi veya anlayışı da bulunmamaktadır. Bunun da ötesinde Batılı güçler tarafından sürdürülen emperyalist savaşın yıkımlarına ilişkin travmaların şoku bile uzun yıllar unutulmayacak ve Batı'ya karşı milletin derin vicdanı hep kuşkulu kalacaktır.

İslâmcı aydınlar, gelenekselci ulemanın aksine, Kurtuluş Savaşı esnasında Anadolu hareketine destek vermişler ve Ankara Meclisi içerisinde bulunmuşlardır. Ancak Cumhuriyet'in ilanı, halifeliğin kaldırılması ve Mustafa Kemal'in otokrat, seçkinci, köktenci ve laik Batıcılığına muhalif temsilcileri Meclis'ten tasfiye etmesi akabinde, İstiklal Marşı yazarı Mehmet Akif Mısır'a gidecek (negatif protesto ve derin suskunluk), Sait Nursi ise hapisler ve sürgünlerle devam edecek olan sivil direnişini (pozitif protesto ve sabra dayanan sivil itaatsizlik) başlatacaktır. Daha sonra Nurculuk olarak adlandırılacak olan bu direniş, kurumsal anlamda bir siyasî mücadelenin dışında –uzağında– dursa da, sisteme muhalif ve İslâmi bir misyonu olma anlamında, özünde siyasal bir duruş olarak temayüz edecektir. Sait Nursi ve döneminin diğer İslâmcıları, Batı sistemine boyun eğen yönetimin neredeyse faşizan militarizmine ve despotizmine karşı halkı aydınlatmayı ve kazanmayı amaçlayan sivil bir mücadeleye girişeceklerdir. Zaten Anadolu halkı, Osmanlı seçkinleri tarafından ancak Kurtuluş Savaşı sırasında fark edilmiş ve Millî Mücadele tarafından mobilize edilmiştir. Şimdi yapılması gereken ise, bu askerî Millî Mücadele'nin yarım bıraktığı manevi kurtuluş hareketinin ya da Sait Nursi'nin deyimiyle iman kurtarma mücadelesinin verilmeye başlanmasıdır; yani küçük cihattan büyük cihada yönelmek, biçimsel (maddi) kurtuluşu bilinçsel (manevi) kurtuluşla kemaline erdirmek.

Sait Nursi her ne kadar "şeytandan ve siyasetten Allah'a sığınırım" sözünü sloganlaştırmışsa da, kurumsal olarak uzak

durduğu siyasal mücadeleyi sivil direniş, ideolojik bir karşı duruş ve halkı aydınlatma temelinden, yani siyasal mücadelenin sıfır noktasından yola çıkarak sürdürmüştür. Dolayısıyla, bir tür sivil itaatsizlik olarak görülebilecek olan Nurculuk hareketi, döneminin küresel şartlarını da değerlendirerek, daha geniş bir perspektif içerisinde ve uzun erimli bir siyasal strateji olarak temayüz etmiştir.

Sözgelimi "büyük şeytan" olarak nitelenen Sovyet komünizmine karşı Hıristiyan Batı işbirliği yapılabilir olarak değerlendirilerek, her ne kadar "küçük şeytan" olarak görülen Kemalist militarizme karşı bir tavır sergilense de, sistemin Batılı güçlerle olan işbirlikçi tutumu ve komünizme karşı tepkisi de gözetilmekten uzak tutulmamıştır. Sait Nursi siyasete karşı mesafesini ölümüne kadar korusa da, kurduğu ve karakterize ettiği Nurculuk hareketi, genel olarak Kemalist baskıcılık ve Soğuk Savaş dönemi komünizmine duyulan dinsel tepki altında şekillendiğinden, her iki baskının kalkmasına dolaylı da olsa katkı sağlayan ABD demokrasisi ve yerli işbirlikçisi olan DP ve devamı olan muhafazakâr demokratlar, Nurculuğun doğal müttefiki olmuşlardır. Nurculuğun hamisi olan bu siyasal eğilimler, Nurculuk tarafından da sürekli desteklenmiştir. Öyle ki, İslâmcılığın doğrudan siyasallaştığı 1960 sonrası dönemlerinde dahi Nurculuk, ilk oluşumunu sağladığı "küçük ve büyük şeytana" karşı verilen ideolojik savaş döneminin içgüdüsel karakteristiğini koruyarak, siyasal İslâmcı oluşumlara karşı hep mesafeli kalmıştır. Yine aynı dönemlerde teşekkül eden Süleymancı ve Işıkçıların da benzer bir tavır içerisinde olmaları, teşekkül dönemi koşullarının, toplumsal hareketlerin karakterleri üzerindeki baskınlık ve belirleyiciliğinin ilginç bir tezahürüdür.

Komünizme (SSCB'ye) karşı tepkili ve özellikle ABD'ye sempati içerisinde olan bu eğilimler, gerçekte ne komünizmi (sosyalizmi) ne de liberalizmi (kapitalizmi) yeterince tanımaktadırlar. Komünizm hakkında bildikleri tek şey materyalist ve ateist bir ideoloji olduğu iken; Batı, özellikle de ABD ehli kitap, ehveni şer ve din muhibbi olarak görülmektedir. Hatta Sait Nursi'nin, Batı'nın İslâm'ı benimseyeceğine dair ciddi umutları da vardır. Elbetteki bu ideolojik şekillenmede, her ne kadar bariz bir karşıtlık içerisinde olsalar bile, Türkiye'deki sistemin genel ideolojik kabullerinin de önemli bir etkisi bulunmaktadır. Zira bilindiği gibi Cumhuriyet, başlangıç dönemlerinde kısa süreli bir flört yaşasa da, SSCB'ye karşı (belki Ruslarla olan tarihsel ilişkilerden kaynaklanan bir kompleksle, belki de Batı karşısındaki daha derin bir korkudan/hayranlıktan ileri gelen veya Batı sistemine angajmana dayanan, kurtuluşu orada gören bir saikle) hep bir düşmanlık/karşıtlık refleksi ve mesafesi içerisinde olmuştur. Konjonktürel şartlar çerçevesinde bir süre faşizmin yörüngesine giren Türkiye'deki sistem, İkinci Dünya Savaşı sonrası koşullarında yöneldiği demokrasi ve antikomünizm cephesinin bir müttefiki hüviyetiyle, birbirine karşıt(laştırılan) sosyalist ve İslâmi akımları sürekli olarak yedeklemiş, birbirlerine karşı kullanmış ve dolaylı bir biçimde de olsa ideolojik oluşumlarını da belirlemiştir.

Cumhuriyet sonrası İslâmcıları, dünyaya artık bir imparatorluk perspektifinden değil, ulusalcı bir darlığa mahkûmiyetin özgüvenini yitirmiş endişesiyle bakmaktadırlar. Dolayısıyla ortada kurtarılması gereken bir imparatorluk kalmayınca, yüzlerce yıldır ihmal edilmiş, cehalet içerisinde toprağa bağımlı basit birer ırgat düzeyine indirgenmiş olan Anadolu insanını aydınlatmanın ve arzulanan inkılaba tepeden değil tabandan başlamanın mecburiyetiyle yüz yüze kalmışlardır; tıpkı peygamberler gibi bir aydınlanma emekçisi olarak yola koyulma zaruretiyle kendilerini yüzleştiren Cumhuriyet (Kema-

lizm), belki de onlara bir iyilikte bulunmuş, temel ödev ve yükümlülüklerini onlara hatırlatmıştır. Sonuçta Kemalizmin ilkelerinden biridir halkçılık, ama Kemalizm açısından bu bürokratik bir ödev olarak tesis edilirken (Halkevleri, Köy Enstitüleri gibi), İslâmcılar bunu dinsel bir cihad (misyon) olarak telakki etmişler; sonuçta ise, Kemalistlerin Jakoben elitizmi ve halka rağmenci tutumları karşısında aşağılanan ve horlanan toplumun madunlarını adam yerine koyarak, mevcut dünyalarını fazlaca örselemeden, dinsel bir aydınlanma üslubunun içeriden, alttan gelen, daha anlaşılır olan, dışlamayan, belki de Mevlana ve Yunus'un halk belleğine yerleşmiş söylemleriyle beslenen o aşinalığı yoluyla bu mustazaf insanları yanlarına çekmeyi başarmışlardır.

Her ne kadar sistem tarafından gadre uğrasalar ve kimi zaman kendilerine olan özgüvenlerini ve yerlilik duygularını yitirseler de, İslâmcılar, Kemalizmle girdikleri ideolojik savaşım içerisinde, giderek kendilerini imparatorluğun yegane varisi olarak görmeye başlamışlardır. Ancak bu duyguların kökleşerek birer duyarlılık haline geldiği noktalarda ortaya çıkan kimi doğucu sapmalar, bazı açılardan İslâmcılığı çığırından çıkararak tutucu, erkek egemen, bilime ve uygarlaşmaya karşıt pozisyonlara düşürmüşse de, özellikle yüzyılın sonuna doğru yapılan açılımlarla bu içe kapanma ve gericileşme eğilimi büyük ölçüde atlatılmıştır.

Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası ilk kuşak İslâmcılarının sosyalizm ya da komünizme dair bilgileri daha çok Sovyet ihtilaliyle ilgili, Rus düşmanlığı ile koşullanmış, dinsiz hatta din düşmanı bir sapkınlık oluşuna ilişkin kulaktan dolma bilgilerden ibaretti. Sovyetlerin Orta Asya ve Azerbaycan'daki Müslüman-Türk coğrafyayı işgali bu karşıtlığı daha da pekiştirecektir. Marksizm ya da Avrupa'daki sosyalist hareketler ise bu dönem İslâmcılarının gündemine girebilmiş değildir.

Oysa sosyalistlerin bu gelişmeler kadar, Osmanlı'nın krizini duyumsama ve algılama biçimleri de, ontolojik olduğu kadar, ideolojik olarak da farklıdır. Öncelikle sosyalizm bir çeviri kuram olarak zihinlere yerleştiğinden, Müslüman bir topluma hitaptan ziyade, soyut Batılı bir ideoloji olarak, uzun zaman boşluğa karşı konuşmuştur. Bir işçi sınıfı (proletarya) yoktur ve sosyalizm, en azından başlangıç dönemlerinde, toplumla zıtlaşmamak adına dine karşıt bir pozisyon almasa bile, Batı dünyasında temayüz eden ve bu dünyayı bile yeterli görmeyen, köktenci ve devrimci bir ideoloji olarak Osmanlı'ya, yani bir İslâm toplumuna adaptasyon sorununu, üstelik bu toplum Batı dünyası karşısında tam da bir "antiemperyalist" savaş vermekteyken sürdürmek gibi derin çelişmeler içerisindeydi. Bu topluma sınıfsal bir tutunma imkânı yoktu ve söylemsel imkânının tek alanı olan antiemperyalizm tezi, henüz sosyalist teori açısından bile yeterince somutlaştırılmadığı gibi, bu alan (Batı karşıtlığı olarak) İslâmi söylemin nüfuzu altındaydı. Zira yüzyıllardır Osmanlı yönetiminin hegemonyası altında bulunan toplum, siyasal konularda derin bir bilgilenmeye sahip olmadığından, algılar ve anlamlandırmalar daha çok semboller üzerinden işlemektedir; bu semboller ise doğal olarak İslâmi duyarlılıklara dayanmaktadır. Bu durumda en doğru yol belki de İslâmi söylemin içeriden ele geçirilmesiydi; ama, ne sosyalist teori ne de Osmanlı İslâm'ı böylesi bir buluşma için hazırlıklı değildi. Ülke derin bir travma altındaydı ve kimsenin teorik mülahazalara ne vakti ne de sabrı bulunmaktaydı. Bu sırada oluşan Sovyet Devrimi belki bunun için bir fırsat oluşturabilirdi. Ama İslâmcılar açısından, dine karşı tutumu etrafındaki şayialar daha şimdiden ayyuka çıkan Bolşevizmle yapılacak bir ittifak kadar, Bolşevizm yoluyla Batı sistemine karşı çıkışın imkânsızlığı da açıkça ortadadır; öte yandan, ulusalcı-

lar açısından da (ki, büyük ölçüde Batılı güçlerin ve düşüncelerin hegemonyası altındaydılar) yine aynı yolla Batı sistemine dolayımsal bir eklemlenme de (ya da karşı çıkış), bir o kadar anlamsızdı.

Osmanlı aydınlarının sosyalizm karşısındaki ilk tepkilerini Cemil Meriç söyle özetler: "II. Abdülhamit'in süt kardeşi Nuri Bey, 1871 Haziranı'nda İbret'te Enternasyonal'in methini yapar. Ama gururunu kaybetmemiştir henüz aydınlarımız... Başka bir ülkenin çocuğuydular. Kapitalle emek arasında hissettikleri çatışma, Hazret-i Muhammed'in servet hakkındaki düşüncesine benzer. Servet kötüdür, çünkü insanı zalim yapar. İslâm dininde sınıf çatışmaları korkunçlaşmamıştı, adalete dayanıyordu İslâm. Doğuş imtiyazı tanımıyordu. Bu itibarla Genç Osmanlılarla sosyalizmin ilk teması sempatik olmuştu. Fakat sosyalizm Batı'yı kurtaramazdı. Onlara Müslüman olmalarını tavsiye ediyorlardı. Bu sempati I. Meşrutiyet'ten sonra da devam eder. Şemsettin Sami Bey, Mihran Efendi'nin Tercüman-ı Şark'ında Gotha programının şeriat-ı Ahmediye'ye uygun olduğunu yazar... Genç Osmanlılar halihazır düzeni beğenmiyorlardı, bu itibarla Batı'nın ilerici çevreleriyle temas etmeleri tabii idi. Sosyalizme gösterdikleri sempati, onu Müslümanlığa yakın bulmalarından ileri geliyordu. Bu temas, yine de şeriatçı çevrelerin isyanı ve itirazıyla karşılanmıştır. Şeriatçılara göre Müslümanlık sosyalizme taban tabana zıttır. Sosyalizm iştirak-i emval ve nisadır. Oysa Müslümanlıkta mülkiyet kutsaldır. Halbuki Şemsettin Sami'ye göre sosyalizmde iştirakçilik yoktu, komünizmde vardı... Karmatlar da, Mazdek de, şakirtleri de kadınlarda ve eşyada iştirak istiyordu. Kanla hâlelenen bu hatıralar iştirak kelimesini korkutucu hale getiriyordu. Celal Nuri de sosyalizmin iştirakçilik olarak tercüme edilemeyeceğini söyler. Toplumculuk da sosyalizmi karşılayamaz. Ancak, 1876'da bunları yazan Şemseddin Sami Bey, 1312'de 4. baskısını yapan *Kamus-u Fransevi*'sinde sosyalizmi 'Silk-i Sakim-i İştirakiyyun' (sapık olan iştirakiyun yolu) diye tarif eder... Şemsettin Sami'yi böyle bir ihanete sevkeden arkasındaki kalabalığın ihanetidir. Kendisinden önce böyle bir gelenek yoktu, kendisinden sonra da geleceği şüphelidir... Metodolojik bir eksiklik var bütün bu münakaşalarda: Bu sosyalizm nasıl bir sosyalizmdir? Sosyalizm nedir? Hangi sosyalizm Müslümanlığa uygundur, hangisi değildir? Yani henüz mesele ortaya atılmamıştır. Sosyalizm Batı Avrupa'da büyük sanayi ile doğar, sanayi inkılabının doğurduğu bir sınıfın ideolojisidir. Bunun dışında bir sosyalizmden bahsedince, sıfatlarını belirtmek zorundayız. Sosyalizmden kastedilen bugün ilmi sosyalizmdir. Marksist sosyalizmdir... İslâmiyet sınıf kavgalarını körükleyemez. Çünkü İslâmiyet'te sınıf kavgası yoktur, çünkü İslâm İslâm'ın kardeşidir. Halk tabakalarının potansiyel kinini seferber etmek çok zordur. Bizde 1923'ten beri devlet ve intelijansya hâkim sınıftan kopmuştur. İslâmi bir sosyalizm laik, Allahsız hâkim sınıfı yakıp yıkabilir... Kuran'da bir iktisat sistemi yoktur, fakat sosyal adalete yönelen bir ahlâk vardır. Bu ahlâk bir sosyalist için pekâlâ faydalı olabilir. Dinin değerleri tabiat üstü değerlerdir, ancak Kuran'ın bu adalet kısmı üzerinde ısrar ederek, kitleler harekete geçirilebilir..." (Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İletişim Yayınları, 2004, s. 161-162-163-165).

Genel olarak ilk sosyalistler henüz Osmanlı ve İslâm kültüründen kopmadıkları gibi doğrudan bir dış (Batılı) devlet veya akımın da yörüngesine girmiş değildiler. Sözgelimi 1910'lu yıllarda, yani II. Meşrutiyet sonrasında, *İştirak* dergisini ve Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı kuran Hüseyin Hilmi'nin İslâm'a karşı yaklaşımı olumludur. Ancak gerek Rus devriminin Marksist-Leninist niteliği, gerekse Kemalizmin radikal laisizminin ve din karşıtı



Tıpkı Ali Şeriati gibi, Fransız İslâm felsefesi uzmanı Louis Massignon'un öğrencisi olan Mısırlı düşünür Hasan Hanefi 1970'lerin ikinci yarısında "İslâmî sol" kavramını bir politik öneri olarak telâffuz etti. Hanefi, İslâmı esasen anlaşılması ve yorumlanması gereken kültürel bir miras olarak, solu ise toplumsal-politik bir gerçeklik ve 'teklif' olarak alıyordu.

pozitivist tutumunun etkileri, sosyalistleri giderek bu merkezler ve anlayışların düşünsel ve siyasal hegemonyası altına sokacaktır. Nitekim 1921'de, Şefik Husnü tarafından Türkiye İşçi ve Sosyalist Fırka'sının yayın organı olarak çıkarılan *Aydınlık* dergisi, artık bu yeni dönemin eğilimini ve ruhunu yansıtmaktadır. Öte yandan Batı sistemine (emperyalizme) karşı verilen mücadele, Sovyetlerle Türkiye'yi geçici bir dönem için de olsa stratejik bir müttefik haline getirecektir. Bu dönemde, Marksist teori açısından henuz sosyalist bir devrim aşamasında bulunmayan özellikle doğulu toplumlarda, sosyalist devrimler yerine bir antiemperyalist mücadele kuşağı oluşturmaya çalışan Sovyetlerin resmi onayını alan Kemalist (küçük) burjuva devrimini desteklemeye koşulan TKP'nin tutumu, kendisinden sonraki sosyalist hareketleri de koşullandırarak, sınıfsal olduğu kadar sosyo-politik ittifaklar açısından da artık telafisi imkânsız olan bir sapmaya yol açacaktır. Kemalizmle yapılan işbirliği, sosyalist eğilimleri statükoya teyelleyerek, alt sınıfları giderek İslâmcılığa yakınlaştıran bir süreçte, sosyalistleri, toplumsallığın objektif koşulları açısından ele alındığında müttefiki olması gereken bu sosyo-politikten (ezilen sınıflardan) uzaklaştırarak, tam da aksi bir sosyopolitiğin, Kemalizmin (iktidar seçkinleri ve burjuvazinin) giderek kapitalist Batı ile eklemlenen stratejisinin paradoksal bir müttefiki haline getirecektir. Oysa, bu stratejik ortaklığın kurbanları olan Sultan Galiyev ve Mustafa Suphi gibi antiemperyalist mücadeleyi [Sömürgeler (Ezilen Milletler) Enternasyonali'ni] öne alan Türk ve Müslüman dünyasının sosyalist önderlerinin tahayyülleri gerçekleşse, sonuçta dünya sisteminin yarattığı statükoya eklemlenen Sovyetler ve Türkiye'nin, emperyalist dayatmalarla uyumlu Stalinist Tek Ülkede Sosyalizm ve Kemalist Misak-ı Millî stratejilerinde kendi içerisine kapanan eğilimlerinin yerine, Osmanlı'nın da müttefiki olduğu bir anti-

emperyalist ve hatta sosyalist bir Müslüman cephe oluşturulabilirdi. Tabii ki tarafları bu stratejik işbirliğine götüren, Sovyetlerin Müslüman komünizmine ilişkin gelişmeler karşısındaki kaygıları ile Kemalizmin Osmanlıcı-İslâmcı muhalefet karşısındaki korkusudur. Zira her iki taraf da, her ne kadar Batı dünyasına karşı savaş vermekteyseler de, sonuçta Batı dünyasına angaje-yakın bir tutum içerisindeydiler (Batı dünyasının siyasal, kültürel ve iktisadi alanı içerisinde bulunmaktaydılar). SSCB açısından bu angajman, siyasal stratejiye egemen olan ekonomist bakış açısı nedeniyle, beklenen sosyalist devrimin ileri ve sanayileşmiş Batılı ülkelerde ortaya çıkacağına dairken; Kemalizm açısından ise, Batı dünyasının karşıya alınması imkânsız yegane kurtuluş modeli oluşuna ilişkindi. Sosyalizmin (Marksizmin) ve laisizmin Batı menşeli birer ideolojik tutum olması ise, batı dünyasını Kemalizme ve Sovyetlere yakın kılan önemli bir etkendi.

Sosyalizmin doğal müttefikleri olan ezilmiş sınıflar yerine, TKP stratejisi doğrultusunda Kemalizme yakın bir duruşu yeğleyen ve Türkiye'ye özgü bir sosyalist tarih inşa etmek isteyen gerek Nazım Hikmet, gerekse diğer sosyalist aydınlar, Türkiye sosyalizmini Osmanlı tarihinin ideolojik anlamda muhalif belki de ciddiye alınabilecek yegâne siyasî hareketi olan Şeyh Bedreddin İsyanı ekseninde temellendirmeye çalışmışlardır. Gerçi Şeyh Bedreddin, Osmanlı Sünniliğine karşı bir Şia muhalefeti geliştirmiştir ve Şia, görece de olsa (Osmanlı Sünniliğine göre) sol bir anlayıştadır. Ancak bu, Osmanlı (İslâm) tarihi ve bu tarihin kendi serüveni, mantığı ve kavramsallığı içerisinde olan ve anlaşılması gereken bir durumdur. Süregiden Alevi isyanları ise daha çok Safavi beşinci kolunun Osmanlı'yı yıpratma çabalarından öteye gitmez; ki, zaman zaman bu açıdan Avrupa ülkeleriyle bile işbirliği yapan Safavilerin bu tutumu, İranlı (Şii) İslâmcı aydın Ali Şeriati tarafından bile eleştirilmiştir.

Yine de, sınıfsal niteliği itibariyle olmasa da, gerek Sünni ve sağcı sosyopolitiğe karşı oluşu, gerekse tarihsel ve öğretisel olarak sola ya-t-kınlığı nedeniyle, Marksist sosyalist akımların, sosyo-politik anlamda dayandığı ve büyük ölçüde nüfuz edebildiği kitle Aleviler olmuştur. Alevilere devrimci bir modernleşme ideolojisi ve siyasal bir bilinç veren sosyalistler, bunun karşılığında muhalif bir direniş geleneğinin toplumsallığını almışlardır. Gevşek de olsa, geleneksel bir örgütlülük içerisinde olan, hiç değilse Sünni sosyopolitiğe karşı kendiliğinden bir aykırı ve muhalif duruş içerisinde olan Aleviler de, sosyalizm için doğal bir toplumsal taban oluşturmaktaydı. Gerçi Alevilerle sağlanan bu yakınlık, nispeten marjinal bir sosyo-politik kümeyle bağıntılanmak açısından sosyalistlerin daha bir marjinalleşmelerine de yol açacaktır. Oysa Alevilik, tarihsel serüveni ve öğretisi nedeniyle biçimsel bir devrimci duruşa sahip olsa da, hem bu öğretinin misyonundaki irrasyonel ve Batıni eğilimlerin baskınlığı hem de yüzyıllardır içinde bulunduğu marjinal durumun yarattığı ürkeklik ve eğitimsizlik, temelde aydınlanmacı misyonun en uç eğilimlerinden biri olan sosyalistlerle Aleviler arasında uzlaştırılması oldukça zahmetli bir çelişki oluşturacaktır. Beri yandan Türkiye sosyopolitiğinin ana ve belirleyici alanı olan Sünnilik ise, tarihsel ve toplumsal geleneği itibariyle daha donanımlı, rasyonel, iktidar parametrelerine daha yakın ve yatkın, ancak muhafazakâr bir eğilimdedir.

Marksizmi gelişkin bir işçi sınıfının doğal ideolojisi (sınıf bilinci) olmaktan ziyade, büyük ölçüde modernleşmeci ve kalkınmacı bir ideoloji olarak algılayan ve benimseyen Türkiyeli sol/sosyalist aydınların birçoğu için Kemalist kazanımlar (laiklik, pozitivizm, Batılılaşmacı devrimler ve devrim yasaları, irticaya karşı yürü-

tülen mücadele), önemli bir ortak payda ve gözden çıkarılması kendi yenilgileri anlamına da gelen bir mevzi olarak telakki edilmiştir. Marksist literatüre uygun nesnel sınıfsal yapıların bulunmadığı, en azından sosyo-politik oluşumlar açısından belirleyici olmadığı Türkiye'de, sınıfsal nitelikli yapılaşmalar ve karşıtlıklar, daha çok siyasal ve kültürel eğilimlerin hegemonik güçleri ekseninde, bu aşamada ise Batıcılık (giderek Kemalizm) ve Batıcılık karşıtlığı (giderek İslâmcılık) ekseninde cepheleşecektir. Dolayısıyla, Batıcı ve seçkinci bir sınıfsallığın perspektifinden ve dölyatağından toplumsallığa bakışın yarattığı kalıtımsal yanlılık ve bu sosyo-politik çevreye karşı duyulan karabetin de bir sonucu olarak, sol /sosyalizm için de toplumsal sorunlar ister istemez bir iktidar sorunu olarak anlaşılacak; Kemalist iktidarla kurulan bu neredeyse sınıfsal ve ideolojik yakınlığın ve bunun sağladığı kolaycılığın aldatısı ve belki de hegemonyası altında, toplumsallık yerine kamusallığın tercihi kaçınılmazlaşacaktır. Bunun sonucunda ise, çoğu kez ikincil kaynaklardan edinilen Marksist-Leninist teori ve bunun yorumlarına ilişkin son tahlilde Batı toplumlarının ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin tecrübelerini yansıtan literatürden yola çıkılarak, tıpkı Kemalizmin izlediği Jakoben yöntem gibi, mevcut sınıfsal veya sosyokültürel yapıdan hareketle toplumu değiştirme-dönüştürme çabası yerine, devleti ele geçirerek yeni ve Batılı bir toplum yaratma hevesi peşinde önemli bir toplumsal (ve de devrimci) enerji heba edilecektir.

Sonuçta sosyalizm salt sol veya devrimci stratejilere darlaştırılamayacak genişlikte bir teorik-pratik çerçeveye sahip iken, hem bunun Marksizmin Leninist (giderek Stalinist) ve cumhuriyetçiliğin pozitivist (Kemalist) bir yorumuna darlaştırılması hem de Türkiye'nin kendi toplumsal birikimi ve yapısının analizine uyarlı bir model geliştirilememesi sonucu, ister istemez İslâmcılık kadar Türkiye toplumunun geniş kesimini oluşturan Sünni toplumla da giderek açılan mesafe, (sol) sosyalizmi marjinalleştirdiği gibi, sosyalizm hakkında toplumsal platformda yaratılan olumsuz imaj, sosyalizmin sağ versiyonlarının dahi gelişmesine elvermemiştir.

Düz anlamıyla sağcılık konformist, uzlaşmacı, muhafazakâr, olağandışı talepleri olmadığı halde umutlar vaat eden, sıradan insanları tedirgin etmeyen, sosyo-kültürel yapılarla çatışma içerisine girmeyen, doğal dünyanın, mevcut toplumsallığın ve gündelik yaşantının bir ifadesi, temsili ve ideolojisi olarak insanların zihinsel ve duygusal dünyalarına sirayet ederken, kendisini toplumsallığın doğal bir formasyonu gibi sunmakta; toplumsal eşitsizlik, sömürü ve haksızlıkları, sanki bunlar da o doğal ve de tanrısal dünyanın bir gereğiymiş gibi savunarak meşrulaştırmaktadır. Oysa sosyalizm en azından bu anlamda devrimcidir ve gündelik hayatı değiştirmek istediği için rahatsız edicidir. İnsanlardan fedakârlık beklerken, tıpkı bir din gibi inanılmak ve yaşanılmak ister; buna mukabil vaat ettiği cennet mevhum bir uzaklıktadır. İnsanların doğal güdülerine aykırı talepleri ve nefislerini terbiye etmek isteğiyle, neredeyse dervişçe bir olgunluk, özveri ve sıkı düzeni gerektirir. Bu ise henüz mülkiyetçilikle paylaşım, kazanç ile emek, hak ile adalet, bireycilik ile özgürlük, yükümlülük ile sorumluluk arasındaki ayrımların farkında olmayan, bunlar üzerinde kafa yormamış insanlar ve bu insanların o hoyrat, sıradan ve konformist dünyaları açısından sosyalizmi itici, huzur bozucu ve tedirgin edici kılar.

Türkiye solu ve sol yelpazenin içerisinde yer alan sosyalizm, bir yandan Kemalizmin biçimsel de olsa antiemperyalist niteliği ve bir burjuva devrimi olarak görece ilericiliği, diğer yandan Cumhuriyet'in kuruluş döneminde ve SSCB'nin resmî stratejisine uyarlı olarak TKP'nin Kema-

lizmle kurduğu ittifak nedeniyle, (Kemalist) Cumhuriyet'e yakın bir duruş içerisinde olmuştur. Öyle ki, çoğu sosyalist olan aydınlar tarafından 1930'lu yıllarda Şevket Süreyya Aydemir öncülüğünde yayımlanan *Kadro* dergisi tarafından, aydın dağarı zayıf olan Kemalizme bir doktrin oluşturma misyonu yüklenilerek, Kemalizm, komünizmle faşizm arasında bir üçüncü yol tezi, bir millî kurtuluş stratejisi olarak doktrinleştirmeye çalışılmıştır; ki, bu doktriner tutum, İslâmcılar kadar milliyetçi ve sosyalist akımları da söylemsel olarak etkileyecektir. Nitekim, 27 Mayıs İhtilali'nden sonra benzer bir misyonu üstlenen Doğan Avcıoğlu önderliğindeki sol/sosyalist aydınlar tarafından yayımlanan *Yön* dergisi çevresince, bu Kadro'cu strateji, Kemalist devrimi derinleştiren devletçi bir sosyalizm tezi olarak sürdürülmeye çalışılmıştır. Kemalizmin bu sol yorumu, bir bakıma devlete egemen olan güçlerle kurulacak bir yakınlaşma yoluyla sosyalizmi iktidara taşımayı hedeflerken, bir üst yapı devrimi olarak eleştirerek derinleştirmeye çalıştığı Kemalizmi taklit etmekten öteye gitmemekteydi. Gerçi Kemalizmin, dolayısıyla CHP'nin 6 temel ilkesi (6 ok) içerisinde, milliyetçilik dışta tutulursa sosyalistlerin karşı çıkabilecekleri önemli itiraz noktaları bulunmamaktadır. Hatta milliyetçilik bile, antiemperyalizm olarak okunduğunda bir itiraz noktası olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla Kemalist, hatta Sovyetçi (Çinci...) ideolojilere bağ-ım-lı bir sosyalist okuma, CHP'nin bu temel ilkelerini, sosyalist bir devrim sürecine yürüyüşte stratejik bir jenerik olarak bile görebilecektir.

CUMHURİYET'İN KRİZİ VE İSLÂMCI VE SOSYALİST TEPKİLER

Osmanlı siyaset anlayışı, seçkin askerî sınıfın yönetici bir eril pozisyon üstlenmesi, tebaa'nın (reaya), yani üretimsel sınıfın ise dişilleştirildiği kadim –Platonik– bir yönetim anlayışına dayanmaktadır. Doğrusu Kemalizm, bu yönetim tekniğinin mektebinde yetişmiş kadroları ve zihniyetiyle, bu yönetim anlayışının parametrelerini değiştirse de (sözgelimi şeriat yerine laisizm, reaya yerine halk, halifelik yerine meclis... gibi), mekaniği üzerinde önemli bir değişiklik yap-a-madı; belki de bu tekniğin kolaylaştırıcı yönlerinden yararlanmak istediği için yapmak istemedi. Elbet bu anlayışın Osmanlı tarihini ve yönetimini dahi aşan derin kökleri ve geçmişi bulunmaktadır: Bizans'tan İslâm dünyasına değin Merkez Kıta'nın* (Ortadoğu) kutsal-tanrısal imparatorluk anlayışları kadar, Türk yönetim geleneğine (örf) dek dayanan derin bir geçmiş.

Öte yandan, daha yakın bir perspektiften baktığımızda, 1905 yılında Rusya'da, 1908'de ise Osmanlı'da yaşanan siyasal kırılmalar, 1789'un etkisiyle ortaya çıkan ve aynı zamanda yapısal krizlerin de belirtisi olan bir tür modernleşme girişimleridir. Birinci Dünya Savaşı, bu süreci nispeten hızlandıracak, ama doğal mecrasından da çıkaracak olan konjonktürel bir etkendir. Rusya'da Bolşevizmin, Türkiye'de ise Kemalizmin iktidarlarının belki de en önemli etkeni ve belirleyicisi bu konjonktürel koşullardır. Kemalizmin antiemperyalistliği kadar, Rusya'daki sosyalizmin iktidarının Marksist teoriye uyarlılığına ilişkin tartışmaların varlığı malum. Yine de Rusya'da sosyalist bir geleneğin ve işçi sınıfının varlığı tartışılmazdır. Ancak aynı şeyleri Osmanlı için söylemek mümkün değil. 1908 sonrasında ve savaş koşulları içerisinde şekillenmeye çalışan sosyalist hareketin özgünlüğü ise sorunludur. Avrupa ve Rusya'dan taşınan teori ve pratik, neşvünema bulacağı bir işçi sı-

(*) Merkez Kıta: *Osmanlı Çağı ve Sonrası* adlı kitapta tanımladığım, Atina-Kudüs-Mekke-Kahire veya Mısır-Anadolu-İran ya da Karadeniz-Akdeniz-Basra Körfezi ve Hazar Denizi arasında kalan, tarihsel ve coğrafi olarak önemli bir merkez oluşturan bölgenin adı.

nıfından ziyade, profesyonel eylemciler ve aydınların sürüklediği dar örgütsel yapılar içerisine sıkışmış durumdadır ve henüz stratejik bir derinlik ve perspektiften yoksundur. Bu koşullar içerisinde Leninist devrim ve bu devrimin dünya üzerinde yarattığı antiemperyalist coşku, sosyalist eğilimleri ister istemez Rusya ekseninde şekillendirecektir. Rusya diyorum, çünkü, başlangıçta yaratılan havanın aksine Sovyet Devrimi, Kemalizm gibi, giderek demokratik ve antiemperyalist niteliklerinden uzaklaşarak otoriterleşecek ve ulusal bir sistem olarak dünya sistemiyle uzlaşma yoluna gidecektir. Bu süreçte Kemalizmle kurulan stratejik ilişkiyle, Kemalizmin bir burjuva devrimi olarak aklanması ve teyidi neticesinde, Türkiye sosyalist hareketleri, büyük ölçüde Kemalist iktidar bloğunun bağlaşığı olması yönünde koşullandırılacaktır. Kemalist cephe, bir iktidar alışkanlığı ve ya-t-kınlığı olarak, giderek askerî ve sivil bürokrasi, burjuvazi ve aşiret liderleri (büyük toprak sahipleri) gibi üst toplumsallığın temsilcileriyle politik işbirliği ile sınıfsal bir ittifak gibi yapılaşır. Zira iktisadi sınıflar henüz belirleyici değildir ve her ne kadar iktidardan düşmüş bir sistemin ideolojik temeli olarak lanetlenmekte ve gerici bir formasyon olarak reddedilmekteyse de İslâm (din), alt toplumsallık üzerindeki en önemli hegemonik güçtür. Alt toplumsallığın temel aidiyet referansı ve geniş halk kitlelerini birleştirici bir kimlik duygusu olan dinsel zemin üzerinde görece olarak modernleştirici bir ideoloji olarak neşet eden İslâmcılık ise, Kemalizmin kamusallığı massettiği bu yapılaşmanın kıyılarında olduğu kadar, toplumsal bir güç olarak önemsemediği esnaf, tüccar ve köylüler gibi sivil toplumsal alanlar üzerindeki geleneksel dinsel hegemonyayı giderek siyasal bir hegemonyaya dönüştürecektir. Tüm bu muhalif ve siyaset oyunundan dışlanmış pozisyonlarına ve statüko üzerindeki rahatsız edici formasyonlarına karşı, İslâmcılık ve sosyalizm, sonuçta iktidar bloğunun birer aktörüdürler; dolayısıyla varlıkları ve davranışları egemen güçler tarafından hesaba katılmakta ve görmezlikten gelin-e-memektedir.

Kemalizmin, giderek Batıcılığa doğru evrilen tutumuna rağmen, ulusalcı bir burjuva devrimi olması nedeniyle görece olarak ilerici bir adım addedilerek Sovyetlerin desteğine mahzar olması ve sosyalistlerin de Kemalizme yakın bir duruşa yönlendirilmesine rağmen; İslâmcılar Batı karşıtı (giderek antiemperyalist) ve ideolojik zihniyet açısından ezilen/sömürülen kesimlerin yanında olması hasebiyle sosyalist gruplarla ittifaka daha ya-t-kındır; ama konjonktürel şartlar, tarafların yakınlaşmaları ve birbirlerini anlamaları açısından hiç de müsait değildir ve uzun bir süre de olmayacaktır.

Sosyalist hareketlerin bu ilk şekillenmesinin sınıfsal bir temelden ziyade siyasal konjonktür tarafından belirlenmesi, bir yandan bu hareketleri kırılganlaştırırken, öte yandan kendi sınıfsal somutluğu içerisinde teşekkül edecek bir sosyalist hareketin etkilerine bağlı olarak ortaya çıkacak bir sosyal demokrasinin oluşumunu da sorunlu hale getirecek; temel anlamda sosyalist hareketlerin hegemonyası altında teşekkül etmesi beklenen sosyal demokrasi, bir devlet partisi olan CHP'nin ideolojik vesayeti altında temsili ve gölge bir oluşum olarak kalacağı gibi, CHP, sosyalist hareketleri de büyük ölçüde kendi hegemonyası altında tutacaktır.

Kemalizm, Abdülhamitçi girişimden sonra, sistemin yapısal krizinin ikinci bir (otokratik) bastırma ve modernleşme yoluyla aşma çabasıdır; ancak bu kez kullanılan yöntem, Panislamizm yerine laisizmdir; çünkü imparatorluk (Müslüman halklar ve hilafet) artık yoktur (tasfiye edilmiştir), Batı'nın hegemonyası ya da Batı sistemine olan bağımlılık daha bir derinleşmiş ve dolayısıyla sistemin ağırlık

merkezi, Batı'dan coğrafik olarak uzaklaşıldığı halde, daha Batı'ya kaymıştır. Bu ağırlık merkezi üzerinde baskı kuran vektörel güçler ise, nicelik açısından olduğu kadar nitelik açısından da önemli bir değişime uğramıştır; ama sistem, beceriksizce de olsa yine merkezde ve ayakları üzerinde durmaya çalışmaktadır. Bir yanda sistemin yeni ufku olduğunu ilan ettiği Batılı güçler (muasır medeniyet) bulunmaktadır ve bu baskı laiklik yoluyla ödünlenmeye, (sol) ulusalcılık ve İslâmcılık yoluyla içsel, Sovyetler yoluyla ise dışsal güçlerle dengelenmeye çalışılmaktadır. Öte yandaki Sovyetlerin gücü ise, Batılı sistemin dışsal, dinî ve milliyetçi bir toplumsallığın ise içsel güçleriyle dengelenirken, zayıf da olsa sosyalist bir muhalefete cevaz verilecek; ya da bu koşullar altında daha etkin bir sosyalist muhalefetin gelişmesi mümkün olmayacaktır. İleriki yıllarda (Cumhuriyet'in kriziyle birlikte) ise bu (sosyalist olmasa bile) sol aktörlüğü, o kurucu mürebbi edasıyla CHP'nin bizzat kendisi üstlenecektir. (Bu rol kimseye tevdi edilemeyecek denli bir önemliliktedir çünkü; ve bu, sonuçta sosyo-politik bir tutum olmaktan ziyade "configuratif" ya da "parametrik" bir temsildir.) CHP'nin bu biçimsel ve "eski rejime" karşı Cumhuriyet'in kuruculuğuna dayan-dırıl-an sol figüranlığının kamusallığı massedici otoriter, cumhuriyetçi ve devletçi tutumu, ister istemez muhalif İslâmcılığı giderek sivil, demokrat, özgürlükçü ve değişimden yana bir (sol) kavramsallığa; CHP'nin aristokratik cumhuriyetçi elitizminin merkeziyetçiliğine karşı çevrenin, üretici güçlerin ve geleneksel İslâmlığın oluşturduğu sosyopolitiğin temsilciliğine doğru zorlayacaktır. Bu durumda toplumsallığın muhalif ya da demokratik güçlerini ister kültürel, ister siyasal, isterse halk İslâmlığı niteliğinde olsun temsil eden İslâmcılık ise bir yandan dinî vesayetin sürdürülmesi (Diyanet İşleri) yoluyla; öbür yandan ise Batı'nın ekonomik, solun (CHP'nin) ideolojik ve devletin militarist güçleriyle dengelenmeye çalışılacaktır.

– Osmanlı'nın girdiği ve yıkılmasıyla sonuçlanan kriz, Kemalizmin ulusalcı geri çekilişinin stabilizasyonu altında geçiştirilmeye çalışılırken, tarihsel ve toplumsal olarak ötekileştirilen İslâmcılar bir süre derin bir suskunluğa gömülecekler, sosyalistler ise başlangıçtaki ikircimlerini Kemalizm ile Sovyetler arasındaki bir politik strateji üretme çabasına yoğunlaştıracaklardır. Oysa Kemalizm, sosyalizmin doğal gelişme zemini olan işçi sınıfını (ve mümkün olduğu ölçüde bütün sınıfları) korporatif bir mantık altında devlete bağımlı bir halde tutmaya çalışırken (sınıfsız imtiyazsız bir millet olma iddiasıyla), bir bakıma muhtemel tüm siyasal eğilimleri de devletin ideolojik vesayeti altına almak istemektedir. Dolayısıyla, kelimenin tam anlamıyla, hâlâ bir işçi sınıfı bulunmamaktadır ve sosyalizm ise Sovyetlerle bağlantılı bir dış kaynaklı ideoloji olma şaibesini üstünde taşımaktadır. Antiemperyalizm söylemi Sovyetçilik şaibesi altında tutarlılığını yitirirken, ulusalcı bir despotizmin baskısı altında toplumla kurulabilecek tek temas noktası (doğal yatkınlığı itibariyle de) Alevi sosyopolitiğinin dar ve netameli muhalifliğidir. Ancak sosyalizm, her ne kadar bu muhalif sosyo-politikte kendisine toplumsal bir temas noktası buldu ise de, bu, daha en başından kendisini müzmin bir muhalifliğe mahkûm edecek olan, üzerinde çok da düşünülmemiş bir alternatifsizliğin mecburiyetine, belki de Kemalizmle Sovyetlerin ortak paydası olan pozitivist (ve laik) bir toplum mühendisliğinin projeksiyonuna ve aceleci öngörüsüne dayanan bir yaklaşımdı.

Ulusalcı stabilizasyonun bir süre faşizmin dümen suyunda sürdürmeye çalıştığı baskıcı cumhuriyetçilik, İkinci Dünya Savaşı akabinde faşizmin yenilgiye uğramasıyla, Sovyetlerle demokrasi arasındaki

tercihini yine demokrasi yönünde kullan(mak zorunda kal)ırken ya da dünya sistemine ancak bu koşulla eklemlenebilirken; bu durum, ister istemez, çiçeği burnundaki Kemalist ulusalcılığı (CHP devletçiliği ya da 1. Cumhuriyet) sistemsel ve ideolojik bir krize sürükleyecek; ya da Kemalizmin bastıramadığı o temel kriz ve 1. Cumhuriyet sonrası Kemalizmin kurucu baskıcılığının sultası altında durdurulan ideolojik arayışlar, özellikle 1960'lı yıllardan sonra, bir açıdan toplumsal güçlerin ve eğilimlerin nispeten özgür ve bir doğa ve çatışma durumunu andırır haliyle, dolayısıyla Osmanlı sonrası toplumsallığının gerçek bir kuruluşu dönemi olarak açığa çıkacaktır. Uzunca bir dönemdir soluğunu tutmakta olan Sünni sosyopolitiğin o içe kapanma (kabz) dönemi ve ulusalcılığa tanıdığı o zımni miat dolmak üzeredir ve artık diriliş (bast) söylemleri dillendirilmeye başlanmıştır. Diğer yandan ise, gerek dar ölçekte de olsa bir işçi sınıfının teşekkülü ve Alevi sosyopolitiği ile kurulan yakınlık, gerekse Sovyetik hegemonyanın da etkisiyle oluşan sosyalist bir muhalefet, dünya konjonktürünün de değişmesiyle, yeni stratejik arayışlara girişecektir.

İslâmcılarla sosyalistler arasında, Sovyet ve Türkiye devrimlerinin antiemperyalist niteliklerini öne almaları halinde oluşturulması muhtemel olan bir ittifaka, anakronik bir biçimde, 1970'li yıllarda yakınlaşılmıştır (MSP-CHP koalisyonu gibi). Kemalizmin ideolojik ve politik hegemonyasının nispeten zayıfladığı, ABD ve yerli işbirlikçilerinin toplumu bir kaosa sürüklemeye çalıştıkları, İslâmcılık ve sol/sosyalizmin yükselme trendinde oldukları bu dönemde ise, gerek konjonktürel baskılar (Soğuk Savaş şartları gibi), gerekse arkada bırakılan tarih ve bu tarihsellik içerisinde birbirlerinden uzaklaşan sosyo-politik yapılardaki uyuşmazlıklar, bu ilişkiyi kalıcılaştırmadığı gibi; taraflar, kendi oluşumlarının perspektifinden hareketle farklı bir dil ve yöntem kullansa da, giderek somut anlamda neredeyse aynı toplumsal yapılar üzerinde siyasal hegemonya mücadelesi verdikleri bir karşıtlığa düşeceklerdir. İslâmcıların daha Batı'ya, sosyalistlerin ise daha doğuya yaklaştıkları bu süreç, paradoksal olarak onları birbirlerinden uzaklaştıracak; ve yine, paradoksal olarak Batıcı seçkinlerin sol, muhafazakâr Müslümanların ise sağ bir tanımlamada ayrışmaları, giderek sınıfsal (!) nitelikli (sosyo-politik) bir yapılaşma olarak belirginleşecektir.

İslâmcılar, gerek ideolojik formasyonları, gerek Cumhuriyet'in siyasal arenasına görece olarak geç katılmaları (ve genel olarak geç kalmışlıkları), gerekse sosyo-kültürel yapıları nedeniyle, büyük ölçüde Soğuk Savaş koşullarınca belirlenen ve bu dönemin dili ve ilişkileri etrafında yapılaşan sağ-sol dilemması, çatışması ve terörden, dolayısıyla bu dönemin tarafları neredeyse bir kör dövüşü etrafında tüketen etkilerinden mümkün olduğunca uzakta kalacaklardır. Bu ise onları, maddi ve manevi potansiyellerinin muhafazasını sağlamaları kadar, söylemsel bir dil kirliliğine ve daha da önemlisi ideolojik bir yorgunluğa düşmekten kurtardığı için; Soğuk Savaş'ın sona erdiği, dolayısıyla tarafların ideolojik motivasyonlarını etrafında kurguladıkları eksen çökünce, siyasal dil ve mücadele, bu kez İslâmcıların aktörleşeceği bir dilemma ekseninde yeniden yapılaşacaktır: Laisizm ve İslâm. Bir ölçüde Cumhuriyet öncesi tarih(sel toplumsallık) ve bu tarihin doğal uzantısı olan sosyo-politikle, Cumhuriyet sonrası arzu ve oluşumların karşılaştıkları bu dilemma, Soğuk Savaş dönemi etkisiyle şekillenen çatışma eksenine nazaran, Türkiye toplumu açısından daha rasyonel ve doğal yapılara dayanmakta; ideolojik söylemlerin aldatıcı ve günübirlik dilinin nahifliği karşısında, daha köklü ve derin bir toplumsal çatışma ve mutabakatlara işaret etmektedir. Elbet bu çatışma ekseninde karşıtlaşan kimi paradoksal ve anakronik

unsurlar –sözgelimi sosyalistlerin egemen burjuvazi ve bürokrasiyle, liberaller ve giderek Avrupa Birliği yandaşlarının ise İslâmcılarla birlikte saf tutmaları gibi– bu yapılaşmaların temel anlamda sınıfsal ya da rasyonel niteliklerini kuşkulu kılmaktaysa da, sosyo-politik yapılarla ideolojik angajmanlar arasındaki bu çelişkiler, Türkiye tarihinden tevarüs edilen birçok anlamlılığa sahip olup; belki de asıl çelişki, Türkiye siyasetinin bu kendine özgü niteliğindeki özgünlüğü yeterince doğru olarak analiz edemeyip, bu çelişkili katmanların eklemlendiği tarihsel yapılaşmaların giriftliğinin kısa sürede çözülmesi ve Türkiye siyasetinin Batılı (ya da Marksist) anlamda sosyo-politik/sınıfsal oluşumlara uyumlulaşmasını beklemektir.

* * *

Türkiye'de ortaya çıkan sosyo-politik hareketler, belki de siyasal genetiğin doğası icabı, uzun soluklu ve emek-yoğun bir mücadele ile toplumsallığın kazanımını sağlamaktan çok, asgari bir kuramsal ve örgütsel hazırlık döneminden sonra, iktidarla sağlanabilecek bir kısa devre yoluyla sonuca gitmeye çalıştığından, tüm sosyo-politik hareketlerin daima bir gözü yukarıda olmakta ve siyasal modeller, daima yönetici seçkinlerle bir irtibat noktasından hareketle veya böylesi bir irtibat noktası kurularak oluşturulmakta; hatta doğrudan bu yönetici seçkinler sınıfının bir hizbi tarafından yönlendirilmekte, kurulmakta ya da kurulmasına özen gösterilmektedir. Böylece sosyo-politik hareketler daha en başından sisteme angaje olmakta, gerçek ve özgün bir muhalefetin oluşumu daha en baştan imkânsızlaşmaktadır. Bu bakış açısı veya genetik siyasal güdü, emeğe dayanan çabaların küçümsendiği ve siyasal mücadele ve yatkınlığın iktidara ulaşan kral yollarının keşfine kanalize edildiği, siyaseti bir hükümranlık yolu olarak algılayan ve kavrayan bir anlayışı açığa çıkarmaktadır. Bu ise devleti kutsamaya dayanan bir gelenek kadar, belki de aynı törel zihniyetten beslenen devletin toplumsallık üzerindeki hegemonik gücüyle de alakalı bir yaklaşımdır. Halkın yönetime katılımı ise daha çok negatif bir biçimde, yani değillemeler, eleştiriler veya yadsıma yoluyla olup; Osmanlı siyasî pratiğinin siyaseti dar ve seçkin bir askerî sınıfa hasreden tutumunun da, bu anlayışın pekişmesi ve geleneksellesmesi üzerindeki etkileri açıktır.

1970'li yıllarda etkinleşecek olan sendikal örgütlenmeler ve öğrenci hareketleri bile, farklı bir gelenek üzerinde inşa olunsalar da, bu tip bir zihniyetten kendilerini kurtarabilmiş değildir. Yine sol temelli PKK hareketi ve İslâmcı simetriği olan Hizbullah da, bu minvalde oluşturulan bir birikimi, bölgesel ve ırk temelli bir silahlı mücadelenin kısa devresi üzerinden iktidara ulaşmanın bir stratejisi haline getiren ve de kısa yoldan harcayan örnekleridir. Tarikatların (kuruluş ve işleyiş mantığı ile hegemonik işlevleri bir yana koyulursa) sivil toplum içerisindeki geleneksel faaliyetleri ile Nurculuğun (giderek bu hegemonik işleve yatkınlaşan eğilimi gözden ırak tutulmak kaydıyla) toplumsallık üzerindeki maddi ve manevi cihadı, emek yoğun bir sabır ve direnişin ender örnekleri olarak zikredilebilir. Gerçi, İslâmcı ya da sosyalist devrimci sosyo-politik hareketlerin emek dolayımını atlayan iktidara matuf, amaçlı ve koşullu, emek bileşenini küçümseyen eril tutumlarının saldırgan-militer üslubuna karşı, Nurculuk ya da klasik tarikatların iktidara bîgâne, salt toplumsallık üzerindeki emeğe dayalı faaliyetlerinin iğdişleştirilmiş cinsiyetsizliği de manipülasyonlara açık bir toplumsal sermaye olarak her türlü kullanıma müsait bir amorfluktadır. Bu iğdiş edilmiş tutum, daha başından kendisini iktidarın tanrısal gölgesi önünde tebaalaştıran bir kardeşlik toplumunun yatay bir genişlemeye uyarlı fütuhat doktrininde, emeğin salt bir sembolik sermaye olarak biriktiril-

diği bir iktidar korkusunun disipliniyle, tabir caizse kapitalist olmaktan ürken ya da böylesi bir iddianın yaratacağı çatışmacı mantığı sözümona bir tevazuunun ileri sürümüyle yadsıyan bir nicel birikim tarzı olarak tebarüz eder: öyle ki bu birikimin neredeyse kendisinden başka bir amacı bulunmamaktadır. Salt yaratacağı nicel birikimin basıncıyla sığınılan o sahte tevazuunun örtbas edildiği bu ikircimli tutum, bu yönüyle binlerce yıldır iktidar karşısında imbiklenmiş olan bir geleneksel kodun çağdaş tekniklerle yeniden üretilmesidir. Nurculuğun Kemalist tiranlık karşısındaki bu kırılma biçimi, bir açıdan ise iktidarla çatışmaktan kaçınmanın bir tür bilgeliğiyle kendisine kof bir gelecek üretmenin stratejisine de öngörülüdür. İktidar ile tebaa arasındaki bu mekanik ilişkinin ezberi, gerçekte birbirini besleyen bir mazo-sadistik ilişkiyi de mündemiçtir. Sonuçta iktidarla kurulan bir tür denklemin içerisinde yer almaları nedeniyle bu tür oluşumlar, tam olarak "sivil" toplumsal hareketler bağlamında da mütalaa edilemez.

Kendilerine doğrudan siyasal bir misyon atfeden İslâmcılık ve sosyalizm gibi hareketler açısından ise, bir yandan kuramsal ve emeğe dayanan faaliyetlerin küçümsenmesi, diğer yandan ise örgütlenme ve mücadele yöntem ve örneklemelerinin olsun, genetiğinin olsun daha çok militarist (özelde Kemalist) modellere dayanması nedeniyle, yerli ve sivil gelenekler üzerinde oluşturulabilecek sözgelimi Meksika Zapatistalarının örgütlenme tarzı ve yöntemi, sivil itaatsizliğe dayanan direniş modelleri (Gandicilik gibi) ya da Güney Amerika'daki Kurtuluş Teolojisi gibi dinsel ve yerel geleneklere dayanılarak oluşturulan sosyalist hareketler, kimi dar örnekleri bir yana koyarsak, ülkemizde pek de revaç bulmayan davranış modelleridir. İslâmcı ve sosyalist hareketler, belki bağımsızlıkçı bir kurtuluş savaşımı [antiemperyalist bir varoluş kavgası (!)] boyunca teşekkül ettiklerinden ve temel güdüleri "askeri" bir mantık tarafından şekillendirildiğinden, belki de siyasal genetiğin ve yatkınlığın bir iktidar ve güç kazanımı stratejisi olarak tevarüsü ve anlaşılmasından ötürü, Batı'yı cevaplama ve kalkınmacılığı sorunsallaştırarak, olaylara bakışlarını daha çok bu perspektif üzerinde yoğunlaştırmışlar, bunun dışındaki uygarlaşma kavramsallıklarını bile fazlaca dikkate almamışlardır.

İmparatorluğun yıkılması aşamasında, İslâmcılık ve sosyalizm daha çok bir siyasî kurtuluş modeli veya dünya sistemine – Doğu'ya ya da Batı'ya – bir eklemlenme biçimi ve arayışı içinde idiler. (Davranışları travmatik, konjonktürel ve hegemonik bir basınç altında şekillenmekteydi). Toplumsallığa yaklaşım açıları ve perspektifleri ise, birbirlerinin neredeyse tersineydi: Sosyalizmin Batıcı perspektifine karşı, İslâmcılığın perspektifi doğucu idi. Sosyalizmin sınıf, emek ve sömürü karşıtlığı eksenli yaklaşımına karşı, İslâmcılık dinsel, kültürel ve Batı karşıtlığı eksenli bir yaklaşımla hareket etmekteydi. Sosyalizmin, kamuoyunda mülkiyet, devlet ve din karşıtçılığında özetlenebilecek olan algısının ürkütücülüğüne karşı İslâmcılığın bütün bunlara karşı eleştirel bir yaklaşımı olsa da, köktenci bir karşıtlık içerisinde olmaması, İslâmcılığı toplumsallık açısından daha kabul edilebilir kılmaktaydı. Kapitalizmin emeği rafineleştiren, mülkiyet ve emekle üretim arasındaki mütekabiliyet bağını koparan aşaması karşısında sosyalizmin mülkiyet karşıtçılığı nahifleşirken, İslâmcılığın Şeriatçılığı da, entegrist bir özlem olarak problematik ve çağdaş koşullar açısından eş ölçüde nahifti. İslâmcılık, daha ziyade Batılılaşmaya bir tepki ve tarihe bağlılık duyarlılıklarına tâbi olduğundan, sosyalizm kadar dört başı mamur bir ideolojiye ve programa sahip değildi. Her iki hareketin de nesnel ve bilinçli toplumsal tabanları olmayıp, geleceğin toplumunun inşasına

ya da mevcut toplumsallığın savunusuna ilişkin öngörü ya da tahayyülleri ideolojikti. İslâmcılığın ideolojik argümanları bir ölçüde de olsa gerici kimi öğelere ve toplumsal unsurlara dayansa da, genel anlamda her iki yaklaşımın da, geleceğin toplumsallığının ideolojik bir tahayyülü olarak ilerici eğilim ve talepleri bulunmaktaydı. Bu ideolojik tahayyüllere dayanan hareketler, toplumsallıkla girdikleri etkileşim süreci içerisinde kendilerini revize edecek, toplumsallık içerisinde yurtlanacakları daha somut, işlevsel ve kabul edilebilir bir hareket dili ve stratejisi geliştireceklerdir. (İslâmcılığın yardım kuruluşları, sosyalizmin kültürel kurumlaşmalarda yurtlanmaları gibi).

Nitekim, İkinci Dünya Savaşı ertesinde ve "Soğuk Savaş" döneminde, gerek sanayileşme ve gerekse şehirlere göç sonucu yaşanan nüfus hareketleriyle birlikte, benzer saikler etkisini sürdürse de, artık en önemli sorunlar sınıfsallık, kentlilik, aidiyet, sosyopolitiğin derin hareketliliğinin ifadesi ve güç kazanımı ekseninde yoğunlaşacaktır. Sosyalistler, bir yönden ilerici ve antiemperyalist bir söylemle ve bu söylemin bir bakıma doğal muhatabı olan üniversiteliler ve beyaz yakalılar arasında etkinleşirken, diğer yönden ise işçi sınıfının organizasyonu olarak gördükleri sendikalar çevresinde örgütlenmekte; öte yandan ise kentlileşen Alevi sosyopolitiği ile olan organik yakınlıklarını da korumaya çalışmaktaydılar. Oysa üniversiteliler, devrimci bir sosyo-politik örgütlenme ve mücadele için kaypak bir sosyolojik zemindir. Sendikal bir örgütlenme içerisinde olan işçi sınıfı ise, özellikle de bu süreç içerisinde ve bu süreç sayesinde sağlayacakları, Türkiye ortalamasının çok üzerinde olan maddi kazanımları ve sosyal statüleriyle, giderek burjuva sınıfına eklemlenerek sınıfsal ve ideolojik potansiyellerini yitirecektir. Alevilik ise, özgün evrenselleşmeci ufku ve kültürü ile bağlarını yitirmiş, sekter ve gizlilikçi bir yeraltı tutumuna çekilmişliği bir yana, sosyalistler tarafından üzerlerine aşılanmaya çalışılan Marksizmle olan kan uyuşmazlığı ve bu uğurda yitirilen zaman ve enerji nedeniyle, İslâmcılığın kendi doğal formasyonu içerisindeki gelişmesi karşısında sosyopolitiğinin inşası açısından geç kalacak ve artçıl bir pozisyona düşecektir.

İslâmcılar ise, Kemalist sistemle karşılıklı olarak girmiş oldukları boykotaj nedeniyle daha çok sivil ve geleneksel oluşumlar içerisinde etkinleşebilmekteydiler. Kemalizmin Müslümanlığı gerici ve ilerlemeye engel bir formasyon olarak görerek kamusallıktan tardı, pozitivist Kemalistler tarafından görülemese de Weber ve benzeri sosyologların çok isabetli tespitleriyle de belirlendiği gibi, Müslümanlar açısından kültürel ve ticari bir sermaye oluşturulması ve sivil toplumsal alanda güç kazanımı açısından önemli bir fırsat ve karşı ivme oluşturacaktır. Tutumluluk, geleneksellik, inançlılık, cemaatçilik gibi Kemalist pozitivizm tarafından olumsuz olarak görülen nitelikler yanında, Müslümanlığa karşı gösterilen dışlayıcı ve aşağılayıcı tutumun oluşturduğu hınç ve agresif tepki, kültürel ve ticari sermaye birikiminin asli öğeleri olarak İslâmcılığın sosyo-politik tabanı için "sivil" bir sıçrama zemini ve etkeni olmuştur. İslâmcılar gerek Nakşibendilik, Mevlevilik, Kadirilik gibi klasik tarikatlar; gerekse Nurculuk, Süleymancılık, Işıkçılık gibi tarikat benzeri yeni cemaatçi oluşumlar, camiler, dernekler ve vakıflar çevresinde, dolayısıyla da büyük ölçüde geleneksel toplumsal yapılara uyumlu, ama modernleşen bir dayanışma ve yardımlaşma mantığı içerisinde, bir yandan Sünni sosyopolitiği modernleştirmeye ve kentlileştirmeye çalışırken, diğer yandan Sünni sosyo-politik üzerinde siyasal bir inisiyatif oluşturmanın ve bu sosyopolitiğin Kemalizm tarafından önü kesilmiş olan güç kazanımı ve iktidara ulaşma stratejisinin temsiliyet ve sözcülüğünü kazanabilmenin mücadele-

sini vermekteydiler. Zira bu temsilcilik, bu kitlelerle organik bağları olmayan, arızi bir bağla sadece bu kitlelerin gücünü bir iktidar parametresi olarak araçsallaştıran liberal-sağcı partiler tarafından sürdürülmekteydi.

– Sosyalizm ve İslâmcılık, Kemalizmin otoriteryen Osmanlı siyaset geleneğini tevarüs eden pozisyonuna karşı, Türkiye toplumunu değiştirmeyi ve dönüştürmeyi amaçlayan devrimci ve muhalif projeler olarak her ne kadar bu anlayışa itiraz etmekte ve daha demokrat, toplumcu, paylaşımcı, dayanışmacı, toplumu tabandan dönüştürmeyi hedefleyen birer anlayışı dillendirseler ve söylemlerinin merkezine bunu yerleştirseler de, uygulayıma girdiklerinde, önermiş oldukları diyalektik ya da diyalojik yöntem, iktidar ve güç kazanma isteğinin geleneksel mekanik modeli karşısında kırılganlaşmakta ve iktidara ulaşma ve yönetme tekniğine ilişkin geleneksel modelin dişil ve eril parametrelere dayanan otokrat mekaniği, tüm örgütlenme ve mücadele sürecini ele geçirmektedir. Sonuçta ideolojik modellemelerde bunu haklı çıkaran biçimsel de olsa bir yön yok değildir: İslâmcılık için hilafet ya da imamet, sosyalizm içinse devrimci liderlik ya da önderlik gibi. Elbet bunda, sosyo-politik bir mücadelenin halk üzerinden yürütülmesinin kırılganlığı kadar, halkı iktidar mücadelesinde araçsallaştıran fırsatçı bir bakış açısının da etkileri bulunmaktadır. Bu anlayış boyunca kadınlar, işçiler/müritler (yandaş kardeşler veya uyruklar topluluğu) ve etnisiteler bir hegemonya, egemenlik ve yönetme arzusunun ve yönteminin parametreleri ve nesneleri olarak algılanacak veya bu hale getirileceklerdir. İşte iktidarsal içgüdüleri canlandıran bu kırılma noktasından sonra, örgütlenme mantığı dikey bir yönetme stratejisine dönüşecek ve devrimci yöntem, kendisini iktidara çıkaracak olan o kral yoluna ulaşmanın bir stratejisi haline gelecektir. Bu yol ise sosyalizm için, sözümona sol bir müşterekliktcn hareketle, CHP aracılığı ile devletle kurulan ve devletin ele geçirilmesini hedefleyen simbiyotik bir ilişki iken; aynı ilişki İslâmcılık içinse, sosyokültürel bir ilişkisellikten hareketle sağcı partilerle kurulan ve yine bu yoldan devlete ulaşmayı hedefleyen bir ilişkidir. Elbet doğaları gereği sosyalist hareketler örgütlerinin sivil ve yatay uzanımlarını işçi sınıfının sivil bir örgütü olarak daha çok sendikalar ve sendikal hareketler üzerinde yoğunlaştırırken ve somutlaştırırken, aynı somutluğun İslâmcı kanattaki simetriği esnaf ve tüccarlar olacaktır. Sendikalist hareketlerin güçlü olduğu '70'li yıllar, bu yolla solun iktidarı zorlamasına ve hatta neredeyse iktidarı avucundan kaçırmasına karşı; '80'li yıllardan itibaren ise, gerek sendikaların, gerekse genel olarak sosyalizmin dünya ölçeğinde gücünü yitirmesine ve Özal'la birlikte başlayan serbest ticaretin etkinleşerek dünya sistemine açılma sürecine de paralel olarak, bu kez İslâmcılığın yakın ve yatay ilişkiler içerisinde olduğu sivil toplumsal oluşumlar (esnaf ve tüccarlar) güç kazanarak İslâmcılığı iktidara yakınlaştıracaktır.

Şehirleşmenin bizatihi olarak toplumsal değişim ve dönüşümün muharriki olduğu 1950'den sonraki yıllar, köylülere, büyük şehirlerin kıyılarında, proleterleşmeden özgürleşecekleri bir fırsat sunacaktır. Kırsal yapıları şehirlere taşıyan, taşıyıcı kurumsal ara yapılar daha çok cemaatler ve hemşerilik ilişkilerine dayanmaktadır. Sendika, dernek, cemaat, vakıf, tarikat ve benzeri kurumlarla birlikte tüm bu ara yapılar, dayanışma ve aidiyet ihtiyacını karşılayan, bir yönleriyle modern ve şehirli, bir başka yönden ise geleneksel kurumlardır. Dolayısıyla ister sosyalist eşitlikçilik, isterse İslâmi adaletçilik anlayışları olsun, bu taşıyıcı kurumsal yapıların sağladığı hiyerarşik aidiyet duygusundan daha somut, elverişli ve anlaşılabilir değildir.

Püriten bir ahlâk anlayışı, her iki kesim

için de önemli bir ilke olsa da, çok dayanıklı kurumsal ve geleneksel temellere sahip değildir. Diğer yandan, yüzyıllardır sürdürülen otoriter yönetim anlayışları, samimi ve bireysel bir ahlâk anlayışı ve geleneğinin oluşmamasının olduğu kadar, ahlâki dejenerasyonların da en önemli etkenidir. Zira baskıcı bir otoriter sistem tarafından oluşturulan tekdüze ve standart bir toplumsallık ile bu toplumsallığın yarattığı birörnek davranış kalıpları, bir ahlâki norm olarak tezahür etse de, bu baskı ortadan kalktığında, bireysel açıdan tahkim edilmemiş toplumsallığın ahlâki zafiyeti yanında, kırılganlığı da ortaya çıkacaktır. Ne var ki, her türlü ideolojik eğilimin insan kaynağı da bu toplumdur ve insanlar, ideolojik eğitim ve temrinlerden önce, mevcut toplumsal kalıplar tarafından biçimlendirilmektedir. Üstelik bu otoriteryen anlayışlar toplum tarafından da içselleştirilmiştir ve özellikle siyasal kurumlaşmalar tarafından kolaycı bir yönetim tekniği olarak tercih edilmektedir. Nitekim Kemalizm de, Osmanlı'dan miras aldığı ve jakoben cumhuriyetçi anlayışına da uygun olan bu otoriter yönetim tarzını sürdürmüştür. Ancak, reddettiği İslâmi ahlâkın yerine daha uygun bir model ikame edemediği için, toplumu ahlâki bir zafiyete uğratması nedeniyle, İslâmcılar gibi muhalifleri tarafından özellikle bu açıdan eleştirilmiştir. Ancak, bu temel otoriter (ahlâki) anlayışın baskın niteliği ve toplumsallığın (dolayısıyla da bireylerin) bu baskın somutluk karşısındaki dayanıksızlığı nedeniyle, muhalif sosyo-politik oluşumların püriten, özgürlükçü, paylaşımcı ve eşitlikçi ahlâk anlayışlarından ziyade, temel sosyo-politik ve psişik içgüdü olan iktidar ve güç arayışlarının araçsal ve işlevsel yönleri ağır basacak ve tercihe şayan olacaktır. Daha çok dayanışmacı ve aidiyetçi ihtiyaçlara mebni olan taşıyıcı kurumlar ise, hemşerilik ve aile yapılarının hiyerarşik modeliyle teşekkül ettiğinden, bundan hareketle oluşan siyasal kurumlaşmalar da, geleneksel otoriteryen kutsallık anlayışıyla da beslendiğinden, demokratik kurumlaşmalar kadar özgürlükçü bir ahlâk anlayışına karşı da dirençli ve hoşnutsuzdur.

Siyasal ve kurumsal örgütlenmeler ve halkın zihniyetine ve yaşantısına nüfuz açısından İslâmcılığın (elbetteki İslâm dünyasında), hem geleneksel cemaatlere dayanması hem de dinî bir duyarlılığa seslenmesi nedeniyle önemli bir avantajı bulunmaktadır. Çünkü insanlara ortak bir dil, kültür ve tarih çerçevesinde hitap etmekte; öte yandan, bağlılarına hemen uygulayabilecekleri bir yaşama biçimi ve dünya görüşü sunmaktadır. Dinî bir inanca bağlılığın sağladığı yakınlık ve bu inanç çevresinde oluşturulan bir mücadele ve dayanışma azmi, paradoksal da olsa, sınıfsal ve sömürü karşıtı bir mücadele ve dayanışmanın sağladığı (icbar edilmiş) bir yakınlıktan daha sıcak, dayanıklı ve süreklidir. (Marksist) sosyalizm, proletaryanın sınıf bilinci olarak somut bir sosyo-politiğe dayandığından ve dünyaya büyük ölçüde emek perspektifinden baktığından, daha güçlü bir örgütsel altyapısı vardır; ama, sonuçta bu, işçi sınıfının ikna edilme ve bilinçli (kendisi için) bir sınıf haline getirilebilme güçlüğünü ortadan kaldıran bir avantaj değildir. İslâmcılığın perspektifi ise Allah'a olan imana dayalı bir tahayyülün dünyaya yansıtılması ve insanlara, ahiretle bütünleşik bir yaşama anlamı (kardeşlik toplumu) ve pratiğinin (ahlâk) sunulmasına dayalıdır; kuşkusuz bu tahayyül, sosyalist teorinin ideallerine de bîgâne değildir ve insanlara, kendine özgü bir tarih-toplum bilinci sunmaktan da uzak kalmamaktadır.

Emeğe (proleter bilince) dayalı bir ontoloji daha nesnel olsa da dönemsel ve mevziidir (emekçi-sömürücü ilişkilerine bağımlıdır) ve "insan"dan ziyade sınıfsallığa ilişkindir; oysa, Allah'a olan imana dayanan bir ontoloji, insanın da içerisinde yer aldığı kozmik bir sürekliliğe hitap

ettiğinden, daha geniş bir referanslar kümesine ve tahayyül dünyasına atıfta bulunur; dolayısıyla daha kapsayıcı, kavrayıcı ve etkileyicidir. Allah'a olan iman ve sadakatin sağladığı kardeşlik ve bağlılık duygularına karşı sosyalizm, sadece üretimsel bir dizge tarafından hizalanmış olan kişilerin dayanışma mecburiyetlerini ortaya koyar; ancak, düzleştirilmiş ve üretimsel-tüketimsel açılardan bir standarda bağlanmış olan bir toplumsallıkta bireyler de bu döngünün birer parametreleri olacaktır. İnsanın kendisini gerçekleştirme biçimi son tahlilde toplumsallaşmış bir emeğe dayalıdır; bu ise bireysel özgürlüğü netameli bir hale getirerek sorunsallaştırmaktadır. Oysa her ne kadar bu dünyaya ve İslâmi bir toplumsallığın gerçekleştirilmesine ilişkin idealleri ve vecibeleri de olsa, "ütopya"sını ahirete teksif etmiş olan İslâm için, dünyaya ilişkin vaatler arızi, dünyevi kazanımlar ise geçicidir. Bu ise, ahiretle dünya arasında öngörülen o dengeyi kırılganlaştırarak, ahirete ve dünyaya dönük davranışları mesafelendirir ve kategorikleştirir. İslâmcılık ise, halk nezdinde bu biçimde bir protokole bağlanmış olan İslâmlığı seferber etmeye ve bundan bir cihad doktrini kurmaya çalışır. Geleneksel anlayışlar açısından bu tür bir yaklaşım, anlaşılmazlığı yanında oldukça rahatsız edicidir; zira bu, Allah'ın, dahası devletin işine karışmaktır. İslâmcılar açısından toplumsallaştırılmaya çalışılan idealler, cenneti yeryüzünde kurmaktan ziyade, retrospektif bir bakışla idealleştirilen Asr-ı Saadet'i yeniden inşa çabasıdır. Bu bir görevlendirilme ve çağrılmadır; bir iman toplumunun doktrinleştirilmesi, peygamberce bir cehdi ufka taşır ve bir yönüyle ütopikleştirir. İslâmcılık açısından, bir Müslüman'ın Allah karşısındaki liyakatini belirleyen de, bu (dünyevi ve uhrevi) ütopyaya ulaşmak için gösterilecek olan, sonsuz ve karşılık gözetmeyen –dervişçe– özveridir. Belki tüm toplumsal aktivistlerin ruhunu kanatlandıran da ayını peygamberce tutumdur.

Sosyalizm ise (münhasıran günümüz için), kendisini kurgulamaya çalıştığı tümsınıfsal kavramsallaştırmadan öte, her şeyden önce emperyalizme-kapitalizme-insan emeğinin sömürülmesine karşı bir mücadelenin ve toplumsallığı değiştirme isteğinin devrimci heyecanını, eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumsallığın umudunu sunar. Ama işte bu noktada, sosyalizme geçişin kendiliğinden bir sınıfsal dönüşüm yoluyla değil de, sınıfsal bir savaşıma-mücadeleye bağlandığı her koşulda, bir umuda bağlanmanın ve bir ideal peşinde mücadele etmenin inancı, sosyalist mücadeleyi de bir din gibi yapılaştırır ve ancak bir dini mümkün kılan koşullar boyunca bir sosyalist mücadele de var ve mümkün olur.

Öte yandan, bir Müslüman, İslâm'a ya da bir cemaate adımını attığı andan itibaren kendisini, kendisine bir aidiyet sunan, dünyevi bir anlam ve amaç kazandıran ve bir kardeşlik atmosferi bahşeden; bunların ötesinde ise uhrevi bir kurtuluş vadeden bir çevrenin somut farklılığı ve sıcaklığı içerisinde bulmaktadır. Bir tahayyül ve kardeşlik dünyası şimdi'de kurulmuştur ve beklemeye gerek yoktur.İş çevrelerinden partilere, vakıflardan camilere, üniversitelerden yayın organlarına, aileden cemaatlere uzanan bir dünyanın elaltındalığı kendisini beklemektedir. Oysa sosyalizm her şeyden önce bir devrim öngörmekte ve ütopyasını bu devrimin sonrasına ertelemektedir. Üstelik bu devrim sanayileşmiş bir toplum ve buna bağlı olarak da nesnel-bilinçli (kendisi için bir sınıf bilinci) bir işçi sınıfının (ya da tarımsal üreticiliğin) oluşumunu öngörmektedir; oysa, Türkiye'de henüz bu yetkinlikte bir işçi sınıfı olmadığı gibi, bizzat bu sınıf, elde ettiği kazanımlar nedeniyle devrimci oluşumlar için de bir direnç teşkil etmektedir. Yani artık zincirlerinden başka da kaybedecek şeyleri vardır. Her ne kadar bazı kurumsal yapılaş-

malar sağlansa da, ütopya ile şimdi arasında devrimci bir bekleyişin açtığı uçurum kapatılamamakta, o mevhum cennet şimdi'de kurulamamaktadır. (Oysa bir Müslüman için o cennet zaten kıyamet sonrasında olduğu için, beklentiler o denli nesnel ve yakın olmasa da, ölüm ötesine ilişkin umudun ve inancın sağladığı gerilim, hayatı sürekli olarak ayakta ve uyanık tutmaktadır.) Sosyalizm için verilecek bir savaşım içinse sürekli bir sabır, sebat, sadakat ve mücadeleye, dolayısıyla oldukça fedakâr ve idealist yüreklere, izan sahibi akıllara ihtiyaç bulunmaktadır. Maddeci bir determinizmle idealist bir ahlâkı uzlaştırmanın yarattığı sorunları göz ardı etsek bile, bu tip bir devrimci kitleyi bulabilmek için ya toplumdaki tüm devrimci potansiyele el koymanız ya da olağanüstü şartların size doğrudan bir devrim şansını vermesini beklemeniz gerekecektir. Oysa toplumların, özellikle muhafazakâr niteliği ağır basan Türkiye toplumunun devrimci enerji sığası oldukça kısıtlıdır ve toplumsal ekonomi, devrimci söylemlere fazlaca itibar etmemekte ve yatırım yapmamaktadır. İslâm dünyasında ise, İslâmcılık da doğrudan sosyalizmin maddi ve manevi hegemonyasının muhatabı olan mahrum ve madun kitleleri hedef aldığından, beri yandan özgürlük, adalet, dayanışma, ahlâkilik ve rasyonalite gibi sosyalizmin kültürel sermayesi İslâmcılık tarafından da paylaşıldığı, savunulduğu ve bu devrimci ve idealist potansiyel bölüşüldüğünden, sosyalizmin söylemsel ve eylemsel alanı büyük ölçüde İslâmcılık tarafından massedilmiş; öte yandan, bu dünyada belirgin bir işçi sınıfının, yani sosyalizmin nesnel bir toplumsal tabanının bulunmaması nedeniyle, (sol) sosyalizm, İslâm dünyasında, daha çok, tam da sosyalist ideolojiye aykırı bir tutumla doğrudan devlet üzerinden toplumu ele geçirmeyi hedefleyen darbeci modellere (Nasırcılık, Baasçılık gibi) yönelmiştir. Faşizm veya Nazizm gibi sağ sosyalist oluşumlar ise, İslâm dünyasının bu tip eğilimlerin oluşumu için gereken ırksal bir saflaştırma mantığı, kültürü ve sosyolojisine sahip olmaması, bu oluşumlara zemin teşkil edecek denli kapitalist bir gelişme seviyesine ulaşmaması, bu dünyanın emperyalizmin baskısı ve açık bir sömürü alanı olması nedeniyle bu tip eğilimlerin antiemperyalist nitelikteki sol sosyalizme yönelmesi, İslâmcılığın kültürel ve ideolojik olarak sol sosyalizm kadar sağ sosyalizmi de massetmesi gibi nedenlerle İslâm dünyasında (ve Türkiye'de) önemli bir gelişme zemini bulamamıştır.

Gerçi Türkiye'de, sözgelimi Fatsa, Artvin veya Tunceli gibi dar bölgelerde, Alevi sosyopolitiği üzerinde, üniversite kampüsleri ve kimi yoğun sanayi bölgelerinde dipten-tabandan gelen bazı sol sosyalist örgütlenmeler hayata geçirilebilmiştir. Ama bunların bir sonuca gidebilmesi için gereken yerel veya evrensel sisteme eklemlenebilme becerisi bir türlü gösterilememiştir. Gösterilememiştir çünkü, yerel toplumsallık büyük ölçüde Sünni bir eğilimi benimsemektedir ve sol/sosyalizm, Sünni sosyo-politikle bir türlü barışık olamamıştır. Zira bu sosyopolitiğin de kendine özgü evrensel bir misyonu, toplumsal bir özgüveni ve siyasal anlamda bir iddiası bulunmaktadır (dolayısıyla sosyalizmi ancak kendi koşulları içerisinde kabullenebilir). Öte yandan gerek jeopolitik koşullar ve Batı sistemi ile (NATO, AB gibi) olan bütünleşmenin icbarı (uzak sosyopolitiğin çekimi ve yakında olanın itimi), gerekse tarihsel Rus karşıtlığı/kompleksi/düşmanlığı nedeniyle de halk, bu şaibeyi üzerinde taşıyan sosyalist oluşumlara karşı oldukça tepkilidir. 1980'li yıllardan sonra ise sosyalist blok giderek kan kaybedecek ve bir cazibe merkezi olma özelliğini ve inisiyatifini yitirecektir. İslâmcılık ise, özellikle İran İslâm Devrimi'nin de gerçekleştiği bir süreç içerisinde, Türkiye kadar tüm İslâm dünyasındaki devrimci

ve antiemperyalist eğilimler üzerinde belirgin bir inisiyatif kazanacaktır.

İslâmcılık, doğal bir varisliğin ötesinde, gerek kendisini ötekileştirerek laisizm yoluyla sistemin dışına süren Kemalizmin reddi mirasını devralmak, gerekse siyasal (hegemonik) alanını genişletme kaygısıyla, giderek Osmanlıcı bir stratejiyi üstlenecektir. Oysa sosyalizm kadar olmasa bile, sonuçta İslâmcılık da Osmanlı muhalifi bir siyasal arayıştır ve temel kazanımlarını Osmanlı eleştirileri üzerine kurmuştur. Ancak Kemalizmle giriştiği siyasal polemik içerisinde giderek bu mirası üstlenecek, bu ise İslâmcılığı muhafazakârlaştırarak sağcılaştıracak; Kemalizmi ise solculaşacaktır. Gerçi Kemalist bir sol karşısında İslâmcılığın sağcılığı da sorunlu tanımlamalardır ve en azından İdris Küçükömer'den itibaren bu tanımlar yerlerinden oynatılmıştır.

Egemen sistemin toplumsallığı massetmek ve temsil etmek adına sürdürdüğü ulusalcılığın yerelliğine karşı, muhalif ana akımlar olan İslâmcılığın ve sosyalizmin evrenselci bir ontolojiye sahip olmaları, kendileri açısından sinerjik bir etki yaratsa da, iktidar bloğunun ideolojik alanını farklı güçlerin etkisi altına sokmakta veya bu etkilere açık hale getirmekte olduklarından, bu akımların dış mihraklı oluşuna dair suçlayıcı bir söyleme yol açmaktadır. Sınıfsal perspektifli bir yaklaşım, sosyalizm şiarı altında, dünya ölçeğinde belli bir cepheleşmeye neden olurken, yerel koşullar içerisinde ve bu koşulların sınıfsal perspektifli bir açılıma uygun olmaması ya da karşı devrimci çabaların baskınlığı, aynı ölçekte bir başarıyı mümkün kılmıyordu. İslâmcılık ise, daha somut bir evrenselliğin coğrafyasında ve daha derin bir tarihin süreğinde olup, yerel ölçekte ise daha geniş ve ulaşılabilir bir kitlesi bulunmaktadır. Gerek ümmetçi evrensellik anlayışı, gerekse Osmanlı perspektifinin kendine özgü kozmopolitizminin etkileri, İslâmcılığın milliyetçi bir darlaşmasına da izin vermeyecektir. Hatta İslâmcı evrenselliğin, Kemalizmin ulusalcı darlığına ve içe kapanmacı eğilimine karşı, dayandığı somut sosyolojik coğrafya ve tarihsellikle ilişki kurma yönünde Cumhuriyet üzerindeki baskısı, uzun vadede cumhuriyetçi politikaların çevre ülkeler üzerindeki mahcubiyetini (Cezayir, Filistin, İran, Balkanlar...) kırması açısından da olumlu ve belirleyici bir etken olacaktır. Somut evrenselci unsurlarının ufkuna karşı, İslâmcılığın dayandığı sosyopolitiğin muhafazakâr niteliği, evrenselci bir açılım açısından ise engelleyici bir etkendir. Sol/sosyalizm açısından ise evrenselleştirici somutluk, teorik olarak dayanılan sınıf veya emek perspektifinden ziyade (zira bu perspektifler büyük ölçüde Sovyetçi, Maocu veya İslâm dünyası içinse İslâmcı hegemonyaların işgali altındadır ve bu yönde atılacak adımlar ancak bu hegemonyalara tâbi bir evrenselciliğin şaibesi altında mümkündür), ittifak içerisinde olduğu CHP'nin siyasal kuruluşu olunca, bu kuruluşun ulusalcı perspektifinin darlığı, bu kuruluş üzerinden bir evrenselci açılımı da zorlaştıracaktır. Sovyetçi ya da Maocu hegemonyaların ortadan kalkması sosyalist evrenselciliği bu şaibelerden kurtarsa da, bu kez de ancak antiemperyalizm veya sınıfsal savaşım üzerinden siyaset yapmak gibi daha soyut bir perspektife düşürecektir.

İSLÂMCI VE SOSYALİST AYDINLAR

Cumhuriyet sonrası İslâmcılığının en bariz özelliği, İslâmi mücadelenin, her biri birer mektep (ekol) olan, daha çok edebiyat ağırlıklı dergiler yoluyla ve isimleri bu dergilerle özdeşleşen, aynı zamanda bir hareket lideri hüviyetinde olan aydınlar etrafında sürdürülmesidir. Üniversite eğitimlerini Fransa'da gören Necip Fazıl ve Nurettin Topçu bu dönemin iki önemli ismidir. Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'su ve Nurettin Topçu'nun *Hareket*'i, ileriki yıllarda yaşayan ve eğitimini Türkiye'de gö-

ren Sezai Karakoç'un *Diriliş*'i ile birlikte mektepleşerek, İslâmcı hareketlerin merkezini oluşturmuşlardır. Her üç dergi ve çevresinde oluşan hareketler, artık reaksiyoner tavırdan ve Batı karşısındaki komplekslerden kurtularak, modern İslâmi hareketlerin siyasal manifestolarını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Nurettin Topçu ve Necip Fazıl, düşünsel anlayışlarını oluşturdukları II. Dünya Savaşı öncesi koşullarının da etkisiyle ve o dönemin baskın eğilimine paralel bir biçimde "nasyonal sosyalist" ideolojiyi İslâm'a uyarlayan, otokrat ve milliyetçi bir anlayış geliştirmişlerdir. Necip Fazıl'ın daha pragmatik, eklektik, felsefi bir bütünlük taşımayan, doğrudan geleneksel kaynaklar ve akımlardan beslenen anlayışına karşı Nurettin Topçu, İslâmcı düşünür ve aydınlar içerisinde sosyalizmi benimseyen ve savunan neredeyse tek şahsiyettir. Gerçi onun sosyalizmi kendi deyimiyle Anadolu milliyetçiliğine dayalı "Müslüman Anadolu Sosyalizmi"ydi; yani toplumculuk ve toplumsal dayanışmayı, üretimin planlanmasını, tüketimsel eşitliği, israftan kaçınılması ve toplumsal kaynakların adaletli bir biçimde bölüşülmesini savunan ve öngören sağ bir sosyalizmdi. Dolayısıyla komünizmle (Marksist sosyalizmle) bir alakası olmadığı gibi ona karşıydı da. "Sosyalizme düşmanlık önce onu doğrudan doğruya komünizmle karıştırmaktan ileri geliyor," diyen Topçu'ya göre "sosyalizm hareketinin yarattığı ahlâki isyanlar, geçen asrın fedakâr sosyalist ruhlarını dile getirse de, yoksullar ve yetimler, nasırlı eller için, hakları çiğnenen mazlumlar için hayatlarını fedaya karar verip sosyalizm cihadına atılanlar bu gayretlerinin pek semeresini göremeyeceklerdir" (Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, 1992).

Nurettin Topçu, doğrudan sosyalizmi savunan, teknolojiye karşı ve Anadolu milliyetçiliğine dayanan isyan ahlâkı felsefesine ve hareket'i öne alan aksiyoner üslubuna karşı mütevazı bir fikir emekçisi olarak yaşamıştır. Sosyalizmi savunduğu için Topçu'yu eleştiren Necip Fazıl ise, aktivist bir lider ve eylem adamı olarak Batı felsefesinden yararlansa da, Batılı ideolojileri eleştirmiş; bu ideolojileri öne çıkaran bir ideolojik tavır ve üslup yerine, muhafazakâr ve geleneksel bir İslâm anlayışını araçsallaştıran bir siyasal söylem ve strateji geliştirmiştir.

Topçu'nun sosyalizmi teorik analizlere dayanmayan, sol açılımları olmayan, iktisadi olmaktan ziyade romantik bir ütopizmi dillendirir. Marksist sosyalistlerin Anadolu gerçeğini önemsemeyen ideolojik tutumları kadar, muhafazakâr dindarların kalkınmacılığa koşulmuş, müstekbir sınıfların sömürücülüğüne karşı bîgâne ve bu sınıfların zulmüne karşı isyan etmek şöyle dursun, bu gücü yücelten pozitivizmleri de Topçu'nun sosyalizm ve isyan ahlâkı anlayışına aykırıdır. Topçu, birbirine oldukça uzak ve uzlaştırılması oldukça güç olan bu iki ayrı dünyanın olumlu yanlarını inatçı ve sonuçsuz bir çabayla birleştirmeye çalışırken, akıntıya karşı kürek çektiğinin farkındadır kuşkusuz; nitekim, önceli kadar ardılı da olmayan bu Anadolucu sosyalizm söylemiyle Topçu, kendi semasında tek yıldız olarak kalır. Bunun içindir ki ışığı Anadolu'nun o mahut karanlığını aydınlatamaz. Öyle ki, kendi kurduğu ve bir mektep hüviyetinde olan *Hareket* camiası içerisinde bile, bu anlamda bir yankısı yoktur. Diğer yandan onun sosyalizmi, daha sonra İslâm dünyasında ortaya çıkan Mustafa Sıbai'nin İslâm sosyalizmi, Hasan Hanefi'nin İslâmi solu ve Ali Şeriati'nin sol İslâm'ı gibi İslâm'ın özgürlükçü ve devrimci bir yorumu olmaktan ziyade, dayanışmacı ve eşitlikçi niteliğiyle, Kemal Tahir'in Osmanlıcı sosyalizm tezine benzer. Dolayısıyla, Osmanlı sisteminde olduğu üzere esnaf loncalarının ve tarımsal üretimin stabilitesinin esas alındığı, üretimin

ve tüketimin planlandığı ve denetlendiği, kökenlerini millî tarih ve coğrafyada bulmaya ve kendisini orada temellendirmeye çalışan, ütopik olduğu kadar retrospektif bir millî sosyalizm tezi olarak kalacaktır.

İslâmcı aydınlar arasında, İslâm devleti ve İslâm toplumu ile ilgili en özgün ve kapsamlı çalışmalar kadar, rakip ideolojiler olan kapitalizm ve komünizmle ilgili en ciddi analizler de, Sünni ve tasavvufi geleneğe dayanma anlayışını koruyan Sezai Karakoç tarafından yapılmıştır. Gerçi Türkiyeli İslâmcı aydınlar, hiçbir zaman bir Muhammed İkbal, Mevdudi, Seyyid Kutup ya da Ali Şeriati kadar İslâm dünyasında etkili olamamıştır. Beri yandan, özelikle kapitalizm ve komünizmle hesaplaşma babında, iktisadi sistem ve anlayışları bir Muhammed Bakır Es Sadr (İslâm Ekonomi Doktrini) ya da Mahmut Talegani (İslâm ve Mülkiyet) düzeyinde ele alan, analiz eden, eleştiren ve alternatifler üreten ciddi bilimsel çalışmalar da yapılmamıştır.

İran'da, gerek mollaların devlete karşı görece özerkliği, gerekse Osmanlı akaidinin zaman içerisinde tutuculaşarak, görece olarak akılcı olan Mutezile'ye yakın olan Maturidi akaidinden Eşarici bir akaide yönelmesine karşı, Şia akaidinin Mutezile'ye yakınlığını koruması, felsefi ve düşünsel özgürlük ve özgünlüğün gelişmesinde önemli bir etkendir. Buna karşı geleneksel Osmanlı aydınlarının ilgisi daha çok siyasetin felsefesinden ziyade yönetme teknikleri ve yöntemleri (itaatkârlaştırma ve depolitizasyon) üzerine yoğunlaşmıştır. Diğer yandan, Pakistan ve Mısır'da da hiçbir zaman Türkiye gibi kendi tarihi ve kültürüyle ciddi bir kopuş yaşanmadığından, bu ülke aydınlarının İslâmcılık üzerine analizleri görece olarak Türkiye İslâmcılarını öncelemektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılı ülkeler ve Rusya ile uzun süren savaşlar sonucu yıkılmasının etkileri nedeniyle, imparatorluğun derin nüvesinin bir türevi olarak, bir yandan Batı emperyalizmine, dolayısıyla da liberalizm ve kapitalizme, diğer taraftan ise Rusya armalı sosyalizme karşı doğal bir sosyo-politik karşıtlık içerisinde şekillenen Türkiye İslâmcılığı, en azından bu ideolojik ve sosyo-politik oluşumu açısından Arap ve İran dünyası kadar entelektüel bir rahatlık içerisinde değildi. İslâmcılığın dayandığı Sünni sosyopolitik, tutucu ve gelenekçi niteliğiyle böylesi bir rahatlığı ontolojik olarak imkânsızlaştırırken, bir taraftan konjonktürel etkenler nedeniyle içerisine yerleştiği, diğer taraftan ise kendi geleneksel formasyonu itibariyle dizayn ettiği sağcılığı, sol ile neredeyse bir iman-küfür karşıtlığı biçiminde kavramsallaştırarak, sol ile sağ arasındaki ideolojik ya da sosyolojik geçişgenliği de engellemekteydi. Bu yaklaşım tersi açısından da doğruydu; yani Türk solu da, kendine özgü bir ilericilik, seçkinlik ve (cumhuriyetçi) kuruculuk savı ve nosyonuyla, (Sünni) sağcı sosyopolitik karşısında belirgin bir müstağnilik pozisyonu içerisindeydi.

İslâmcı mücadelenin bir dava adamı olarak temayüz eden aydınlar ve bu aydınların isimleriyle özdeşleşen, birer mektep hüviyetindeki dergiler etrafında sürdürüldüğü dönemin akabinde, İslâmcılığın partiler çevresinde siyasallaştığı 1970'li yılların başından itibaren, İslâmcı hareketlerin liderliği politik misyonlar tarafından yürütülecektir. Bu gelişme, bir yönden siyasal bilinç oluşumu ve bağımsızlığı gibi olumlu kazanımları sağlasa da, İslâmi hareketin öncülüğü açısından aydınları ikincilleştirerek entelektüelliğin itibar kaybına yol açacaktır. Bu aşamadan sonra İslâmcı hareketler, dergiler ve aydınlar çevresinde mekteplesmeyeceği gibi, İslâmcıların bu aşamaya değin sağladıkları tüm entelektüel birikim de politik oluşumlar tarafından soğurularak tüketilecek; aydınlar ise nicelik ve belki nitelik olarak artsalar da, hiçbir zaman öncelleri kadar etkili olamayacaklardır.

Her ne kadar artık siyasal bir lider olarak temayüz etmeseler de, bu dönemin, önceki kuşağın öncü aydınlarının misyon ve geleneğini sürdüren iki ismi, Cemil Meriç ve İsmet Özel'dir. Cemil Meriç'e göre Marksizm bize kapitalizmin sömürücülüğünü öğretmiştir. Ama son tahlilde sınıfsız olan bir toplum, ahlâk ve adaleti merkezine almış bir kültür açısından ihtiyaç duyulacak ve anlaşılacak bir öğreti değildir. Saint Simon'u, ilk sosyolog, ilk sosyalist başlığıyla Türkçe'ye çeviren Cemil Meriç, sosyalizmi, hatta anarşizmi, diğer Batı doktrinlerine göre İslâm'a daha yakın bulurken, bu doktrinlerin kapitalizme/emperyalizme muhalifllikleri yanı sıra, insana dünyada bir anlam ve değer, dünyaya ise insan için bir anlam ve amaç kazandırma potansiyel ve ufuklarından yola çıkmaktadır: "Bizim mücadelemizde nasyonal sosyalizmlerden alacağımız dersler olabilir. Dünyayı haraca kesen kapitalist milletlerin ortasında, sosyalizmi bir sınıf kavgası şeklinde tereddi ettirmeden," (*Sosyoloji Notları*, s. 368) derken, nasyonal sosyalizme yaklaşımı konjonktürel, araçsalcı ve stratejik bir yaklaşımdır. "...Ve gerçekten de eğer insan İslâm değil ise, eğer insan hidayete ermemiş ise ve bütün ruhunu İslâmiyet'e vakfetmemişse, dünyada benimsenebilecek tek ideoloji Marksizmdir. Batı'nın bize sunduğu ideolojiler içinde tek tutarlı olan, Batı'yı son vardığı noktada temsil eden düşünce bütün olarak Marksizmdir. Yani böyle bir tercih bahis konusu olursa fikir adamı ya İslâm olabilir ya da Marksist olabilir," (*a.g.e.*, s. 390) derken ise, meseleye yaklaşımı daha çok hayata ve dünyaya bir anlam bulma ve amaç kazandırma arayışı açısındandır. Son tahlilde Osmanlıcı bir perspektife sahip olduğundan, sosyalist aydınlar arasında övgüye değer bulduğu isimler de (Kemal Tahir gibi), Osmanlı perspektifine bağlı kalan, bu temeli örselemeyen aydınlardır.

Bir şair olan İsmet Özel ise, 1970'li yılların sonuna doğru İslâm'a ihtida ederken, kendi deyimiyle (siyasî duruş anlamında) temel tercihlerini değiştirmemiştir. Müslüman bir entelektüel olarak yazdığı, *Üç Mesele –Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma–* adlı kitabıyla, alt başlıkta yer alan bu üç önemli ve temel meseleye bir girizgâh yapan İsmet Özel, İslâmi literatüre, o güne değin üzerinde ciddi ve aykırı düşünceler serdedilmemiş bu konularda farklı ve yeni bir kavramsal perspektif ve ufuk kazandıracaktır. Gerçi ontolojik bir farklılık duygusunun sağladığı mesafeyle o güne değin Batı teknik ve medeniyetine karşı uzak durmuş olan, yabancılaşma kavramına ise yabancı olan İslâmcılar, İslâmi hareketin vesayetinin politik misyon tarafından ele geçirilmesiyle birlikte, özellikle MSP tarafından sloganlaştırılan "ağır sanayi hamlesi" söylemiyle bu sezgisel karşı duruştan, teknolojik gelişmenin büyüsüne doğru yönelmenin tereddüdünü yaşamaktaydılar.

Lenin'in, sosyalizmi, "proletarya diktatörlüğü artı elektrifikasyon" şeklindeki formülasyonu yanında, Türkiye'nin teknoloji açlığı çektiği, geri kalmışlık söyleminin psikolojik baskısı altında ezildiği, bilimselciliğin en büyük ideolojik propaganda malzemesi olduğu ve sol sosyalizmin sınıfsal temeli olan proletaryanın da sanayi işçisi olduğu akılda tutulacak olursa, sosyalistler (Batıcılar, ulusalcılar...), özellikle bu yıllarda, belirgin bir biçimde teknolojist ve bilimselci bir anlayış içerisindeydiler. Sosyalistlerin bir ölçüde de haklılık payı taşıyan bu savları, ister istemez İslâmcıları da etkilemekteydi. İşte bu aşamada İsmet Özel, şair kimliği, entelektüel kapasitesi ve belki de sosyalizmden kopuşunu da açıklayan aykırı duruşuyla, teknik ve medeniyet kavramlarını irdeleyerek, bunlara yönelik getirdiği şüphe ve eleştirilerle, İslâmcı düşünceye farklı bir bakış açısı (perspektif) kazandırdı. Sosyalizme ilişkin belki de tek laf etmeyen ve İslâmi düşünceye bu yönde bir katkı ya



İran İslam Devrimi, Ortadoğu'da İslâmcılığın yükselişini tetiklerken, İslâm ile sol arasındaki ilişkinin tartışılmasını da teşvik etti. Bir yanda bu devrimin alt sınıfları ve "mazlumları" seferber eden anti-emperyalist radikalizmi vardı; diğer yanda devrimin ilk aşamasına destek veren komünist ve sosyalistlerin kanlı tasfiyesi görmezden gelinemeyecek bir vakıaydı.

da açılım sunmayan Özel'in, kuşkusuz sosyalizmi de kapsayan bir bütünselcilik içerisinde Batı'ya yönelik bu içeri'den eleştirileri, o zamana değin İslâmcıların Batı'ya bakma biçimlerinde olmayan bir yordamı ve eğilimi başlatacaktır.

O güne değin kabaca batı'nın tekniğine evet, ahlâkına hayır diyen İslâmcılar, ilk kez teknikle ahlâk arasındaki o içsel ilişkiye dikkat kesileceklerdir. Teknolojinin tabiata karşı yapılan kaba ve tabiatı insana tabileştirmeye-kullaştırmaya yönelik bu hoyratça tutumundaki İslâm'a aykırı yönlerinin farkedilmesi, Müslümanların teknoloji açlığını ve siyasal İslâm'ın güç kazanma eğilimini ve arzusunu engelleyemese de, en azından İslâmcı aydınların Batı'yı anlama ve eleştirilerinde yeni bir çığır açacaktır.

Sosyo-politik barikatların yıkıldığı ve Soğuk Savaş'ın etkilerini yitirmeye başladığı, özellikle 1980'li yıllarla birlikte aydınlar gerçek misyonlarına, kelimenin tam anlamıyla yalın bir aydın, fikir emekçisi ve toplumu aydınlatma pozisyonuna kavuşacaklardır. O güne değin devletin fethine koşullanmış, iktidar ilişkileri içerisinde yoğrulmuş, baskıcı bir sistem tarafından özgürce düşüncelerini üretme imkânından mahrum bırakılmış, bağ-ım-lı olduğu sosyo-politik kamp tarafından davranışsal ve fikirsel özgürlükleri kısıtlanmış olan İslâmcı ve sosyalist aydınlar, 1990'lı yıllardan itibaren giderek yakınlaşacak, birbirlerini tanımaya başlayacak ve kimi ortak platformlarda düşünsel ve eylemsel birlikteilikler oluşturacaklardır. Bunda, dünya ve Türkiye ölçeğinde, tarafları kendi adacıklarına hapseden gerilimler ve çatışma atmosferinin (Soğuk Savaş gibi) yumuşaması kadar; aydınların, toplumsallığın bütüncül bir fütuhatı yerine, sosyo-politik kesimlerin bir arada yaşamalarının imkânı üzerinde düşünmeye başlamalarının da (Medine Vesikası'nın, çoğulcu toplum ve hukuk anlayışlarının, sivil toplumsal hakların ve yerel özerkliklerin tartışılması gibi) önemli bir payı bulunmaktadır. Zira si-

yasal kampların baskı ve vesayetinden görece olarak uzaklaşarak daha şümullü ve nispeten objektif araştırmalar yaparak daha bağımsız düşünmeye başlayan aydınlar, kuşkusuz bir açıdan da ihtiyaca mebni olarak (zira sistemin bütünsel olarak fütuhatını sağlayamamışlar, bir anlamda da yenik düşmüşlerdir), giderek karşı tarafı da anlamaya ve müştereklikleri keşfetmeye başlamışlardır. Aynı toplumsallık koşullarında yaşanıldığı kadar, birçok konuda aynı düşünce, alışkanlık, yatkınlık ve duyarlılıkların paylaşıldığı da (mesela Filistin sorunu, kapitalizm ve emperyalizm karşıtlığı, insan hak ve özgürlüklerinin savunulması gibi) hayretle fark edilecektir. Öte yandan üst üste gelen askerî darbeler, özellikle sosyalist hareketlerin katı örgütçü yapılarını yıkarak bu atmosfere uygun bir zemin hazırlamıştır. Türkiye'nin küresel sisteme uyarlanmaya zorlandığı 1980 sonrası toplumunda, tüketim alışkanlıklarının standartlaştırılması ve konformistleşme de, sosyo-politik kesimler arasında geçişgenliğin artması ve benzeşmelere yol açmıştır. Yine 1979'da İran'da gerçekleşen İslâm devrimi, akabinde Sosyalist Blok'un çökmesi, dünya siyasetinin paradigma ve parametrelerinde değişmelere yol açmış, İslâmcılığın Batı karşısında yükselen muhalif eğilim olarak temayüzü (antikomünist bir anlayıştan antiemperyalist bir anlayışa doğru yönelmesi), İslâmcılarla sosyalistler arasında belki çok daha önce sağlanabilecek bir yakınlaşma ve uzlaşmaya zemin hazırlamıştır.

Bu dönemde, özellikle *Birikim* dergisi, sosyalistlerle İslâmcılar arasında ortak bir platform oluşturmak açısından önemli bir işlev görmüş, İslâmcılarla sosyalistlerin düşünsel açılım ve diyalogları için, geç kalmış da olsa bir başlangıç yapılmıştır. Yine bu yolla taraflar, karşı düşünce ve eğilimlerle temas kurarak, o güne değin bîgâne kaldıkları, tanı-ya-madıkları bu eğilimleri içeriden tanıma fırsatını bulmuşlardır.

Türkiye toplumunda Marksist anlamda sosyal sınıfların çok önemli ve müşahhas bir varlıklarından söz etmek mümkün olmadığı gibi, sosyalistlerle işçi sınıfı arasında önemli düzeyde somut ve nesnel ilişkiler de geliştirilmiş değildir. DİSK gibi sosyalist sendikaların mücadeleleri sonucu elde edilen maddi kazanımlar, hedeflenenin aksine, işçi sınıfını görece olarak Türkiye burjuvazisine eklemlendirirken; klasik anlamda işçi sınıfı tanımlaması altına girmeyen, sınıfsal bir bilince sahip olmayan, ama toplumun en fazla ezilen kesimleri, belki de bu kesimlerin doğrudan kitabi anlamda proletarya tanımına girmemesi nedeniyle, sosyalistlerin ilgi alanına gir-e-memiş, paradoksal olarak bu kesimlerle (mustazaflar) daha çok İslâmcılar ilgilenmişler ve özellikle 1980 sonrası koşullarında, bu kesimlerin İslâmi eğilimlerle bağlantısı daha da artmıştır. Sosyalistlerin kent yoksullarının desteklerini elde edememesi, sadece bunların proletarya dışı konumlarına olan ilgisizlikleriyle açıklanamaz elbette. Klasik işçi sınıfını görece olarak Türkiye seçkinliğine yakın kılan unsurlar, sözgelimi eğitimlilik, dine karşı en azından mesafelilik, rafine Batılı zevkleri benimsemek, burjuva duyarlılıklarına yakınlık, Kemalist ulusalcılıkla müşterek bir ideolojik altyapıya sahip olmak gibi özellikler, bu kent yoksullarının olduğu kadar, varoşların mukimlerinin ve şehirlerin kırsal kökenli göçmenlerinin paylaşmadığı bir yaşamsal duyarlılık, alışkanlık ve eğilimlerdi (*habitus*).

Mücadelelerini sendika ve öğrenci çevrelerinde veren sosyalistler ise, kitabi bir tanıma oturmayan bu yeni kentlilerin duyarlılıklarını paylaşmak, bunların daha çok nahif duyarlılıklara ve sembollere dayanan anlam dünyalarını kavramak, cevaplamak ve tatmin etmekten oldukça uzak veya bu konulara ilgisizdiler (hatta meselelere bu açıdan bakmayı ideolojik bir sapma biçimi olarak bile görebilmekteydiler). Oysa, daha öncesinde Grams-

ci'den başlayarak, 1960'lı yıllardan itibaren, Batı'daki sosyalist düşünürler (Sartre, Althusser, Castoriadis, Poulantzas, Balibar, Badiou...) kadar Deleuze, Guattari, Foucault, Bourdieu, Baudrillard gibi anarşist, postyapısalcı veya postmodern düşünürler de artık toplumsal oluşumların klasik sınıfsal analizler ekseninde anlaşılamayacağını dile getirerek hegemonik ilişkiler, sosyo-politik kümeler, üst yapının (iktidar bloğunun) görece özerkliği, toplumsal alanlar, yapılar ve katmanlar, kültürel ve etnik gruplar, marjinaller, göçmenler, kent yoksulları gibi yaklaşımlar ve tanımlamalar çerçevesinde, toplumsallığın anlama ve açıklamasında yeni kavramlar geliştirmeye başlamışlardır.

Hal böyleyken, bir yandan Batı ile ortak bir tarihî serüveni yaşamamış, öte yandan ise neredeyse en önemli toplumsal tepkileri ve kaygıları Batı'yla sürdürdüğü çatışmalar ekseninde oluşmuş bulunan Türkiye sosyopolitiğinin kavramsallıklarının Batı menşeli tezlere uyarlı olarak açıklanmaya çalışılması, dil sorunu kadar sosyopolitik oluşumların ve aktörlerin eşleştirilmelerinde de önemli anlama ve açıklama sorunları ortaya çıkarmaktadır. Tarihsellik, duyarlılık ve kültür farklılıkları bir yana, simetrik yapılardan da yoksun olan toplumların benzeştirilme çabası, sözgelimi miri sistemin feodalizm, prekapitalizm ya da ATÜT çerçevesinde mi açıklanabileceği, yoksa başka bir şemaya mı (Osmanlı üretim tarzı gibi) oturtulması gerektiği gibi sonu gelmez tartışmalar, sonuçta entelektüel heyecan ve birikimlerin heba edildiği gereksiz bir tartışmalar külliyatında başka bir şey bırakmayacaktır geride.

Bu çıkmazın farkına varan Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Hikmet Kıvılcımlı, Fikret Başkaya gibi sosyalist aydınlar, Türkiye toplumunu Osmanlı toplumunun özgüllüğünden yola çıkarak ve bu toplumun kendine özgü gerçeklikleri çerçevesinde bir açıklama yolu ve yordamı geliştirmeye çalışmışlardır.

Sovyetlerin hegemonyasına dayanan bir sosyalizm anlayışı kadar çeviri kuramsal sosyalist anlayışları da eleştiren, yerli toplumsal formasyonlara dayanan bir sosyalizm anlayışı üretmeye çalışan Kemal Tahir'e göre "İslâm dini, bir dünya dinidir. Dünya işleriyle (Şeriat) derinlemesine uğraşır. Ekonomik sosyal sistemler kurmuştur. Bilimden yanadır. Aile hukuku kurmuştur. Toprakta, sularda, ormanlarda kişi mülkiyetini reddeder; kumarı, içkiyi yasaklar; hurafeleri, büyücülüğü reddeder; lüksü, kasınmayı, faizciliği, yamyamlığı yasaklar... Örgütü demokrattır... İslâm, yüz yıllar boyu Batılı sömürgecilerce soyulmaktadır. Din düşmanlığı, soyguncu ortaklığı biçiminde görülür. Her dine karşı davranış soyguncu gâvurdan, soyguncu gâvur hesabına yapılmış sayılır. Bu açıdan, Müslümanların gözünde ezilenlerin dinidir. Onların birliğini, dayanışmasını sağlar (Milliyetçiliğin yerini tutar)." (*Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, Kemal Tahir, Bağlam Yayınları, s. 290-291).

İbn Haldun sosyolojisinin izlerini süren Hikmet Kıvılcımlı da Kuran'ı, İslâm'ı ve Osmanlı toplumunu araştırarak anlamaya ve bu çerçevede, Müslümanlıkla sosyalizmi yakınlaştıracak veya ortak bir kuram ve soykütüğü oluşturabilecek yerli bir sosyalist tarih ve teori üretmeye çalışır. *Osmanlı Tarihinin Maddesi*'nde "Müslümanlık, devrimci her sosyal doktrin gibi, sosyalizme dek varır. Hz. Muhammed'in temsil ettiği ilk İslâmlık ve şeriat, değil fethedilen toprakları, taşınır ganimetleri bile, hatta fetihten sonra ortaya çıkan fey'leri bile Müslümanlar arasında ortaklaşa benimsemek ilkesine dayanır. Ganimeti olduğu gibi bütünüyle Müslüman mülkü yapar" (s. 240). "Ne var ki, ilk Müslümanlığın, o harbi Komünizm adı verilen, o savaşçıl sosyalizmi, Tanrı'nın kadim kelamında yapılan ürkütücü emre tıpatıp uygulanabildi mi? Dönemin küçük ve dağınık üretim temeli kutsal İslâm

sosyalizmine yeterince dayanak olmaktan uzaktı..." (s. 241) derken, Adem'den başlayarak insanlık tarihini sosyalist bir okumayla yeniden kurmayı, İslâmlıkla sosyalizmi uzlaştırmayı dener.

Batılılaşmacılığı eleştiren İdris Küçükömer ise "Batıcı akımın en önemli yanı, gerçek bir tezin çıkmasını önleyen bir akım olarak gözükmesindedir," (İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, Alan Yayınları, 1989, s. 9) derken, Türkiye'deki toplumsal güç ilişkilerinin egemen sınıflar tarafından bilinçli olarak yanlış analiz edildiğini öne sürer: "Batılılaşmacılar arasındaki sürtüşme, hem Osmanlıların son döneminde ve hem de Cumhuriyet döneminde halk için bir kurtuluş yolu getirememiştir. Bununla beraber Sait Halim Paşa, Mehmet Akif gibi İslâmcılar, kendilerine ilerici denen Batılaşma yolunu seçenlere (Tanzimatçılara, Yeni Osmanlılara ya da Jön Türklere, CHP'ye vs. ye) göre daha tutarlı görünüyorlar" (s. 10).

"Kapitalizm kendisine açık bu ortamdan kolaylıkla yararlandı. Kapitalizm çıkarları için kendine has yoldan Türkiye'ye rahatça girdi. İslâmcılar ise, İslâm kurumlarını yaşatmak ve batının üstün tekniğini ekonomik hayata uygulamak isterlerken, batılaşma hareketini 'taklitçi', 'kopyacı' olarak niteliyorlardı. İslâmcı denen akım, dini kılığına rağmen, bazı sınıfların, daha doğrusu bazı üretim gücü sahiplerinin ideolojisini biçimlendiriyordu" (s. 10). "Batıcı akım bu yoldan: Hem doğucu-islamcı, hatta halkçı diyebileceğimiz akım içinden gerçek bir sınıf hareketinin doğmasını... hem de mevcut düzenin temelden reddine (negation) gidebilecek bir oluşumun gelişmesini devamlı olarak engellemiştir" (s. 11).

İdris Küçükömer, Türkiye'deki sosyopolitik ve sınıfsal oluşumların gerçekte batı'dakine asimetrik bir şema ile izah edilmesi gerektiğini önerir. Zira, bu sınıfsal veya sosyo-politik oluşumlar Batı ile süregiden bir karşıtlık ve çatışma ilişkisi içerisinde şekillendiğine göre, ona ters ve karşı pozisyonların gelişmesi de bir bakıma da doğal bir sonuçtur. Küçükömer'e göre gerçek Türkiye sağını Batıcı, laik, bürokratik gelenek temsil eder. Bu da saray ve devşirme işbirliğinin devamı olan İttihat ve Terakki ve CHP çizgisidir. Gerçek Türkiye solu ise yeniçeri-esnaf-ulema işbirliğinden gelen doğucu, İslâmcı halk cephesi ve bunların temsilcileri olan Osmanlıcılar, CHP karşısındaki siyasî oluşumlar olan Demokrat Parti ve bu çizgiyi izleyen siyasal eğilimlerdir. Zira CHP, her ne kadar Cumhuriyet'in kurucusu olarak başlangıçta devrimci bir rol üstlenmişse de, kısa sürede geleneksel iktidar mantığına yerleşerek ve karşılarında bağımsızlık için mücadele verdiği emperyalizm ve işbirlikçisi olan egemen sınıflarla bütünleşerek tutucu-statükocu bir pozisyona düşmüştür. Buna mukabil, Türkiye'nin üretici, değişimci, demokrat ve özgürlükçü siyasal eğilimleri, yani tam olarak sol eğilimler ise giderek muhalif kesimler, yani Türkiye sosyopolitiğinin sağında yer alan siyasal eğilimler tarafından temsil ve ifade edilmektedir.

SONUÇ YERİNE

Türkiye sosyalistleri ve İslâmcılar, doğal olarak toplumsallığa daha çok kendi hareket minvalleri, stratejik perspektifleri ve ideolojik yönelimleri açısından bakmışlar; toplumsallığı dönüştürmeyi birbirleriyle ilişki, birbirlerini anlama ve kabullenme bağlamında düşünümselleştirmemişlerdir. Dolayısıyla aralarındaki etkileşim ve ilişki de, stratejik bir öngörü ve diyalojik bir ihtiyaca değil, konjonktürel ve arızi etkenlerin daha çok negatif mecburiyetlerine, karşı tarafı anlamaktan çok tüketmeye dayanan bir dışlayıcı mantığa dayanmaktadır. Bu ise, sosyo-politik arayışlar ve oluşumların, önemli ölçüde Batı karşısında sürüklenilen tepki, travma

veya uyarlanma etkenlerine bağımlı ve güdümlü olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa, Türkiye toplumunun sorunlarını daha sağlıklı değerlendirebilmek ve bir çözüm üretebilmek için, her şeyden önce Batı karşısında sürüklendiğimiz şu kriz, tepki ve panik duygusundan kurtularak dünyaya kendi tarihsel-toplumsal perspektifimizden hareketle bakabilmeyi öğrenmemiz gerekmektedir. Tarihimizdeki İslâmlığın ve Osmanlı'nın etkisi ve kurucu niteliğinin, her şeyden önce bu toplumu oluşturan insanların aidiyet ve kimlikleri kadar, alışkanlık ve yatkınlıklarının da temelini oluşturduğu bilinir ve kabullenilirse, buradan hareketle Batı ile uygun bir ilişki geliştirmenin; Batı'yı anlama, hesaplaşma, kazanımlarından yararlanma ve hatta Batı'dan bağımsızlaşmanın bir yolu da elbette bulunacaktır.

Tarihin ve toplumsallığın klasik Marksist veya pozitivist şemalara uyarlı olarak temellendirilmesi ya da izahı, büyük ölçüde 19. yüzyılın bilim ve toplumsallığından yola çıkılarak kurgulanan kategorileştirmelerdir. Bu yaklaşımlar kadar öngörüler de, günümüz toplumsallığını izahta yeterli olmamaktadır. Zira günümüz toplumsallığı artık feodalizmin serf-senyör, kapitalizmin proleterya-burjuvazi gibi karşıtlıkları temelinde anlaşılamadığı gibi, bu tip ikiliklere/karşıtlaştırılmalara dayanan bir toplumsal tahayyülün ufku da giderek daralmaktadır. İslâmcılık tarafından da, daha çok emperyalizme ve Kemalizme tepki, öykünme veya konjonktürel etkenlerden hareketle teorize edilen dar'ül İslâm-dar'ül harp, iman-küfür gibi kavramsal karşıtlıklar veya otoriteryen bir siyaset felsefesine (hilafet) dayandırılan yönetim anlayışıyla günümüz toplumsallığını anlama ve geleceğe ilişkin öngörü ve tahayyüllerde bulunma imkânı da artık kullanışlılığını ve geçerliliğini yitirmiştir.

Aynı ülkede yaşadıkları halde, bugüne kadar aynı tarihi ve toplumu birbirinden yalıtılmış iktidar parametreleri ekseninde görmeye, anlamaya ve kendi inanışlarına uygunlaştırmaya çalışan ve yöneldikleri bu anlayış doğrultusunda birbirlerini ısrarla görmezlikten gelen İslâmcı ve sosyalist siyasal eğilimlerin, her ne kadar ayrı adacıklarda yaşamaya çalışsalar da daha şimdiden üzerinde durulmaya, düzeltilmeye ve yeniden inşaya muhtaç bir tarihleri ve neredeyse ortak bir perspektifleri ve ufukları bulunmaktadır. Her şeyden önce sosyalistler, Batılı Marksist ve materyalist literatürden tevarüs etmiş oldukları dine, özellikle İslâm'a bakış açılarını düzeltmek için, en azından Kemal Tahir, Hikmet Kıvılcımlı ve İdris Küçükömer tarafından başlatılan çabaları sürdürerek, Batı toplumlarının ve tarihinin deneyiminden yola çıkılarak kurgulanan klasik sınıfsal ve tarihsel kategorilere ilişkin tezlerin toplumsallığı izahta yetersiz kalan şematizmini bir yana koyarak (bu tecrübe ve literatürden elbette yararlanılarak), doğrudan Türkiye (daha genişleyen bir perspektifte Osmanlı, dahası Merkez Kıta) sosyopolitiğinin analizlerine dayalı bir anlama ve buradan hareketle yeni bir toplumcu (sosyalist) düşünme ve yaşama modeli üretme çabasına girişebilirler. Topluma belli bir fikriyatı dayatmak yerine, öncelikle toplumu anlamayı ve bu toplumun taleplerini dikkate almayı öngören bir teorik-pratik anlayış ve uygulama modeli, Marksist şemalara uymasa da, Marksizmin de dönemsel tecrübelerin ürünü olduğu düşünülürse, daha doğru ve bilimsel bir davranış biçimi olacaktır.

İslâm ise, bilindiği gibi, başlangıcından itibaren, bir (dinî) inanış olduğu kadar, dünyayı anlama ve anlamlandırma yordamı ve sosyo-politik bir tutum olarak temayüz etmiştir. Bugün de, salt bir dinsel inanış olmaktan öte, dünyanın oldukça geniş ve emperyalizmle sıcak bir çatışma içerisinde olan kesimi açısından hem kendini ifade etme, hem dünyayı anlama ve anlamlandırma, hem de sosyo-politik bir kavga-

nın dili, alanı, etkeni, heyecanı ve teorik-pratik potansiyelidir. Başından beri emperyalist Batı saldırılarının doğrudan hedefi iken, SSCB'nin çöküşünden sonra emperyalizme karşı mücadele açısından mevziye sürülen ve emperyalist saldırıların açık alanı halindeki toplumların savunulma ve temsiliyeti misyonunu üstlenen İslâm, bu yönüyle bir açıdan da kendine ait yeni bir yüzü ortaya koymakta, yeni bir sosyo-politik tutum olarak inşa olunmaktadır.

İslâm'ın toplumcu, eşitlikçi, paylaşımcı, özgürlükçü bir toplumsal yordam olarak anlaşılmasında kuşkusuz ki sosyalist fikir külliyatının önemli bir etkisi ve katkısı bulunmaktadır. Bu, İslâm'ın bu temellerden yoksunluğu anlamına gelmemeli. Ama İslâm, üstlenmiş olduğu devrimci misyonunu sürdüremeyince, ister istemez tarihteki öncü rolünü ve misyonunu yitirmiş ve reaksiyoner bir pozisyona düş-ürül-müştür. Bugün ise İslâm dünyasının (ve Türkiye'nin) içerisinde bulunduğu kriz, bu krizin en önemli etkeni olan kapitalist Batı bloğu tarafından sürekli kılınmaya çalışılmaktadır.

İslâm dünyasının bu krizinde, maddi ve manevi üretkenliğini yitirerek durağan bir hale gelmesi kadar, bu halden yararlanmak isteyen kapitalizmin, İslâm dünyasında, bu dünyanın temel norm ve ihtiyaçlarıyla uyumlu olmayan, kapitalizme uyarlı/uydu bir sömürgen sistem kurma çabasının da önemli bir payı bulunmaktadır. İslâm'la kapitalizmin temelde uyuşmazlığına rağmen, bu uydu/gölge oluşumlar, İslâm dünyasında kişiliksiz bir kapitalistik şekillenmeye de yol açmıştır.

Öte yandan, özellikle Türkiye gibi birikimli ve Osmanlı'nın mirasçısı olan bir ülkede sosyalistlerin, bu sosyopolitiği yeterince analiz etmeden topluma karşı giriştikleri, İslâm'ı karşıya alan mücadeleleri, Müslümanların sosyalizme karşıt, en azından bîgâne bir tutum almalarında önemli bir etkendir. Oysa birbirini anlamaya çalışan, paylaşımcı, deneyimler ve potansiyelleri bölüşmeyi esas alan bir yaklaşım, Türkiye kadar İslâm dünyasında da, mahrum ve madunların haklarının savunulması kadar emperyalizme kaşı mücadele açısından da daha olumlu, adaletli ve özgürlükçü bir toplumsallığın inşasını mümkün kılabilirdi.

İslâm tarihinin kendi özgüllüğü içerisinde giderek muhafazakârlaşan ve sağcılaşan Sünni sosyo-politik, Osmanlı sistemi tarafından ve bu sistemin Bizans-Türk tecrübelerinin de etkisiyle yeniden kurgulanarak stabilleştirilmiştir. Osmanlı sisteminin krize uğra-tıl-ması sürecinde, sosyalizmin Marksist-Leninist ve giderek Stalinist SSCB tecrübesiyle yöneldiği, kendi ideallerinden uzak, bürokratik-pozitivist-ateist-despotik tecrübe ve bu tecrübenin Rus jeopolitiğine darlaştırılması sonucu Türkiye ile olan tarihsel husumetin diriltilmesi, Türkiye sosyopolitiği içerisinde İslâmcılarla sosyalistleri birbirinden uzaklara savurarak adeta soyut bir sosyo-politik sarmallık içerisinde kurulan negatif ilişkisellikle birbirlerini olumsuzlayıcı ve olumsuz açılardan belirleyen bir etkileşim biçimine yol açmıştır. Bu süreç İslâmi sosyopolitiği sağcılaştırırken (muhafazakâr sağcılık), sosyalistleri ise Kemalist pozitivizmin etkisi altında marjinalleştirmiştir.

İslâmcılığın sağcılaşması, Müslümanları umulmadık bir biçimde ve Osmanlı geleneğine de aykırı olarak bariz bir tüketimseverlik, konformizm ve teknoloji tutkunluğuna yöneltmiştir. İşin ilginç yanı, sosyalistlerin de, aynı özellikleri başka bir saikle (modernleşmenin bir lazımesi olarak) edinmeleri ve İslâmcılarla bu açıdan da olumsuz bir benzeşim içerisinde bulunmalarıdır. Zaten Türkiye toplumunun ortak özelliklerinden birisi de etkileşim, benzeşim ve örneklemelerin daha çok tepkiler ve olumsuzluklar üzerinden yapılmasıdır. Kapitalizme karşı sadece fikirsel, tarihsel veya ideolojik açıdan değil, tüketim ve davranış tarzları, sosyo-politik

duruşları, ahlâki tercihleri açısından da bir direnişi, hem de ortak bir perspektif üzerinden verebilecek olan Türkiye siyasetinin bu en önemli iki siyasal eğilimi ve hareketinin, düşünsel ve tüketimsel açıdan kendilerine karşı yürütülen fetih (edilme) süreci henüz sonuçlanmadan, birbirlerini olumsuzlayıcı tavırlarını bir yana bırakarak, paylaşımcı, toplumcu, üretken, antiemperyalist bir dayanışma geliştirmeleri; kapitalist konformizme ve emperyalizme karşı ortak bir direnişi, hatta tarihsel tecrübeleri de dikkate alan yeni bir sosyalizm (toplumcu demokrasi) anlayışını ortaya koyabilmeleri için henüz vakit geçmiş değil.

Demokrasi, günümüz dünyasının sosyo-politik oluşumlarına ve/veya iktidar aktörlerine, belki bu köktenci bir devrimci anlayışa ters olsa da, birbirlerini yok etmeden ve tüketmeden yönetmenin ve varolmanın bir imkânını sunmaktadır. Ancak bu imkân almaşık dünya görüşlerinin ardışık bir gerçekleşimine elvermektedir; farklı anlayışların eşzamanlı bir uygulayımı ise (çoklu bir toplumsallık), pratik açıdan olduğu kadar, demokratik kuram açısından da, en azından şimdilik, mümkün gözükmemektedir. Öte yandan, bilindiği gibi İslâmi ya da sosyalist tüm kuruluş veya devrim süreçleri, bu süreçleri omuzlayan kadroların birbirini yok etmesi sonucu, tüm devrimci aktörlerin hebasıyla sonuçlanmaktadır. Ancak, devrimci süreçlerin türdeş bir toplumsallık yaratma güdülerinin irrasyonalizmi kadar, demokrasilerin çoğulcu bir toplum yaratma adına tüm toplumsallığı temsil çabalarındaki imkânsızlık da, yönetimsel sistemleri çıkmaza sokan bir paradoksdur; bu paradokstan geriye ise, toplumların ilerici ve devrimci güçlerinin çatışarak birbirlerini yok etmeleri sonucu kalan, vasat ve niteliksiz bir toplumsallıktır. Kuşkusuz ki, toplumsal farklılıklar, o toplumu yeknesaklıktan kurtararak zenginleştirmekte; ama, eş ölçüde de, bir türlü gerçekleştirilemeyen ütopyaların yerine, bu farklılıklara dayanan toplumsal çatışmalar nedeniyle tarafların birbirlerini tüketerek hiç de arzulanmayan bir vasatlığa mahkûm kıldıkları toplumsal bir yorgunluk bırakmaktadır. Bunun çözümü belki federatif toplulukların geçişgen çoğulluğu, belki de temsili demokrasilerin yerini, görece de olsa toplumsal tahayyüllerin tahakkukuna imkân veren, mikro ölçekte doğrudan demokrasilerin uygulanabilmesidir. Ancak, açık olan şey, gündelik hayatların pragmatizminin bu masum toplumsal tahayyüllere daima galebe çaldığıdır. ❐

Türkiye'de İslâm ve Sol veya İslâmcılar ve Solcular

YASİN AKTAY

Din ve sosyalizmin uzlaşmazlığı genelgeçer ve genellikle pek sorgulanmadan kabul edilen bir kanıdır. Yüzeysel bir sorgulamada ikisinin uzlaşmazlığına dair çok sayıda hazır argüman hemen her ortama sürülebilir. Dinin özü itibariyle metafizik doğası dolayısıyla sağcı bir siyasal tutuma yapışık olduğu düşüncesi en güçlü sosyalist kabullerdendir. Dinin belli üretim-sömürü ilişkilerinin bir ideolojisinden ibaret görülmesi de bu uzlaşmazlık kanısını besleyen önemli bir kabuldür. Sosyalistler dine böyle bakarken kaçınılmaz olarak bu karşılaşmanın öbür yanında, yani dindar insanlar nezdinde bir görüntü veriyor, bir algıya neden oluyorlar. Örneğin, din ile sosyalizmin uzlaşmazlığı kadar Tanrı tanımazlık, kutsal-bilmezlik sosyalizmin başka herhangi bir mesajından, argümanından veya projesinden daha önemli hale geliyor.

Kuşkusuz sosyalizmin aydınlanmacı veya 19. yüzyıldaki teorik kaynaklarında dinin hiçbir şekilde uzlaşılamayacak bir hurafe, bir insan uydurması, bir afyon veya bir üstyapı kurumu olarak güçlü bir biçimde ele alınmış olması ve sosyalist popüler kültürde buna uygun bir din antipatisinin kökleşmiş olması herhangi bir uzlaşma ihtimalini bir hayli zorlaştırmıştır. Herhangi bir uzlaşma girişimi her şeyden önce sosyalizmin bu teorik kaynaklarındaki ağır din karşıtı argüman, formülasyon veya söylemle baş etmek zorunda kalacaktır. Bu söylemler karşısında dindar insanların ağır bir hakaret ve aşağılayıcı saldırı hissetmemeleri mümkün değildir. Söylemler bu şekilde kurulduğunda dinin statüko yanlısı olup olmaması, mevcut üretim biçimlerine karşı tutumlarının şu veya bu olması da aslında önemini yitirmiştir. Tartışma veya karşılıklı tavırlar birinin kapitalizme veya mevcut üretim-sömürü ilişkilerine karşı tutumundan öteye geçmiş, tamamen söylemsel düzeyde, yani tam da marksizmin üstyapısal dediği düzeyde yürütülmektedir. Bu konuda marksistlerin dine karşı tutumları da yine bu dinsel söylem düzeyini aşamamıştır. Bu durumda zaman zaman sosyalist söylemin bir iktidar söylemi olarak ve ezilen halkların temsilcisi bir dinsel konumla karşı karşıya kalması sıklıkla karşılaşılan bir durum olabilmektedir. Sosyalist blok dönemindeki Polonya'da Katolik Kilisesi etkisi altındaki işçi sendikası ile sosyalist devlet arasındaki tartışmalar veya Afganistan'da, Yugoslavya'da sosyalizmin İslâm karşısındaki konumu tam böylesine bir tersinmiş ilişki örneğiydi. Tıpkı Türkiye'de sosyalist-sol söylem veya siyasallığın yıllarca kurulu Kemalist söylem veya düzen ile hep süregelen iktidar bloklaşmasının dindar halk kitleleri ile olan münasebetlerindeki gibi...

Bu konuya gelmeden önce yine de sosyalizmin içerdiği güçlü anonim sembolik sermayeye dindar kitlelerin her zaman çok da olumsuz bir tavır takınmamış olduğunu kaydetmek gerekiyor. İslâm dünyasında zaten birçok örneğini gördüğümüz İslâm sosyalizmi veya İslâmi sol yorumlarının dışında Hıristiyan dünyasında, hatta Avrupa'da bile İslâm ve sosyalizm karşıtlığı ile ilgili hikâyenin başından itibaren bu kadar kesin kurulmamış olduğuna dair güçlü tarihsel veriler vardır. Din ve sosyalizmin uzlaşmazlığı ne kadar genelgeçer bir kanı olsa da tarih boyunca ve dünyanın birçok yerinde her iki tarafın

farklı yorumları denenmiş, farklı versiyonları da ortaya çıkmıştır. Örneğin, bir tür "komünizmle mücadele" amacıyla örgütlenmiş olan bugünkü Avrupa Birliği'nin de ilk yapısını oluşturan Hıristiyan demokratların 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Avrupa'daki ilk örgütlenmelerinde sosyalist bir değeri hatta ismi sahiplendikleri bilinir. Hıristiyan Demokratların ilk nüvesi olarak oluşan "Uluslararası Katolik İttifakı" başlangıçta kendisine isim olarak "Hıristiyan demokrasi" ile "Katolik sosyalizm" arasında tereddüt etmiştir. Özellikle Katolik hareketin hızla geliştiği Belçika'da meydana gelen tartışmada "Katolik sosyalizm" isminde ısrar edenler, sosyalizmin sadece toplumsal sorunları vurgulamasına karşılık demokrasi kavramının hükümetle veya yönetimle alakalı mevzuları ilgilendirdiğini, dolayısıyla sosyalizm kavramının Katolik hareketin öngörülen amaçlarına daha uygun düştüğünü savunmuşlar. Bunların muhalifleri ise sosyalizm isminin materyalist ve devrimci bir partiye ait olması dolayısıyla özelleşmiş bir isim olduğunu, oysa demokrasi kavramının yönetimle ilgili vurgusunu kaybederek tamamen halkla ilgili bir çağrışımı sahiplendiğine vurgu yaptılar.[1] Yine de Avrupa'da değişik dönemlerde ve yerlerde sosyalizm ve dinin etkili diyalogları olmuş, özellikle İtalyan Komünist Partisi'nin altmışlı yıllarda ülkedeki Katolik çoğunlukta devrimci bir potansiyel görmesiyle başlayan strateji arayışları sosyalistlerin dinle farklı bir diyalog kurmalarının önünü açmıştır (Öner, 1984).

Kuşkusuz bu diyaloglarda sosyalizmin teorik veya doktrinel unsurlarının dinin itikadı veya metafizik temelleri ve metinleriyle uzlaşıp uzlaşmadığı ikinci derecede önemli görülmüşse de bu metinler her zaman herhangi bir diyalogu zorlaştıran unsurlar olarak görülmüştür. Sonuçta sosyalizm dini bir üstyapı kurumu olarak değerlendirdiği sürece dinin hakikat içeriğine de zorunlu olarak uydurulk bir safsata gözüyle bakmak durumunda kalacaktır. Marx'ın dini bir afyon olarak niteleyen sözleri ilk bakışta dine hiçbir doğruluk şansı tanımayan ve onu mutlak öteki olarak kurmaya yarayan bir referans noktası oluşturmuştur. Bu referans güçlü bir biçimde etkin iken, sosyalistlerin dinde devrimci bir potansiyel buldukları gerekçesiyle dindar insanlarla uzlaşma çabalarında, samimiyeti her zaman kuşkuyla karşılanan bir pragmatizmin izleri kaçınılmaz olarak hissedilir.

Oysa sosyalizm adına dinle bir diyalog çabası içinde olanlar sadece bu tarz metinlerin Ortodoks bir yorumuyla mukayyet olanlar değil. Sosyalist hareket veya söylemi kendi içinde bir bütün olarak görmeyip özellikle din konusundaki tutumunu ayırt etme rahatlığı sergileyebilen, dindar sosyalistler de çıkabilmiştir. Dindar olduğu halde sosyalizme de gönül verme durumu çok istisnai bir durum olmamıştır. Latin Amerika'da, Avrupa'nın birçok ülkesinde dindar olduğu halde sosyalizme, hatta Marksist sosyalizme gönül bağlılığını sürdürmenin yolunu bulan çok olabiliyor.

Gerçekten de konunun büyük ölçüde gönülle ilgisi var ve sosyalist değerlere kurulan gönül ilişkisi konunun içerdiği metinsel veya teorik zorlukların üstesinden gelmenin yolunu bulmakta zorlanmıyor. Bu konuda yorumun bütün imkânlarına başvurulduğunda bir yol bulmak da zor olmuyor. "Din insanın afyonudur" sözü, örneğin, Marx'ın din hakkındaki en meşhur sözüdür ve bu sözün dine ezilenlerin ezilmesini kolaylaştıran, süregiden sömürü düzenlerinin aksamaksızın sürmesini sağlayan bir rol atfettiği için dini aşağılayan bir önerme olarak okunması zorunlu gibi görülür. Oysa aynı ifade tam aksine dinin olumlu yönlerine işaret eden bir söz olarak da okunabilir. Bu yorum için çok fazla bir şey yapmak gerekmiyor. "Afyon" sözcüğünün sadece diğer yan anlamlarını yardıma çağırmak yetebilir. Nitekim, afyon sadece insanları uyuştu-

rup onları dertlerinden uzaklaştıran bir araç değil, aynı zamanda hastalığın iyileştirilmesi için başvurulabilen bir ilaçtır da. Dolayısıyla din sadece uyuşturmaz, aynı zamanda iyileştirir, sağaltır. Üstelik "din insanların afyonudur" aforizmasının öncesindeki sözler hem bu anlamı desteklemek üzere hatırlanabilir hem de zaten din hakkında sarf edilebilecek en olumlu, en edebî tanımlamalar cümlesinden değerlendirilebilir.

> Dinsel *ıstırap aynı zamanda gerçek (reel) ıstırabın bir* ifadesi, *gerçek ıstıraba karşı bir* protesto*dur. Din, bastırılmış varlığın müşahedesi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir, tıpkı ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi. Din insanın* afyonu*dur.*
>
> *Dinin ortadan kaldırılması insanların gerçek mutluluğu için gerekli olan* aldatıcı *(illusory) bir mutluluk gibidir. Onun koşullarıyla ilgili aldanıştan (illüzyondan) vazgeçme isteği,* aldanışlara ihtiyaç duyan bir koşuldan vazgeçme isteği*dir. Dinin eleştirisi, böylece, halesi din olan bir hüzün, bir sıkıntı ırmağının tasarı halindeki eleştirisidir* (Marx, 2007: 121-2).

Hegel'in Hukuk Felsefesi'ni Eleştiriye Katkı isimli meşhur kitabında din hakkında sarf ettiği bu sözler, Ortodoks sayılabilecek bir Marksist yorum için hep bir dinin topyekûn reddi gibi algılanmışsa da bunlar aynı zamanda dinin dindışı eleştirisinin bir eleştirisi gibi de görülebilmiştir. Gerçi bu pasajların siyakında ve sibakında, her iki yorumu destekleyecek ifadeler de bulunabilir. Ama dediğim gibi, bu konuda karar veren, bütün yorumlarda olduğu gibi, gönülden başkası değildir. Sosyalizmin içerdiği olumlu değerlere karşı bir kez sempati oluştuğunda, yorum iradesi bütün engelleri aşar. Bizzat Marx'ın bütün bu ifadelerinin yeniden yorumu yapılır, yetmedi, Marx'ın sonuçta sosyalist değerlerin ne ilk ne de son üreticisi olduğu düşüncesine bir yer açılır.

Sonuçta din ve sosyalizmin birbirine karşı bakışlarıyla ilgili nihai kararı metinlerde geçen ifadelere bağlamak basit bir özcülüğün cenderesine sokar insanı. Var olan veya işaret edilen metinlerin kimin tarafından hangi saiklerle yorumlandığı çok daha önemlidir oysa. Sonuçta metinde birçok ifade öylesine dururken hem din tarafında hem de sol-sosyalizm tarafında yine birçok insan, birçok hareket veya birçok irili ufaklı grup bu yakınlaşmayı veya uzlaşmayı mümkün ve gerekli görebiliyor. Yukarıda verdiğimiz örnekler çerçevesinde Latin Amerika ve Avrupa'nın birçok ülkesinde Hıristiyanlık ve sosyalizm arasında genelgeçer kanının aksine bazı yakınlaşmalar mümkün olmuşken İslâm dünyasında da İslâm sosyalizmi veya İslâmi sol yorumların var olduğu biliniyor. Arap dünyasında özellikle iki dünya savaşı arasında İslâmi muhalefet dilinin büyük ölçüde sosyalist söylemin etkisi altında olduğu bilinir. Mısır'da bu yıllarda en geniş demokratik kitle hareketini oluşturan Müslüman Kardeşlerin en önemli düşünürlerinden biri olan Seyyid Kutub'un *İslam'da Sosyal Adalet* isimli kitabı nominal olarak sosyalizm seçeneğini Batılı bir seçenek olarak fazla olumlamıyorsa da, içerik olarak İslâm'ın içinde bir sosyalist söylem arayışı olarak tebarüz etmiştir. Aynı yazarın *İslam-Kapitalizm Çatışması* yine kapitalizmin yanı sıra sosyalizme de eleştiriler içeriyorsa da, eleştirinin odağına kapitalizm kavramını koymak suretiyle sosyalist bir söylemin etkisi altında kalmaktan kurtulamıyor. Kendisi yine de İslâm'ı herhangi bir sentezin içine sokmaya karşı bir duyarlılık sergilemişse de kendi dönemindeki İslâm'ın siyasal diline veya Mısır'daki muhalefet bloğunda İslâm ve sosyalizmin değişik terkiplerinin çok yaygın olduğunu kaydetmek gerekiyor.

Yine Müslüman Kardeşler cemaatinin Suriye'deki en önemli isimlerinden Mustafa Sibai'nin *İslam Sosyalizmi* isimli kitabı ise İslâm ve sosyalizm arasındaki ilk en



30 yıl sonra 1979 İran İslam Devrimi'nin değerlendirmesini yapan İran solu, devrimin sosyalist bir istikamette ilerleyememesinin nedenleri arasında şu etkenleri sayarlar: Humeyni hareketinin hem küçümsenmesi hem sola karşı düşmanca tutumunun fark edilmemesi, işçilerin özerk örgütlenmesinin ve silahlanmasının sağlanamaması, uluslararası dayanışmanın eksikliği ve ihmali.

cesur uzlaştırma teşebbüsü olmuştur. Bu eserde aslında sosyalizmden hiçbir şekilde bahsedilmez. Aksine baştan sona İslâm anlatılır. Kitap büyük ölçüde Kutub'un *Sosyal Adalet* isimli kitabını andıran temalar ve anlatımlarla doludur, ama bunlara "İslâm sosyalizmi" ismi yakıştırılmaktadır. Bu da Suriye'deki İslâmi hareket üzerinde derin bir etkisi olan Sibai yoluyla sosyalizmin ateist çağrışımlar veya dinle bilinen kavgalı boyutlarından önce olumlu yanıyla sunulmasını sağlamıştır. Kuşkusuz sosyalizm ve İslâm terkibinde İslâm'ı çok daha fazla ön plana çıkaran, hatta neredeyse bu terkibi İslâm'ın sosyalizme hiçbir şekilde ihtiyaç duymayacak kadar zengin içeriğine gönderme yaparak kuran bir tür kendine yeterlilik söylemi göze çarpar. Üstelik sosyalizmi daha ileri derecede özümseyici söylemler de vardır İslâm dünyasında ve bunlar yine genel olarak dinle, özel olarak İslâm'la bir çatışma yaşamaksızın ifade edilirler. Şurası kesin ki, gerek Mısır'da gerek Suriye, Lübnan, Filistin ve diğer Arap ülkelerinde İslâmcıların sosyal içerikli söylemlerinin yanı sıra, daha ağırlıklı olarak sosyalist hatta komünist olarak nitelenen hareketler de Türkiye'de alıştığımız türden ateist bir sol-sosyalist söyleme sahip değildirler. Bu ülkelerin sol-sosyalist söylemleri din ile kendine göre nispeten çok daha barışıktır, İslâm'ın kültürel değerleri ile görece daha diyalog halinde bir söylem söz konusudur.

Doğrudan Marksizmle irtibat kuran İslâmcı söylemler de vardır. Mısır'da, örneğin, Hasan Hanefi'nin daha ziyade teorik-entelektüel düzeyde seyreden İslâmi sol projesinin, ilginçtir ki, esin kaynağı biraz Seyyid Kutup, biraz Ayetullah Humeyni, biraz da Marx başta olmak üzere diğer Batılı düşünürler olmuştur. Hanefi'nin İslâmi sol projesi İslâm'ın fıkıh, tarih ve kelam bakış açısını yeniden kurmayı teklif eden oldukça cesur bir girişimdir. Kitlesel bir destek bulduğu söylenemese de İslâm dünyasında yine entelektüel camialarda düşünülebilir konular açısından ince bir ufuk çizgisi oluşturmuştur. Yine Mısır'dan Nasır Hamid Ebu Zeyd de aynı düzeyde, kitlesel etkisi pek olmamakla

birlikte İslâmi sol projenin kendine özgü patikasını oluşturmaya çalışmış biridir. Cezayirli Abdullah Laroui'nin çalışmaları da, özellikle *Tarihselcilik ve Gelenek* isimli eseri, Arap dünyasında İslâm ve solun yüksek düzeyli entelektüel terkibi peşindeki önemli kayıtlardan birisini oluşturmuştur. Laroui'nin kitabında İslâm dünyasının açıkça bir Marx okumasına ihtiyaç olduğu söylendikten sonra farklı Marx yorumlarına işaret edilerek Arap dünyasına lazım olanın Althusser'in olgun Marx'ı değil *11. Tez*'deki Marx olduğu savunuluyor. Bu tartışmaya değinmenin kendisi bence başlı başına çok önemlidir. Althusser'in bilimsel, olgun Marx'ı yapısalcı olduğu kadar İslâm dünyasının zaten asırlardır muzdarip olduğu kaderci, Eş'arici geleneği beslemekten öte bir şey yapmayacaktır. Oysa *11. Tez,* belki ideolojiktir; ama insanı motive eden, insana kaderini değiştirmenin kendi elinde olduğunu, insanın kendi tarihinin öznesi olduğunu hatırlatan, dolayısıyla insanı hareket etmeye sevk edecek bir okuma olacaktır. Muhtemelen Marksist teori tarihi içinde Marx'ın farklı yorumları arasında bu saiklerle bir tercihin yapılmış olmasının başka bir örneği yoktur. Sonuçta İslâmi bilgilere büyük bir vukûfiyetle sahip olan Laroui'nin İslâm Marksizmi türünden bir sentez arayışı her bakımdan kayda değer.

Belki İslâm dünyasında, bu hızlı taramada bile, kesinlikle geçiştirilemeyecek bir başka okuma biçimi İran Devrimi esnasında oluşan İslâm ve sol buluşmasıdır. Bu buluşmalar Ali Şeriati gibi büyük bir sentez adamını ortaya çıkarırken, İran'daki İslâmcılara yoğun bir sol-sosyalist söylem katkısı sağlamış, solcuların da İslâm ile olan organik bağlarını sürekli açık tutmuştur. İran'da en katışıksız solcuların bile her zaman yoğun İslâmi referans ve duyarlılıkları olmuştur. Halkın mücahitlerinin siyasal söylemi folk dindarlığın öğelerini bile yoğunlukla barındırmaktadır. Bu arada Ali Şeriati'nin sadece siyasal duruşunun sol veya sosyalist öğeler içermesinden söz edilemez, o aynı zamanda İslâmi bilgiyi alabildiğine sol bir terminoloji içinde yeniden ve son derece başarılı bir biçimde ifade etmiştir. Onun İslâm antropolojisi denemeleri, bütün insanlık tarihini Habil ile Kabil arasındaki bir çatışma olarak okurken, her iki tiplemeye üretim biçimleriyle ilgili kişilik, kültür ve davranış isnat etmeye çalışmıştır. İnsanlık tarihini bu iki ana tiplemeye indirgenebilecek bir diyalektik olarak kurarken, iktidar sistemleri veya toplumsal yapılar için önerdiği Firavun-Haman (bürokrasi) – Karun (ekonomi) – Belam (din ve ideoloji) dörtlemesi (bazen üçlemesi), kuşkusuz klasik Marksizmin sınırları içinde de kalmaksızın, yer yer neo-Marksist çağrışımlardan da serbestçe yararlanarak oluşan kendine özgü bir formülasyondur. *İnsanın Dört Zindanı* olarak nitelediği, insanı sınırlayan tarih, toplum, biyoloji, coğrafya gibi, sınırlara nihilistçe bir mahkûmiyeti reddetmek ve insanın bir özgürleşme ihtimalinin her halükarda var olduğunu, bunun da aşkla mümkün olduğunu ifade etmek, tabiidir ki onu salt sol bir çerçeveye sığdırmayı da zorlaştırır.

Kuşkusuz Şeriati sıradan bir insan değildir. Onun fikirlerinin İslâm devrimini yapan kitlelerin söyleminde çok büyük bir etkisi olduğu muhakkaktır. Bu da İslâmcılık adına 20. yüzyılda gerçekleşmiş belki de en büyük siyasal hareketin sol bir söylem ile ne kadar içli dışlı olduğunu gösteriyor.[2]

Bütün bu örneklerden İslâm ve solun da, dünyanın birçok yerinde belki Hıristiyanlık ve solun buluştuğundan daha fazla buluşmuş olabildiği sonucuna ulaşılabilir. Yani din ve sosyalizmin metinsel içeriklerinin kolaylıkla uzlaştırılamayacağı yönündeki yaygın kanaatin aksine fiilen kendini solda veya dindar hisseden insanların diğer tarafın söylemine yaklaşma denemelerine sıkça rastlanmıştır. Bu da en azından din ve sosyalizmin uzlaşmazlığına dair tezlerin özcü kusurlarını yete-

rince gösterebilen bir noktadır.

Tam da bundan dolayı, sol ve İslâm arasındaki ilişkiyi her ikisinin referans metinlerinden yola çıkarak aramaya veya tesis etmeye çalışmak, sıkça yapılıyor olsa da, çok yanıltıcı bir karşılaştırma yoludur. Yanlışlığı, sadece metinlere uygulanacak yapıçözümcü veya aşırı yorumsamacı bir taktiğin her türlü karşılaştırmayı kolaylıkla geçersizleştirebilme ihtimalinden kaynaklanmıyor. Kuşkusuz olayın bu yönü de bir hayli önemlidir ve sadece İslâm ve sol arasındaki bir karşılaştırma için değil, her türlü karşılaştırma için hem her seçeneğin mümkün olabildiği hem de her yolun geçersizleştirilmesinin de mümkün olduğu bir olumsallığı (contingency) içinde barındırır. İslâm'ın sol bir yorumu mümkün müdür? Tabii ki mümkündür. Ama bu imkân, İslâm'ın sağ bir yorumu imkânından en fazla bir derece daha ileride veya geride bir imkân olabilir. İslâm'ın sol bir yorumu kuşkusuz İslâm'ın sağ bir yorumunun imkânını tamamen engelleyen bir şey değildir.

Bu noktada durup aynı buluşmanın Türkiye'de ne ölçüde gerçekleşmiş olduğunu sormakta fayda var. Kuşkusuz gerek Hıristiyan gerek Müslüman dünyasında daha fazla mümkün görülen din ve sosyalizm uzlaşması Türkiye'de görece daha az, neredeyse yok denecek kadar az, karşılaşılmış bir şeydir. Bu noktada Ömer Laçiner'in tespitine katılmamak mümkün değil:

> *...İslâm toplumlarının bazılarında bile "İslâmcılar"ın sol sosyalist akımlara –zayıf da olsa– bir "ilgi" gösterebilmiş olmalarına mukabil; Türkiye'de, özellikle TC'nin kuruluşundan itibaren "İslâmcı" çevrelerin "sol-komünist" etiketi taşıyan ya da takılmış her fikre, öneriye karşı bile neredeyse koşulsuz bir red tavrı içine girmiş olmalarıdır [söz konusu olan]. Bu tutum 1920-1970 döneminin özellikle ikinci yarısından, yani Türk modernleşmesinin iki ana akımının iki ayrı parti halinde bir iktidar mücadelesi yürüttüğü 1946 sonrasında pre-İslâmcılığın kendisi hemen tamamen antikomünizm üzerinden/içinden ifade etmesiyle belirginleşir. Dikkate değer olan nokta şudur ki, pre-İslâmcılığın bu söyleminde "komünizm" kavramı sadece mutlak, sistematik bir ateizm olarak değil, modernleşmenin seküler karakterinin en bariz tezahürlerinin, gelenekle en karşıt yönlerinin tamamını kapsayan bir içerikle kullanılır* (Laçiner, 2004: 471-2).

Laçiner'in dediği kadar değilse bile Türkiye'de İslâmcı çevreler başından beri sol çevrelere karşı, neredeyse koşulsuz bir red tavrı içinde olmuşlardır. "Laçiner'in dediği kadar değil" derken, Türkiye tarihinde belki sol cenahtan gelen yaklaşımlara karşı bir reddiyeci tutum olmuşsa bile İslâmi kesimin sol bir yorum teşebbüslerinin hiçbir zaman eksik olmadığını kaydetmek gerekiyor. İlk başta akla gelebilecek örneklerden biri Nurettin Topçu ve *Hareket* dergisi çevresinin Anadolu solu diye ifade edilen yaklaşımlarında İslâm'ın sol bir yorumunun denenmiş olduğu bilinir. O kadar ki, Nurettin Topçu'nun birçok yazısında İslâm ve sosyalizm arasında neredeyse birebir bir özdeşleştirmeye bile başvurulur. "Bahtiyar Belde" başlıklı bir yazısı, (Topçu, 1970) örneğin bir tür İslâmcı ütopyanın (ideal devlet) tasvirini verirken bu ütopyanın hâkim ilkesinin sosyalizan boyutlarının altı güçlü vurgularla çizilir. Son cümlesi "Sosyalizm devrimizin şeriatıdır" hüküm önermesiyle biten yazının son paragrafı şöyle:

> *Huzur içinde durulmuş, kaderine minnetle gülümseyerek Allah'a çevrilmiş bakışlar, aradığımız bahtiyar belde'nin ilahi manzarasıdır. Her bi-*

rinin başkasının lokmasındaki bolluğa bakarak Allah'ına şükrettiği, fertlerinin cemaate hizmet sevdasına kendini bağışladığı sosyalizm, İslâm sosyalizmidir. Ancak böyle bir belde, saadetle fazileti birlikte sunarak, insanları Allah'a yaklaştırabilir.

Bu manada, sosyalizm devrimizin şeriatıdır (Topçu, 1970: 6).[3]

Burada Topçu'nun, sosyalizan eğilimiyle, İslâmcı düşünce ve hareketin tarihinde pek de marjinal sayılmayan, büyük damarlardan birini temsil ettiğini belki de ayrıca kaydetmek gerekiyor. Sonradan İslâmcı düşünce adına daha belirginleşen isimlerin önemli bir kısmı *Hareket* dergisinde Topçu'nun tedrisatından geçmişlerdir. Nitekim yukarıda Arap İslâmcılığında görmeye alıştığımız "sosyal adalet" veya "İslâmi sol" yaklaşımların Türkçe'ye ilk çevirilerinin aynı damar içinde ortaya çıktığı da görülebilir. Mustafa Sibai'nin kitabı Hareket Yayınları'ndan çıkmıştır, örneğin. Aynı şekilde Kutub'un *İslam ve Kapitalizm Uyuşmazlığı* başlığı altındaki ilk baskısı ile *İslam'da Sosyal Adalet* isimli kitabı yine Hareket yayınlarından basıldığında, belki Türkiye'de sol ve İslâmi çevreler arasında bir yakınlaşmanın işaretleri olarak değilse bile İslâm'ın sol çağrışımları yüksek olan bir yorumunun işaretlerini oluşturuyorlardı. Gerek bu dergide gerek yine yetmişli yıllarda kristalleşen İslâmcı düşüncede sosyal adalet, sol vurguları, İslâmcılığın kendini bir sol hareket olarak değilse bile en azından sağ da olmayan bir hareket olarak tanımlama arayışlarını yansıtıyordu. Bu dönemde veya daha sonraki dönemde İslâmcı söylemin içinde anti-sağ veya anti-kapitalizm olarak tebarüz eden bir söylemin her zaman kaçınılmaz olarak sosyalist bir kanala akmadığını da kaydetmek gerekiyor. Dahası hem Arap İslâmcılığı hem de Nurettin Topçu'nun anti-kapitalist veya sosyalizan eğilimleri aynı zamanda hayli güçlü bir antikomünist vurguyla tamamlanıyor. Seyyid Kutub'un *İslam'da Sosyal Adalet*'i, örneğin, antikapitalist olduğu kadar antikomünist hatta antisosyalisttir de.[4]

Kutup'tan farklı olarak sosyalistliği bir kimlik olarak benimsemekten geri durmayan Nurettin Topçu'nun ise sosyalistliğinin çok ağır bir antikomünizm de içerdiğine Tanıl Bora dikkat çekiyor. Bora, Topçu'nun antikapitalizmindeki romantik boyutu irdelerken, onun aynı zamanda sosyalist bir itikatla hiçbir şekilde bağdaşmayacak şekilde bir "mistik millî öz" tanımına sahip ve bağlı oluşunu da tespit ediyor. Bu millî öz tanımı bazen ağır bir milliyetçi bahse, bazen de bu tarz düşüncelerin çok kolay düşebildikleri bir antisemitizme savrulur. Sonuçta "Topçu'nun antikapitalizmi, ahlâki temellidir", romantiktir, kapitalizmin ekonomi-politik bir eleştirisine dayanmıyor, aksine daha ziyade bir kahır edebiyatına dayanıyor. Kapitalizme, onun ürettiği insan tipine, ilişkilere, haksızlıklara kahreder Topçu, ama onun dışına çıkabilecek tutarlı bir teorik çerçevesi yoktur. Bora'nın deyişiyle bir tür kahriye akımına veya mezhebine tabidir (Bora, 2008: 18-22; 1998). Kuşkusuz Bora'nın sosyalizmden anladıklarını veya beklentilerini karşılamaktan çok uzaktır Topçu: tıpkı din tarafından sosyalist bir bağlamda anlamlı sayabileceğimiz diğer isimler veya akımların hepsi olduğu gibi. Sonuçta yakınlaşmalardan bahsediyoruz, ayrılaşmadan değil. İki farklı tarafın hem birbirleri hakkındaki algıları hem de her birinin kendilik algısı ve hayattan kendi bütünlüğü içinde anladıkları var ortada. Burada belki kaydedilmesi gereken bir nokta, Topçu da dahil olmak üzere aynı anda güçlü bir antikomünist unsur taşıyan İslâmcıların, kendilerini sağcılıktan ayrıştırmaya çok daha büyük bir önem atfediyor olmalarıdır.

Gerçekten yetmişli yıllarda Millî Görüş çizgisi içinde temayüz eden İslâmcılık ilk defa kendini sol kadar sağdan da ayrıştırmaya güçlü bir vurguyla çalışmıştır. Yetmişli yılların ilk yarısında MSP'nin CHP

ile kurduğu koalisyon sağ-muhafazakâr çevrelerin de artık kendi kulvarlarına "ihanet" eden bir çizgiyi ayırt etmelerine de yol açmıştır. MSP'ye eleştiriler o zaman İslâm'ın siyasal diliyle değil antikomünistliği imanın şartlarından olan tamamen sağ referanslarca yapılmıştır.[5] Oysa MSP bu esnada hem sağın hem solun ezberlerini bozacak şekilde siyaset için çok daha farklı referansları çalıştırarak, siyasetin rasyonel-pragmatik boyutunu çok erkenden keşfetmiş olduğunun işaretlerini veriyordu. Millî Görüş'ün büyük ölçüde İslâmi anlam dünyasıyla belirlenen referans çerçevesi içinde sol veya sosyalizan değerler, bir karşılaştırma yapılması gerekirse, sağ değerlerden çok daha fazla kabul görebilirdi. Bazı milliyetçilerin "yeşil-komünist" dedikleri seksen öncesinin MTTB veya Akıncı Hareket mensuplarının ümmet anlayışından kaynaklanan enternasyonalist çağrışımlı, anti-milliyetçi söylemleri kuşkusuz sağ-muhafazakâr söylemler için bir tür tehlikeli bid'atler gibi değerlendirildi. Bu söylemler, aslında, İslâmcılığın kendi özgün dilini sağ ve sol ekseninden veya kapitalizm ve sosyalizm ikileminden ve hatta yenilikçi muhafazakâr ekseninden de bağımsız olarak ortaya koyma iradesini de yansıtıyordu. Doğrusu İran İslâm Devrimi'nin kendini ifade zamanı geçtikçe "ne Doğu ne Batı, İslâm Cumhuriyeti" veya "ne kapitalizm ne sosyalizm İslâm adaleti" gibi sloganlar İslâmcılığın sağ-sol, kapitalizm-sosyalizm, doğu-batı gibi eksenlerden bağımsız olarak kendi özgün siyasî çizgisini bulmaya çalıştığı görüldü. Bu ifade yollarının İran Devrimi kadar yeni olduğunu söylemek de mümkün değil. İnsana hemen üçüncü yol çağrışımı yapan bu özgün çizgi iddiası kırklı yıllardan beri bütün Arap İslâmcılığında, ellili yıllardan beri de Türk İslâmcılığında, hatta daha geriye 19. yüzyılın sonlarına kadar ilk İslâmcı metinlerdeki söylemlerde belirgindir.

Evet, özetle, İslâmcılığın "özgün yol" iddiası var, ama Laçiner'in dediği kadar İslâmcılığın sürekli her türlüsünden bir sosyalizm karşıtlığı olarak temayüz etmiş olduğunu söylemek de zordur. Verdiğimiz örnekler Türk İslâmcılık tarihinde sosyalizmle, değişik temasların olduğunu, ya sosyolojik eklemlenmeler şeklinde veya doğrudan teorik sentezlemeler şeklinde bazı yakınlaşmaların olduğunu gösteriyor. Seksenlere kadar bu örnekler tüketici olmasa da yeterince örnekleyici olur sanırım. Seksenlerden sonra kendini Millî Görüş'ten ve demokratik mücadele zemininden ayrıştıran bir radikal İslâmcı söylemin güçlü sosyal adaletçi vurgularla solun boşalttığı alanları büyük ölçüde doldurduğunu biliyoruz. Bu zeminde yükselen İslâmcılığın gerek Kürt sorununa, gerek istihdam ve sömürü ilişkilerine, kendine özgü, belki fazla teorik olmayan ama mutlaka kendine özgü söylemsel yollarıyla müdahil olmaya çalıştığı kaydedilebilir. Bu dönemde yayımlanan ve geniş bir İslâmcı gençlik kitlesince takip edilen *Aylık Dergi, Girişim, Kitap Dergisi* ve *Yeryüzü* gibi dergilerde sol edebiyat, sol literatür ve solcu düşünür ve siyasî figürlerin takip edildiği ve belli düzeylerde bir etkilenime kapıların açıldığı rahatlıkla görülebilir. Ayrıca bu dergiler sendikal hareketlere olan ilgileri, kapitalizm ve ABD eleştirileri, hatta ABD eksenli İslâmizasyon eleştirilerinin yanı sıra geniş bir Müslüman enternasyonalizmi (ümmet) vizyonunu ifade ederek İslâmi-sol bir örnek ortaya koymuyor idilerse de kesinlikle sağ-muhafazakâr bir çizgiden de ısrarla ayrışmaya çalışıyorlardı. Doksanlı yıllarda Refah Partisi'nin daha önceleri tamamen sol siyasî hareketlerin arka bahçesi gibi görünen kent varoşlarından oy alabilen neredeyse tek parti konumuna gelmesi, sol ile organik değilse bile hedef kitle üzerinden çapraz-rakip bir ilişkinin kurulmuş olduğunu gösterdi. Adil Düzen söylemi kuşkusuz mevcut sol teori açısından açıklaması kolaylıkla yapılabilecek bir şey gibi görülüyordu. Ama açıklaması ne kadar güçlü bir biçimde yapılsa da pratik-

te elden kayıp giden hedef kitle yeniden elde edilemiyordu. Adil Düzen, gerçekleşebilirliği kuşkusuz sonradan çok da kanıtlanamayan, hatta aksi kanıtlanan bir dizi ütopik söyleme dayanıyordu. Gerçekleşmediği görüldüğü halde o söylem etrafında siyasî harekete celp edilmiş toplumsal tabanın aynı siyasal zeminde kalmış olması bile uzun tahlilleri gerektiren karmaşık bir hadisedir.

Adil Düzen zengin-yoksul arasındaki, Türk-Kürt arasındaki, farklı toplumsal gruplar arasındaki adil olmayan nasıl bir dağılım varsa hepsine işaret eden, dolayısıyla klasik sosyalist hareketin neredeyse münhasıran sınıf konumlarına mahsur söyleminden daha geniş bir alanı kuşatıyordu. Ayrıca içerdiği çok-hukuklulukla ilgili atıf ve söylemler belki Türkiye'nin siyasal pratiğinde uygulanması imkânsız bir alana işaret ediyordu. Ancak bu haliyle telaffuz edilmesi bile sadece İslâmcıların muhtemel bir toplumsal sözleşme kültürüne yabancı olmadıklarını ve siyaset yapmak için gerekli önkoşula doktriner veya tarihsel tecrübe birikimi olarak fazlasıyla sahip olduklarını göstermeye yetiyordu. 28 Şubat sürecinde Adil Düzen ütopyası Refah Partisi'nin kapatılma nedeni olarak görüldü ve böylece parlamenter kulvarda siyasal İslâmcılığın ifade yollarına çok yüksek engeller konulmuş oldu. Bu saatten sonra siyasal mümkünün alanları içinde İslâmcılığın kendini ifade yolları Habermas'ın deyimiyle "ideal iletişim ortamından" biraz daha uzaklaşmış, "tahrif edilmiş iletişim ortamının" şartlarına biraz daha tâbi olmuştur. Bu tabii ki ayrı bir değerlendirme konusudur.

Laçiner'in muhtemelen yok saydığı veya varsaysa bile önemsiz gördüğü başka bazı temaslara da değindikten sonra yine de sol-sosyalizm ve İslâm arasındaki temaslar konusunda Laçiner'in tespit ettiği Türkiye farkını teyit edip bunun da nedenleri üzerinde duracağız.

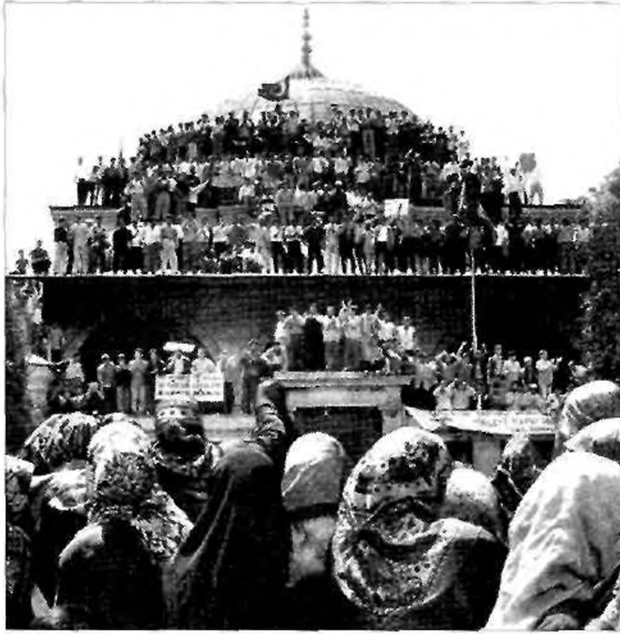
Yukarıdaki büyük örneklerin dışında söz konusu edeceğimiz diğer örneklerde, daha ziyade İslâm'ın sol bir yorumunu arayan, değilse bile kendini yine sağcılıktan ayrıştırırken bir miktar solda bulan son zamanlardaki bazı teorik arayışlardır. Esasen seksenli yıllardan beri bütün İslâmcı dergi veya cemaat çevreleri sağ ve sol eksenleri karşısında kaldıklarında kendilerini sağdan ayrıştırma ihtiyacı hissetmişlerdir. İslâm'ın sol yorumu zor görünmüşse bile en azından sağ-muhafazakâr bir yoruma mecbur olmadığı da sürekli vurgulanmıştır. Belki bu ayrıştırma ihtiyacı İslâm'ın Türkiye'deki mevcut sol çevrelerle yakınlaşmasını getirmemişse bile sol bir söyleme biraz daha aşinalık kesp etmesini getirmiştir. Tam da bu nokta önemli bir çıkış noktasıdır. Söylemi temsil iddiası taşıyanlarla aynı etki veya güçte bir yakınlaşma olmasa da söylemsel olarak bu yakınlığın daha kolay kurulabilmesi Türkiye'de sol ve İslâm münasebetleri için dikkat çekici bir noktadır. Buna birazdan döneceğiz.

Bu konuda İslâmcı dünyada iki derginin 2002 yılında hemen hemen aynı zamanda çıkarmış oldukları özel sayılarla birlikte 2006 yılında Mehmet Bekaroğlu ve Ertuğrul Günay'ın beraber giriştikleri Müslüman sol inisiyatifi üzerinde durulabilir.

"SAĞ"LA AYRIŞMAK "SOL"LA KONUŞMAK: TEZKİRE

1991 yılında Ankara'da Ahmet Çiğdem yönetiminde yayımlanmaya başlayan *Tezkire Dergisi* İslâmi düşünce adına süreklilik ve derinlik sorununun üstesinden gelmek üzere yola çıkmış akademik-entelektüel nitelikli tartışma ve çalışmaların yer aldığı bir dergi. Değişik dönemlerde demokrasi, gelenek, akademi, yorumsamacılık (hermenötik), postyapısalcılık, Marksizm gibi konularla İslâmcı düşünce arasındaki muhtemel eklemlenmelerin imkânlarına işaret edilmiş, siyasal İslâm ve kültürel İslâm arasındaki revaçta ayırımda kültürel İslâm kurgusunu yapı-sökümüne uğratan ve İslâm adına ve aslında genel

İran İslam Devrimi, Türkiye'deki İslâmcı hareket ve düşünce üzerindeki önemli etkilerinden biri, İslâmcılığın yerleşik sağcı ve milliyetçi-muhafazakâr cenah içindeki konumunun sorgulanmasına ivme kazandırmasıydı. "Devrimci", "düzen karşıtı", "anti-emperyalist" motifler, 'lâfta' kalmaktan bir derece uzaklaştılar, daha radikal bir tonya büründüler.



olarak toplum adına siyasallığı aklamaya çalışan eleştirel bir tutumu işlemeye çalışılmıştır. Mayıs-Haziran 2002 tarihli 26. sayısının dosya konusu Türk Solu. Ancak konu Türk Solu olmakla birlikte asıl amaç *Tezkire* dergisinin İslâmi düşünce adına üstlendiği teorik yolculukta sol ile olan sınırların çizilmesidir. Ancak bu sınırlar tek başına Türk Solu gibi müşahhas bir nesne bazında çizilmemiş, öncelikle muhafazakârlık, Türk sağı ve liberalizm gibi siyasal tutumlarla çizilen sınırlarla bir sınır bütünlüğü kurulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede derginin 17. sayısı "Sağcılık ve İslâmcılık" başlığı altında çıkarken 24. sayısı "Liberalizm", 27-28. sayısı ise "Muhafazakârlık ve Miras" başlığı altında yayımlanmıştır. Bütün bu siyasî düşünce akımları arasında İslâmcılığın kendine özgü imza çizgileri ayırt edilmeye çalışılırken, bütün bu akımlarla fiili eklemlenmenin caiz veya mümkün sınırları da işaret edilip teorize edilmeye çalışılmıştır.

Doksanlı yıllardaki İslâmcı dergiler üzerine analitik yazısında Ferhat Kentel'in de isabetle vurguladığı gibi *Tezkire* belki sağ-sol siyasal ekseni veri kabul edildiğinde kendini solda konumlandırmaya özel bir çaba sarf etmiyordur, ama kendini sağcılıktan ayrıştırmaya özel bir ehemmiyet atfettiği çok açıktır. Bu hassasiyeti kendini soldan ayrıştırma konusunda sergilemediğine de ayrıca dikkat çeken Kentel *Tezkire*'nin sağ ve sol eksenindeki tutumunu "sağ"la ayrışmak "sol" la konuşmak şeklinde özetliyor:

> *"Müslümanların ve solun birbirlerinden farklı oldukları" saptamasını yapan* Tezkire*'nin tavrının, genel olarak, toplumsal hayat karşısında sahip olduğu dil ve jargonun "sol" vurgulara sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu dil, "Kemalizmle girdiği diyalogun gölgesinde, sağcılığın konformizmine yakınlaşan bir trend izleyen" Türk soluyla alabildiğine mesafelidir ve daha çok evrensel "sol" duyarlılıkları çağrıştıran bir vurgu içerir.*
>
> *...* Tezkire*'de sağla ayrışma çabası ise oldukça nettir, fakat bir o kadar sorun*

lar yumağı ile karşı karşıyadır. Öncelikle, Osmanlı'dan bu yana, Türkiye'nin demokrasi tarihinin önemli bir kısmına İslâm bir meşruiyet kaynağı olarak refakat etmiştir. İslâmcılık modernleşmenin doğurduğu toplumsal rahatsızlıkları sağaltıcı, uzlaşma sağlayıcı "yerlilik argümanı"nı sunmuştur ... (G)enel olarak dinler iktidarlar tarafından benimsendikleri çeşitli zamanlarda mevcut durumu makulleştiren ideolojilere dönüşmüş olsalar bile, otantik referanslara dönüş arayışı, halkın, mazlumların ve ezilenlerin sesi olma çabası eksik olmamıştır. Ve sağcılıkla asla bir akrabalığı bulunmayan İslâm'ın söylemindeki hakkaniyet arayışı, muhaliflik ve evrensellik itibariyle ise sola daha yakındır. Ancak, bu yakınlığa rağmen, İslâm'ın sağ ve solun ötesinde taşıdığı derin iddialar dar bir eksenin içine hapsedilemez ve bu özellikle Türkiye örneğinde imkânsızdır (Kentel, 2004: 773).

Kentel de *Tezkire*'nin sağ ve sol konusundaki tutumlarını özellikle derginin sağcılık, muhafazakârlık ve Türk Solu üzerine yayımladığı özel sayılardaki yazılara dayandırıyor. *Tezkire*'nin 26. sayısında nesneleştirilen Türk Solu üzerinden bir yandan İslâm ve Sol arasında mümkün yakınlaşmaların teorik veya epistemolojik temelli yoklamaları denenmiştir. Diğer yandansa bu yakınlaşmanın öbür ayağında, bilfiil Türkiye'de yaşanan İslâm ile yaşanan solun daha açık bir ifadeyle İslâmcılarla solcuların siyasal meselelere karşı veya birbirlerine karşı siyasal konumlanışlarının bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır.

Sayının editör sunuş yazısında sorulan sorularda bu arayış şöyle ifade ediliyor:

Siyasallığın yönelimlerini açıklamada geçerli ve de yeterli bir eksen olarak sağ ve sol dikotomisine dayalı kavramsal ekonomi benimsendiğinde Müslümanların siyasal edim ve çabaları hangi yakaya düşer ya da düşmelidir? İslâmcılık, sağcılık mıdır yoksa solculuk mu? Sağ sol vb. siyasal etiketler Müslümanların siyasal çaba ve varoluşlarına takılası etiketlerden midir? Sağcılık nedir? Solculuk nedir? Türkiye'de sağcı olmak ne anlama gelmektedir, solcu olmak ne anlama gelmektedir? Bırakalım "ne" anlama geldiklerini, bu metaforlar ve "gösterenler" kendiliğinden bir anlama gelirler mi? Farklı tarihsel ve toplumsal koşullarda ve farklı siyasal, kültürel, ekonomik, psikolojik bağlamlarda bu metaforların anlam yüklerinin fiilen değişmesi/değiştirilmesi onların öteden beri haiz olduğu semantik potansiyellerde de bir değişime yol açar mı? Müslümanların genel olarak sağ ve sol siyasal anlayışlara yönelik "sınır" çizme girişimlerinde kendilerini sağ yakada görmeleri ya da bulmaları nasıl anlaşılmalıdır? Sağ ve sol kavramlarıyla teşekkül etmiş kavramsal ekonomide yer almanın, bu metaforlara sadık kalmanın siyasal/toplumsal bir yararı var mıdır? Müslümanların siyasal çabalarını, bu kavramsal ekonominin hangi kutbuna yerleştirmek uygundur?

Kuşkusuz doğru sorulmuş sorular çok önemlidir İslâmcılık ve solculuk ilişkisinin anlaşılmasında. Görülüyor ki, *Tezkire*'de bu yakınlaşmaya dair beklentiler ve sorular yalın haliyle kabullenilmiyor, hem sağcılık hem solculuk birer "metafor" olarak ele alınıyor. Siyasal tutumları ifade etmenin metaforu, ama aynı zamanda her iki tutuma yönelik bir tarihselleştirme iradesi de açığa vuruluyor. Nitekim tarihselleştirilerek yapısökümü denenen solculuk da mutlak bir siyasal konum olarak kabullenilmiyor. Türk solunun Batı'daki benzeri oluşumların aksine salt "sosyoekonomik" ve siyasal zeminde yorumlanabilecek bir muhtevaya ve tarihsel gelişim sürecine tâbi kılınarak açıklanamayacağı, onun aynı zamanda, teolojik-politik ve kültürel zeminlerde de incelenmesi gerektiği düşünülüyor. Türk Solu özel sayısının editör sunuş yazısı yukarıda ifade

edilen soruların ardından Türk Solu veya genel olarak sol ile ilgilenmenin gerekçelerini şöyle sıralıyor:

Bütün bu soruları tartışmak için en azından Türkiye'de sağ ve sol metaforlarının bizi taşıdığı gerçeklik algılarına dair bir düşünüm geliştirmek elzemdir. Sağ ve solun kavramsal göndermelerinin ve dahası toplumsal yerlerinin püriten bir değerlendirmesi Müslümanların bu kavramsal ekonomi içinde kesinlikle yer almamalarını ihsas eder. Ancak, deyim yerindeyse bu kaba kavramsal püritenlik tarihsel ve toplumsal mecburiyetlerden azade bir şekilde şekillenmesi sebebiyle, meseleyi halletmeye yeterli görünmemektedir... Türk solu üzerine dosyamızda ... amacımızın baştan beri bazı müşküllerine işaret ettiğimiz kavramsal ekonomiye yapılmış teorik bir müdahale kipinde okunmasının daha uygun ve yararlı olacağını düşünüyoruz. Keza, bu müdahalenin yeterli olduğunu düşünmek de yanıltıcıdır –ne teorik ne de politik açıdan. Bu müdahalenin geçerliliği –bunu söylemek bile gereksiz– asıl anlamını siyasal düzeyde sınanarak kazanabilecektir. Müslümanların siyasal çaba ve anlayışlarını kavramsallaştırmaya ve adlandırmaya dönük teorik bir uğraş, en azından kelimelerin sadece bu ideolojik değiş-tokuş nesnesine dönüştürüldüğü/indirgendiği bir noktada teori ile praxis arasındaki mekiğin frekansını ve bu mekiğin örgütlediği toplumsal metnin okunma, anlamlandırılma ve yorumlanma biçimlerini de hesaba katmak zorundadır.

Bu noktada, belki de Türk solculuğunun en önemli eksikliği sosyo-ekonomik ve siyasal gelişmelere verdiği tepkilerin niteliğinde, dahası bu "tepkisellik"tedir. Türk solculuğu, Türk batılılaşma ve modernleşme hareketlerinin oluşturduğu toplumsal girdapta toplumsal adalet ile özgürlük arasındaki ters akıntılarda kendi ifadesini bulmaya uğraşmıştır. "Aydınlanmış despot"un himayesi ve Türk aydınlanmasının kurumsal çatkısı altında bir yer edinmeye uğraşan solculuğun birçok siyasal zaafı da burada aranabilir. Kemalizmle girdiği diyalogun gölgesinde Türk solculuğu ağcılığın konformizme yaklaşan bir trend izlemiştir. Bu durum esasen Türkiye'deki siyasal hayatın önemli bir "sol hastalık" yaşadığına delalet eder.

Özel sayıda Murat Güzel'in "Türkiye'de sol, Sosyalizm ve İslâmcılık" başlıklı yazısı ile Nuray Mert'in "İslâm ve Sol: Bir vicdan muhasebesi" başlıklı yazıları sağ siyasal dil ile hesaplaşmanın niçin tam olarak Türk solunu benimsemeyi gerektirmediğini tartışıyorlar. Mert'e göre İslâmî bakışlar, dinî hassasiyetlerini siyasal dille ifade etmenin yolunun, hâlâ sağ ve sol ayrımına karşı çıkmaktan geçtiğini düşünüyorlar. Mert'e göre bu bakış açısı kendiliğinden siyasal tartışma içinde yer almayı reddeden ve böylelikle sağ söylemlerin iktidarcı mantığını yeniden üreten bir bakış açısıdır. Güzel'in yazısında ise Türk solu ile İslâmcılar arasındaki tartışma bağlamının Türk siyasal sisteminin "kurucu unsurları" dolayımındaki değişimi ele alınmaktadır. Güzel'e göre bu "seçmeci yakınlaşma"da İslâmcılığın en önemli handikapı, sağcılıkla arasındaki "tarihsel ittifak" ise solculuğun handikapı da onun Türk siyasal sisteminin kurulu düzeni içinde yer almasıdır.

Aktay'ın aynı sayıda yer alan "Sol, Metin ve Tarih" başlıklı yazısı da solun Hegelci kökenleri ile metinlerinden kaynaklı sorunlarını irdelerken, Marksist solun insanlara sunduğu sınıfsal antagonizmanın fenomenolojik bir okumayla sonuçta insana belli bir tarihsel varoluş, sınırları bu dille belirlenmiş bir dünya sunduğunu savunuyor. Alternatif olarak mevcut tarihin ve küresel kavganın aslında İbrahim, oğulları arasındaki bir çatışma ile çok daha rahat izlenebileceğini önererek sağ-sol eksenli bir siyasallık kurgusunun sınırlarını aşmayı deniyor.

Sayının diğer yazarlarından Cihan Tuğal "Sosyalizm ve Din" başlığı altında yine sosyalizm ve din arasındaki tarihsel çatışma ve yakınlaşmaların teorik ve tarihsel örneklerini sunuyor. Nigar Bulut-Tuğsuz da "Türkiye'de Alevilik ve Solculuk" başlıklı yazısıyla sosyalizmin din ile ilişkisine ilginç ve özgün bir örnek olarak Alevilik üzerinde duruyor. Kuşkusuz Alevilik Türk solunun bir yandan dine tamamen ilgisiz olmadığını gösterirken bir yandan da Aleviliğin solla temas yoluyla geçirdiği başkalaşım, bu dinsel formun neredeyse fena bularak bir tür etnik aidiyet ve resmi ideoloji ile eklemlenerek hayatiyetini sürdürmesi üzerinde duruluyor.

Sonraki sayfalarda Kurtuluş Kayalı'nın "İdris Küçükömer'in Entelektüel Portresi" ve Mehmet Erdoğan'ın "İdris Küçükömer'in Düşünce Hayatımızdaki Yeri ve Tavrının Önemi" başlıklı yazıları yer alıyor. Türkiye'de sağ ve solun mevcut haliyle ciddi bir anlam ve konum kaymasına uğramış olduklarını ilk iddia etmiş olan Küçükömer üzerine iki yazıyla bir vurgu yapılması şaşırtıcı değil. Sonraki yazı da aynı gelenekten gelen Kemal Tahir üzerine. Nevzat Yavuz'un "Kemal Tahir, Sosyalizm ve Türkiye" başlıklı yazısı, ardından da Şerif Esendemir'in "Milliyetçi Sol'a Retrospektif Bir Bakış", Necati Mert'in "Sol Hikâye: Bir Lamelif", Dilaver Demirağ'ın "Alternatif Küreselleşme Hareketi ve Yeni Sol" başlıklı yazıları *Tezkire*'nin Türk Solu sayısının diğer yazıları. Sayı Ömer Laçiner'le Türk Solu üzerine yapılmış bir mülakat ile sona eriyor.

İSLÂMİYAT *DERGİSİ: SOL İLAHİYATÇILIK?*

İslamiyat dergisi, Ankara'da 1997 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi'nde bir grup akademisyen tarafından yayımlanmaya başlanan, siyasî konulara ilgisiz olmayan ama akademik ağırlıklı bir dergi. Siyasî ilgisi dergide seçilen dosya konu tercihlerinde kendini açığa vuruyor. Şeriat Dosyası sayısı, örneğin, Türkiye'de şeriat kavramının hem İslâmcılarca hem de laikçilerce fetişleşmiş doğasını ortaya koymayı bedelleyen ve akademik ehliyetiyle hedefini isabetle vuran bir sayı oldu. Keza, Din ve Şiddet (5/1), Kadın (5/2), Osmanlı (2/4), Tasavvuf (4/3), İslâm ve Demokrasi (2/2), Küreselleş(tir)me ve Din (6/2), Türk(iye) Dindarlığı (5/4), Türkiye'de Din Söylemleri (4/4), Dünyevileşme (4/3), Din İstismarı (3/3), Kökencilik (10/1) gibi dosya konularının her biri Türkiye'nin siyasi-entelektüel gündeminde karşılığını bulan tartışmalarla ilgili olarak dergi etrafındaki grubun bir tutum geliştirme çabasını ifade ediyor. Seçilen her dosya konusu çağdaş Türk İslâmi düşüncesi için bir işaret çizgisini tespit etmeye çalışıyor.

İslamiyat dergisi aslında daha önce 1986 yılında yine Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden bir grup tarafından yayımlanmaya başlamış olan ve halen yayımlanmaya devam etmekte olan *İslami Araştırmalar Dergisi*'nin çizgisiyle bir süreklilik içindedir. Derginin ilk yayımlanan sayısında editör sunuşunda bu ilişki *İslami Araştırmalar Dergisi*'nde kalanlara teşekkür edilerek belirtiliyor. Doğrusu her iki derginin söylem ve konu alanlarına bakıldığında yayınların akademik kalitesindeki gözle görülür titizlik dışında ciddi bir fark tespit etmek mümkün zordur. *İslamiyat*'ın aynı sunuş yazısında dergi yayınlarında ele alınacak en mühim konunun "on dört asırlık İslâm kültürünün ilmi tahlil ve değerlendirmesi" olacağı, "zira bu emsalsiz mirasın, temel İslâm kaynaklarıyla uzlaşan ve ayrılan taraflarını aydınlatmadan, gelecek nesillere sağlam bir İslâm kültürü sunmanın pek imkânı olmadığı" ifade ediliyor.

1933 Üniversite Reformu'yla birlikte Darülfünun'un kapatılmasından sonra İlahiyat Fakülteleri de tamamen kapatılmış ve 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde tekrar açılıncaya kadar Türkiye'de yüksek din eğitimi noktasında tam bir fetret dönemi yaşanmıştır. 1949 yılın-

da ilk açılan ilahiyat fakültesi Ankara Üniversitesi bünyesinde olmuş, daha sonraları genellikle demokrasi mekanizmasının çalışması oranında popüler taleplere karşılık olarak yenileri açılmıştır. Bugün sayıları 27'yi bulan ilahiyat fakültesi arasında Ankara İlahiyat Fakültesi kuruluş misyonu bakımından hem halkın devletten hem devletin dinden taleplerini aynı anda, dolayısıyla yer yer yüksek gerilimlerle yansıtan bir yapı arz etmiştir. Gerilim kısmen dini geleneklerle, kısmen halkın din adamından beklentileriyle, kısmen de devletin modernleştirme iradesiyle yaşanır. Bu gerilim hatlarında Ankara İlahiyat Fakültesi diğer ilahiyat fakülteleri arasında kuşkusuz özel bir yere sahip olmuş. Bu özel yer onu daha cesur entelektüel arayışlar için de besleyici olmuştur. O yüzden İslâmi gelenekle çatışan birçok devrimci İslâmi düşüncenin ifadesi ve karşı-ifadeleri bu fakülte bünyesinde mümkün olabilmiştir. Bu anlamıyla İslâmi düşünce seçeneklerini sağ-sol yelpazesi içinde düşünmek gerekirse Ankara İlahiyat Fakültesi, hem gelenekle giriştiği sorgulayıcı, eleştirel ilişkisi veya İslâmi gelenek içerisindeki kurulu düzene karşı muhalif duruşu dolayısıyla, hem de Kemalizmin dinden beklentilerine olumlu karşılık veren tutumuyla (burada Kemalizmin solla olan ilişkisi dolayısıyla) solla birkaç koldan hısım-akrabalığa sahiptir. Bu akrabalıkta solun biri diğerine hiç benzemeyen türlü renginin mevcudiyeti kafaları karıştırmasın tabii.

Ankara İlahiyat'ın bu havasının eleştirel İslâmi düşünce için diğer fakültelere nazaran çok daha elverişli bir zemin oluşturduğunu tekrarlayalım. Bu elverişli zemin üzerinde ilahiyatlar arasında en yeni fikirler burada ortaya çıkar, tartışılır ve genellikle bu tartışmalar diğer fakültelerde gündemi belirler. Fakülte bünyesinde 1950 yılından itibaren yayımlanmaya başlanan *İlahiyat Fakültesi Dergisi* bu fikirlerin uzun yıllar ilk yayımlandığı yayın organı olmuştur. Ancak seksenli yıllardan itibaren fakültede oluşan entelektüel birikimi bu resmî yayın organı taşıyamaz hale gelmiştir. Hocaları *Fakülte Dergisi*'nden daha özgür, kendi eğilimlerine uygun tartışmaları daha esnek bir tarzda yürütebilecekleri bir dergiyle hem İslâmi düşüncenin akademik birikimine bir üretkenlik sağlamak hem de İslâmi bilgi üretimini salt bir akademik yükselme vesilelerinin insafına ve kuru formatına bırakmamak adına *İslami Araştırmalar Dergisi*'ni çıkarmaya başladılar. 1986 yılında yayımlanmaya başlanan *İslami Araştırmalar Dergisi* İslâmi düşünce ve araştırmalar alanında temsil ettiği çizgiyle İslâmi düşüncenin diğer temsilcileriyle önemli tartışmalara girişerek düşünce üretiminin önemli bir aktörü haline geldi. Bu esnada Protestan İslâm,[6] İslâm tarihselciliği, İslâm modernizmi ve gelenek, sekülerleşme gibi konularda, yayımlandığı dönemden itibaren, İslâmi camia içinde referans sayılabilecek tartışmaların hep bir içerdeki öteki-benini (alter-ego) temsil etti. Fazlur Rahman, Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi Mısırlı ve Pakistanlı modernist İslâm düşünürlerinin fikirleri veya yazıları ilk kez bu dergide yayımlandı. Bu yayınlar geleneksel İslâmi camiada büyük tepkilere yol açarken, ilahiyat çevrelerinde ve İslâmi entelektüel alanda birçok yeni düşünceyi de tetikledi. İslâm felsefesi, tefsir, kelam, hadis alanında birçok master ve doktora tezi bu yeni fikirlerin etkisi altında veya onlarla bir tartışma halinde yazıldı. Fazlur Rahman'ın Chicago Üniversitesi'nden öğrencileri Alparslan Açıkgenç ile Bekir Demirkol bir dönem derginin editörlüğünü de üstlenirken bir Fazlur Rahman özel sayısı da hazırladılar. Hasan Hanefi'nin Mısır'dan öğrencisi olan İlhami Güler hem Hasan Hanefi'nin şahsını hem de ondan mülhem fikirlerini bu dergide yayımladı. Keza Nasır Hamid ebu Zeyd'in Mısır'dan öğrencisi olan Ömer Özsoy da aynı şekilde bu etkiyi bu dergide sürdürdü.

İslami Araştırmalar Dergisi'nden 1986 yılında *İslamiyat* olarak ayrışmaya giden

süreç öyle görünüyor ki bir fikir ayrılığından ziyade bir kadro ve yönetim anlayışı sonucu olmuştur. *İslami Araştırmalar Dergisi*'nde bu kadar sol bir çizgiyi kaldıramayan, bundan yana rahatsızlığını açıkça telaffuz edenler her zaman olmuşsa da, sonradan kurulacak olan *İslamiyat* dergisinde de o kadarlık bir çeşitlilik hiçbir zaman eksik olmamıştır.

İslamiyat dergisinin editörlüğünü Ankara İlahiyat'ın en saygın isimlerinden Prof. M. Sait Hatipoğlu yürütürken genel yayın yönetmenliği, dönemsel olarak üstlenilen bir görev olmuştur. Beş yıllığına üstlenilen ilk dönem editörlüğünü Ömer Özsoy yürütmüştür. Derginin ilk yayın yayın kadrosunda M. Hayri Kırbaşoğlu, Alparslan Açıkgenç, Süleyman Bayraktar, ali Dere, Mehmet Görmez, İlhami Güler M. Emin Özafşar, İbrahim Özdemir, Ömer Özsoy, Mehmet Paçacı, Mevlüt Uyanık gibi isimler vardır. Bu isimlerin yukarıda söz konusu edilen tartışmaların birçoğuna yaklaşımlarında bir homojenlik görüntüsü oluşturmayacak kadar çeşitli olmaları dikkat çekicidir. Böyle bir kadroyla aslında tartışmalarda bir tarafın lehine değerlendirilebilecek bir ortak politika takip etmek mümkün değildir. O yüzden dergi aslında bütün bu tartışma alanlarında her türlü düşüncenin ifade edilip tartışılabileceği özgür bir platform olarak tasarlanmıştır. Yine de derginin yayın çizgisinin, sol-ilahiyatçı diye ayırt edilebilecek çizginin başatlığı altında olduğu genel bir kanıdır. Bu kanıya yol açan da muhtemelen bu çizgiyi takip edenlerin daha faal, üretken ve etkin konumları olabilir.

Derginin kuruluşunda yayın kurulu başkanı olarak yer alan M. Hayri Kırbaşoğlu akademik alanda bütün ilahiyatlardaki tartışılmaz etkinliği bir yana, siyasî konulardaki aktivist kişiliğiyle de ön plana çıkmaktadır. Kendi alanındaki akademik mevzulara yaklaşımındaki tercihlere de bu yanının etki ettiği rahatlıkla görülebilir. Bir tür politik teoloji ile İslâmcılığı sağcılıktan ayırt etme çabasında ısrarlı olanların başında gelen Kırbaşoğlu, Doğu Konferansı[7] olarak örgütlenmiş yapıda da aktif olarak yer almış ve Irak'ın ABD tarafından işgal edilmesine karşı sert muhalefet yürütmüştür. Bu esnada yürüttüğü muhalefeti sürekli olarak İslâm ulemasının "haksızlığın karşısında susan dilsiz şeytanlardan" olmamasını buyuran nebevi düsturla temellendirmiştir. Kendi misyonunu böylece haksız iktidarların karşısında mazlum halkların yanında bildiklerini ne pahasına olursa olsun gizlemeden söyleyen ulema geleneğinin bir temsilcisi olarak ifade ediyor.

Bir hadis profesörü olan Kırbaşoğlu'nun, hadis ve tarih rivayetlerinde Sünni paradigmayı oluşturmuş hâkim siyasî iktidarların epistemolojik belirleyiciliğine karşı eleştirel tutumu, araştırma programlarına yön vermiştir (Kırbaşoğlu, 2002). İslâm tarihi içinde Sünni paradigmanın oluşum süreci hakkındaki eleştirel okumaları iktidar ve söylem arasındaki ilişki hakkında da bir duyarlılık geliştirmesine yol açmıştır. Bu duyarlılık politik teolojinin oluşumunda da, İslâm'ın cinsiyetle ilgili söyleminin oluşumunda da, tarihin, iktidarların, toplumların rolünü hesaba katmasını gerektirmiştir. Böylece Kırbaşoğlu, hadis rivayetlerinin işleyişinde erkek-egemen paradigmanın seçiciliği, kuruculuğu ve belirleyiciliğinin hesaba katılması halinde elimizdeki hadis külliyatının çok daha farklı yorumlanabileceği düşüncesine önemli bir alan açmıştır. Bu çerçevede *Kadın-Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* başlıklı çalışmayı yürüten Hidayet Şefkatli-Tuksal'ın doktora çalışmasına danışmanlık yapmıştır. Bu çalışma Türkiye'de İslâmi feminizm olarak nitelenebilecek bir eğilimin en önemli referans metinlerinden biri olmuştur. Tez *İslamiyat dergisi*nin yayınevi olan Kitabiyat Yayınları tarafından kitaplaştırıldı (Şefkatli-Tuksal, 2002).

Yine *İslamiyat* dergisinin yayın kurulu üyelerinden Mısır el-Ezher Üniversite-

si'nde İslâmi sol hareketinin önemli ismi Prof. Hasan Hanefi'nin öğrencisi İlhami Güler de Kırbaşoğlu gibi akademik yanı kadar entelektüel-aktivist yanıyla ön plana çıkan bir isimdir. Hanefi'den mülhem bir düşünceyle İslâmi teolojinin Allah'tan ziyade insanı merkeze alan, bir tür antropolojiye dönüştürülmesini öneren yaklaşımıyla sol bir İslâmi yorumun gerektirdiği politik teolojiyi *İslami Araştırmalar Dergisi*'ndeki yazılarından itibaren eşlemeye çalıştı. Antropolojiyi baz alan bir İslâm kelamı, böylece İslâm dünyası içinde tıpkı Marx'ın 11. Tezinde önerdiği türden bir devrim yapacaktır. Şimdiye kadar Allah'ı inceleyen İslâm kelamcıları Allah'ı sadece Allah'ı ilgilendiren yanıyla bilebileceklerini sandılar, oysa ne zaman Allah'a baktılarsa aslında Allah'ta bulup dillendirdikleri kendi insani ihtiyaçlarından, beklentilerinden veya algılarından başka bir şey değildi. Dolayısıyla aslolan Allah'ın kendisini tanımaktan ziyade onu algılayan insana dönüp onun nereden baktığını hangi beklenti ve ihtiyaçlardan doğru onu algıladığını anlamaktır. Bu bakış açısı zorunlu olarak ilgiyi Allah'ın zatından insana dönüştürecek ve bu noktadan itibaren teolojiyi insanın ihtiyaçlarına bağlayan hümanist bir çerçeveye kavuşturacaktır. Bugün İslâm dünyasının karşı karşıya olduğu madunluk, ezilmişlik, azgelişmişlik, bağımlılık, sömürü gibi sorunlara bakıldığında bu hümanist teolojinin zorunlu olarak sola çekeceğini öngörebiliriz. Güler'in bu çerçeveyi işleyen yazıları yine Kitabiyat Yayınları tarafından *Politik Teoloji Yazıları* başlığı altında yayımlandı (Güler, 2002).

İslamiyat dergisi 2002 yılında münhasıran bir İslâmi Sol sayısı da yayımladı. Kuşkusuz tek başına bu sayıda ortaya konulan yazılar veya bu sayının yayımlanmış olması dergi çevresinin söylemindeki sol bağlamını teşhis ve tespit etmek için yeterli olmazdı. O yüzden yukarıda dergi çevresinin söylemindeki sol temalara değindikten sonra bu sayıya ayrıca değinebiliriz. Sayının editör sunuş yazısında İslâm'ın sol yorumunu gündeme getirmenin İslâm'ın bütünlüğünü zedeleyeceği, üstelik böyle bir nitelemenin anakronizmle malul olacağı gibi muhtemel eleştiriler zikredilmekte, buna mukabil böyle bir dosyadan beklentilerinin de öncelikle "İslâm'ın sağ'ın tekelinde olduğu yönündeki genel görüntüyü sorgulamaya imkân vermesi" olduğu kaydediliyor. Sayının gerekçesi basitçe Mustafa Sibai, Seyyid Kutub, Ali Şeriati, Nurettin Topçu, Sultan Galiyev ve Hasan Hanefi gibi isimlerin temsil ettiği düşünülen ve İslâm'ın sol yorumu olarak nitelenebilecek olan tarihsel tecrübeyi ve entelektüel birikimi betimlemek ve çözümlemek olarak ifade ediliyor. "Solun ateizm ve Marksizm olarak algılandığı bir kültürel coğrafyada, yalnızca bir imkânı görmezlikten gelmemekle sınırlı bu tutumun dahi yoğun eleştiri alabileceğinin" farkında olduklarını ifade eden editör her türlü (yanlış veya doğru) anlamaya karşılık sorunu nasıl gördüklerine ilişkin şöyle bir değerlendirmeye yer veriyor:

> *Müslümanların siyaset konusundaki (hem kuram hem uygulama düzeyinde) entelektüel yetersizlikleri nedeniyle, kendilerini özgün bir dille ifade edememiş ve İslâm'ı tutarlı bir bütünlük içinde sunamamış olmalarının, kuşkusuz, verili siyasal dağarcığı kullanmakla egemen paradigmatik söylemlere teslim olunacağı endişesini haklı çıkaran bir yanı vardır. Öte yandan, siyaset biliminin sunduğu çözümleme aygıtları ve bu çerçevede sağ ve sol kavramsallaştırmaları, İslâm'ın kuramsal dokusunu söküp çıkarabileceğimiz yegâne tarihsel düzlem olan "doğuş dönemi tecrübesi"ni ve bu tecrübeye refakat eden metnin olgu ile ilişkisini –örneğin, muhalefet durumundan iktidar durumuna geçişle eşzamanlı olarak yaşanan söylem farklılaşmasını, buna bağlı olarak da "olgusal"la irtibatlı bu söylem düzeyinin ge-*

risinde yatan "ilkesel"i görebilme imkânı sunmaktadır. İdeal düzeyde bakıldığında, evrensellik iddiasına sahip bir din olması itibariyle İslâm'ın bütünüyle sağ veya bütünüyle sol olarak görülemeyeceği şeklindeki değerlendirmeye katılıyoruz. İslâm'ın yalnızca sağ veya yalnızca sol olarak nitelenebilmesini imkânsız kılan iki temel neden vardır. Bunlardan ilki, sağ siyasetin benimsediği değer, tutum ve kavramların da (özel mülkiyet, bireysel teşebbüs, istikrar/iktidar vd.), sol siyasetin benimsediği değer, tutum ve kavramların da (özgürlük, adalet, dayanışma, muhalefet vd.), İslâm'ın teorik dokusunda belli ölçülerde er alıyor olmasıdır. İkinci nende ise, Müslümanların tarih içindeki 15 asırlık yürüyüşlerinde, tarihsel bir zorunluluk olarak, sağ veya sol diye nitelendirilebilecek siyaset tarzlarının teşhis edilebileceğidir. Dolayısıyla, pratik düzeyde bakıldığında, İslâm'ın herhangi bir yorumunun veya uygulanma biçiminin /en doğru ifadesiyle "tarihsel İslâm"ın- siyasal anlamda sağ veya sol olma dışında bir seçeneğe sahip olmadığını görmek durumundayız. Nitekim verili İslâm'ın yansıttığı sağcı görüntü bir tesadüf değildir. Bu, aşkın –dolayısıyla, ne sağa ne sola ait– bir dâvânın yeryüzünde tutunabilmesi ve tutunduktan sonra varlığını sürdürebilmesi uğruna seçilen konjonktürel tutumların, zaman içerisinde ikinci tabiata dönüşmesi olarak da yorumlanabilir. Bu noktada, İslâm'ın verili algılanış ve yaşanış biçiminin gerçekten ne ölçüde sağ ne ölçüde sol olduğu üzerinde teemmül etmedikçe ve verili İslâm sağa denk düşüyorsa buna bir itiraz yöneltmedikçe "İslâm'ın sağı ve solu olmaz" şeklinde dillendirilen özcü duyarlılığın, –İslâm'ın sağla özdeşleşmiş halinden memnuniyet olarak yorumlanabilirliği bir yana– aslında İslâm'ın hiçbir tutum sahibi olmadığı, dolayısıyla tanımlanamazlığı anlamında "İslâm'ın sağ ve solu belli olmaz" demekten öte geçmemiş olacağını düşünüyoruz.

Görüldüğü gibi *İslamiyat* dergisi de bir okumaya göre İslâm'ın içinde sol bir yelpazeye kolaylıkla yerleştirilebilse de, bizzat kendi kimlik değerlendirmeleri böyle bir konumlandırmayı gönül rahatlığıyla onaylamıyor. Bu konuda *Tezkire* çevresi ve aslında diğer birçok İslâmi grup veya eğilim gibi, sol ile özdeşleşme konusunda çok hevesli olmasalar bile sağdan ayrışmaya çok daha özel bir ehemmiyet atfediyorlar. Kuşkusuz bu sağ-sol eksenini reddetmenin mevcut durum içindeki tek çıkar yoludur, çünkü İslâm'ın genelgeçer algısında sağa yakıştırılması sola yakıştırılmasından çok daha fazla ve yaygın olmasından kaynaklanan bir durumdur bu. İslâm dininin, din olma vasfı dolayısıyla, bir galat-ı meşhur olarak sağa daha çok yakıştırılıyor olması onu sağcılıktan ayrıştırmak için daha büyük bir çaba gerektiriyor.

İslamiyat dergisinin İslâm'ın sol yorumu özel sayısında Ömer Çelik "Siyasal Dilin Stratejik Röntgeni", Nasr Hamide bu Zeyd "İslâmi Sol Genel Bir Bakış", Hasan Hanefi "Aydınlanmacı İslâm", Yasin Aktay "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslâmcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam. Seyyid Kutup Örneği", Ertuğrul Cesur "Ali Şeriati: Allahperest Sosyalist", Erkan Perşembe "Nurettin Topçu'da Müslüman Anadolu Sosyalizmi Düşüncesi", Oğuz Şaban Duman "Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din", Talip Turcan "Klasik İslâm Kamu Hukukunun Kaynağı olarak İcma" başlıklı yazılarıyla yer alıyorlar. Ayrıca Nurettin Topçu ve Fazlur Rahman'dan İslâmi sol bağlamına oturan klasik metinlerin yanı sıra Mehmet Emin Özafşar'ın "Sibai ve İslâm Sosyalizmi", İlhami Güler'in "Hasan Hanefi ve İslâmi Sol", İsmail Hakkı Ünal'ın "Muammer el-Kazzafi ve Yeşil Kitabı", Müfid Yüksel'in "Örfi Hukuk ve Siyaseten Katl Bağlamında Şeyh Bedrettin'in Katli", Mehmet Görmez'in "Ebu



2008'de üniversitelerde başörtüsü yasağına karşı mücadele eden bir grup kadının bildirisi, İslâmcı gündemle sol gündemi buluşturan özgürlükçü bir perspektifin ipuçlarını sunuyordu. İmzacılar, "Kürtlerin ve ötekileştirilenlerin kendilerini bu ülkenin asli unsuru hissetmesi için gereken hukuki ve psikolojik ortam oluşturulmadan" kendilerini mutlu hissetmeyeceklerini söylüyorlardı.

Zer el Gıfari Biyografileri Üzerine" ve son olarak M. Hayri Kırbaşoğlu'nun "Çağdaş Siret Literatüründe 'Sol' Çizgiler" başlıklı araştırma notları da İslâm'ın sol yorumu için mümkün veya mevcut bağlamın sınırlarını işaret ediyor.

MÜSLÜMAN SOL HAREKETİ

2006 yılının Aralık ayında Eski CHP'li sonradan da AK Parti'ye geçip kültür bakanı olacak olan Ertuğrul Günay ve Haluk Özdalga ile eski FP'li Mehmet Bekaroğlu'nun başını çektiği "Müslüman-sol" hareket, "Yeni siyaset girişimi" adıyla bir çağrı metni yayımlayarak siyasette yeni bir buluşmanın, yeni bir ittifakın ilanını yaptı. Daha önce Doğu Konferansı dolayısıyla başlatılmış olan ve büyük ölçüde ABD'nin işgalci politikalarına karşı bölge halklarının dayanışmasında bir inisiyatifi temsil eden grup üyeleri yayımladıkları çağrıda "Hürriyet, adalet, kardeşlik" vurguları yaparken, "etnik kimlik ve inanç farkları giyim ve biçim tartışmaları" üzerinde siyaset yapılmasını eleştirdi.

Hareketi önemli kılan şey belki de İslâm ile sol arasında her iki kesimden temsilcilerin katıldığı bu kadar açık bir ittifakın ilk defa dillendirilmiş olmasıydı. Kuşkusuz İslâmcı veya solcu kesimden insanlar birçok vesileyle birçok konuda bir araya gelmişti ama ilk defa aralarında teorik sorunların da üstesinden gelme iddiasıyla derinlemesine bir ittifak öngörülüyordu. Gerçi hareketin önde gelenlerinden İslâmcı olanları zaten kendi Müslümanlıklarında sol bir damar bulan, buna mukabil sol cenahtan katılanlar da zaten kendi solculuklarıyla Müslümanlıkları arasında bir sorun görmeyen insanlardan oluşuyordu. Yani bu kuşkusuz sol veya Müslüman tabanların kitlesel bir yakınlaşmasını değil, sadece her biri kendi içindeki yakınlaşmayı zaten yapmış insanların buluşmasını ifade ediyordu. Sonuçta birbiriyle hiçbir şekilde uzlaşamayacak kesimlerin ittifakını beraberinde getirmedi.

Yine de böyle bir hareket sol ve İslâmcılığın tarihsel uzlaşması için bir örnek olarak kayda geçti. Bu vesileyle bir dü-

zeyde var olan bir ezber tamamen bozulmadıysa da bir kez daha yoklanmış oldu. İslâm'ın sağın tekelinde gibi görülen algıları bir miktar örselendi. Özellikle İslâmcı bir geçmişe sahip bir partinin kendini sağ siyasetin en güçlü ruh hali olan muhafazakârlıkla tanımladığı, böylece İslâm'ın sağcı algısını daha da pekiştirdiği bir dönemde böyle bir çıkış, İslâm'ın siyasal ufkunun ve dilinin bu kadar kolay tutulamayacağını hatırlatan bir uyarı işlevini gördü.

Kürt ve diğer etnik meselelere karşı da duyarlılığını baskın sağ-muhafazakâr söylemlerin aksine ifade eden hareketin sözcülüğünü İslâmcıların insan hakları örgütü Mazlum-Der'in dönem başkanı Ayhan Bilgen yaptı. Hareket Haluk Özdalga ve Ertuğrul Günay'ın 2007 seçimlerinde AK Parti'den milletvekili adayı olmasıyla birlikte fiilen bitmiş oldu.

KARŞILAŞMALAR, ALGILAR...

Tezkire, *İslamiyat* ve Müslüman sol hareketinin İslâm ve sol arasında kurmaya çalıştıkları konumlamalar, kuşkusuz Türkiye'deki ana-akım İslâmcılığı tam anlamıyla temsil ediyor değildir. Gerçi Millî Görüş'ün Adil Düzen söylemi ve bu paraleldeki uygulamaları ile AK Parti'nin kurulduğu andan itibaren, ayrıca iktidarda geçirdiği yıllardaki icraatlarının belki en önemli özelliklerinden birisi sol bir partiyi aratmayan ve hatta neredeyse iktidarda olduğu halde muhtemel bir sol muhalefetin bütün siyaset alanını kapatan yanı olmuştur. Açıkçası AK Parti'nin güçlü sosyal politika söylem ve uygulamaları, etnisite-milliyetçilik karşısındaki görece rahat tutumu, Kürt meselesine Kürt solunun çoğunun da önüne geçecek şekilde olumlu yaklaşımı (buna rağmen ciddi bir kitlesel halk desteği kaybına uğramaması), İslâmcılığın siyasal teori ve pratiğini gerçekten de konvansiyonel sol-sağ ekseninde değerlendirmeyi iyice zorlaştırıyor. Bu zorluk yine de sol bir perspektiften bakmak isteyenin İslâmcılık içinde haddinden fazla "sol" görebilmesinden kaynaklanıyor. AK Parti'ye soldan yönelen neo-liberal, kapitalist nitelemeleri tamamen haksız sayılmasa bile AK Parti'nin aynı niteliklerinin yanı sıra uyguladığı sosyal politikalar dolayısıyla "neo-liberalist" bir iktidar ile ilgili yıllardır oluşturulan resmi bir hayli bozduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle sağlık politikası ve sosyal yardımlaşma alanında geliştirdiği veya programına aldığı konular sağ-muhafazakâr demokrat ve neo-liberal bir parti olarak AK Parti, üstelik iktidardayken, solun veya sol muhalefetin birçok rolünü çaldığı, deyim yerindeyse sol muhalefetin alanını daralttığı söylenebilir. Bu durumun aynı zamanda, sosyalist solun toplumsal dönüşümü uzun vadeli bir dönüşümün teorik müşahedesi olarak gören yaklaşımının aksine, Müslümanlığa özgü doğrudan pratiğe verilen önemle alakası olduğunu sanıyorum. İslâmcılığın solla belki teorik bir tartışmaya, buluşmaya veya diyaloga girmeksizin, daha iddialı olduğu doğrudan-pratiğiyle bir rekabete girdiği de söylenebilir.

Her neyse. Şimdilik, Laçiner'in yukarıda değindiği sorunun daha uygun bir bağlamını/açıklamasını tesis etmek için yeterince dolandık. Laçiner "...İslâm toplumlarının bazılarında bile 'İslâmcılar'ın sol sosyalist akımlara -zayıf da olsa- bir 'ilgi' gösterebilmiş olmalarına mukabil; Türkiye'de, özellikle TC'nin kuruluşundan itibaren 'İslâmcı' çevrelerin 'sol-komünist' etiketi taşıyan ya da takılmış her fikre, öneriye karşı bile neredeyse koşulsuz bir red, tavrı içine girmiş" olduklarını tespit ediyordu. Özellikle 1946 yılından itibaren henüz kristalleşmiş bir İslâmcılığa dönüşmemiş bir pre-İslâmcılığın kendini antikomünizm olarak ifade etmesini Türk İslâmcılığının neredeyse özsel bir karakteri olarak niteliyor.

Kuşkusuz kendini antikomünizmle özdeşleştirmiş bir İslâmcı damar belirtilen yıllar için güçlü bir biçimde var olmuştur.

Ancak bu dönemin İslâmcılığında bu antikomünist eğiliminin nedenleri konusundaki yaygın kanaatlerin gereğinden fazla özcü olduğunu söylemek zorundayız. Yukarıda belirttiğimiz çerçevede, aslında İslâmcılar ve sosyalistler arasında İslâm ve sosyalizmin her birinin içerdiği teorik veya epistemolojik zorluklara rağmen, tarihsel yakınlaşmalar aynı ölçüde zor olmamıştır. Özellikle yirmili ve yetmişli yıllar arasında İslâmcıların antikomünist vurguları gerçekten komünizm hakkında gerçek bir mülahazaya dayanıyor değildir. Komünizmin şahsında aslında reddedilenin Kemalist modernleşme programının aşırı versiyonları olduğu göz ardı edilmemelidir. Burada Laçiner'in pre-İslâmcı dediği dönemin İslâmcılığı aslında biraz daha halk dindarlığıdır ve bu dindarlığın komünizm algıları zaten yeterince yaralayıcı, incitici ve saldırgan olan Kemalist modernleşme uygulamalarının daha da aşırısından başka bir şey değildir. Çünkü bu dönemde solcu olarak bilinenler Kemalist elitin bir parçasıdır ve bu kesimle ilgili bilinen tek şey, bu insanların halkın manevi değerlerine karşı hiçbir saygıları olmadığıdır. Bu dönemde pre-İslâmcı olan, aslında aynı zamanda büyük ölçüde merkezî iletişim ortamından da uzakta olan halkın Kemalistlerle gerçek solcuların veya komünistlerin arasında bir ayırım yapabilmelerini beklemek büyük haksızlık olurdu. Kemalizmin modernleşme uygulamaları bir yandan din eğitimini tamamen kaldıran, ezanı Türkçeleştiren ve dinin bütün kurumlarına karşı sistematik bir mücadele başlatmış olan bir din karşıtı tutum olarak görülüyordu. Bu yüzden Laçiner'in kaydettiği gibi "pre İslâmcılığın bu söyleminde 'komünizm' kavramı(nı) sadece mutlak, sistematik bir ateizm olarak değil, modernleşmenin seküler karakterinin en bariz tezahürlerinin, gelenekle en karşıt yönlerinin tamamını kapsayan bir içerikle" (Laçiner, 2004: 471-2) kullanılması şaşırtıcı olmamıştır. Komünizmi Kemalizmin daha da radikal bir versiyonu olarak algılayan halkın bu tecrübesi, komünizmin Türkiye'de dindar insanlarla herhangi bir buluşma şansını baştan yok etmiştir. Daha bu tecrübelerin yarattığı antipatik algı dağılmadan halkın büyük teveccühünü kazanmış olan DP'nin ve Adnan Menderes'in sol-Kemalist bir ittifakla devrilip idam edilmesi sol ile pre-İslâmcılık arasında yeni, aşılmaz engeller dikmiştir.

"Altmışlı yıllarda yükselen sol hareketin karşına devlet tarafından uydurularak çıkartılan, güdümlü sağ-muhafazakâr-İslâmcılık" nitelemesi yıllarca solcuların her türlü İslâmcılığa bakış açısını belirlemiş bir söylem olmuştur. Gerçekten de altmışlı yıllarda Komünizmle Mücadele Derneklerinin faaliyetleri ve sonradan meşhur 6. Filo protestosu yapan solcuların eyleminin sabote edildiği Kanlı Pazar baskını sonraki yıllarda solcuların İslâm'la ilgili bütün algılarını hatta değerlendirmelerini tüketecek bir şablon oluşturmuştur.

Oysa her iki olay Türkiye'de İslâmcılarla solcuların ilk ve tek karşılaşma tecrübeleri değildi. Yukarıda da değindiğimiz gibi belki yetmişli yıllardan sonraki sosyalist hareketin kahir ekseriyeti için bu iki dönem İslâmcıları hakkındaki bütün hafızayı formatlamış olabilir, ama İslâmcılar için de o zamana kadar bir "komünist" algısı vardır ve bu algı bazı somut karşılaşmalara dayanıyordu. Sosyolojinin şu ana kadar ulaşmış olduğu en geçerli bulgulardan birisi insanlar arasındaki ilişkinin mutlaka bir etkileşim içerdiği ve bir etkileşim varsa bunun hiçbir zaman tek yönlü olamayacağıdır. İlişki ve etkileşim karşılaşmanın olduğu her yerde harekete geçer. En basit bir karşılaşmada bile tarafların birbirlerine karşı kaçınılmaz bir algıları bir kodlamaları işlemeye başlar. Bu algıları ilk planda tayin eden şey karşılaşılan nesne veya taraf hakkında önceden başka vesilelerle oluşmuş başka tecrübelerin etkisiyle yaratılmış tipolojilerdir. Hiç kimse karşılaştığı hiçbir insanı tamamen

boş ve önyargısız bir tutumla algılamaz. İnsan zihninin bir *tabula rasa* gibi çalışmadığının en iyi göstergesi tam da bu tür karşılaşmalardır. Karşılaşılan her insanla, her düşünceyle, her olayla ilgili önceden onu belli bir şekilde kodlamayı sağlayacak bir kurucu tecrübesi vardır insanın. Bu kurucu tecrübe tabii ki birçok kez yanıltıcı oluyor. Ayrıca karşılaşılan insanın nasıl karşılanacağı her insanın nasıl bir kişiliğe sahip olduğuyla da ilgilidir. Çünkü dediğimiz gibi, her karşılaşmanın iki tarafı vardır. Özellikle solculuk ve İslâmcılık gibi düşünce ve siyasetin iki ana arterinden bahsediyorsak, bu ilişkinin ne türden bir ilişki olduğu ve her iki tarafta ne tür sonuç veya sorunlara yol açtığını hesaba katmak gerekiyor.

Altmışlı yıllarda, henüz yeterince kristalleşmiş bir İslâmcılıktan söz edilemediği durumda bile, "yükselen solculuğun karşısına çıkarılmış türedi bir hareket" gibi görülen antikomünizm değerlendirmesi kabul etmek gerekiyor ki, solculuğun sonraki yıllardaki bütün değerlendirmelerini tüketmiş basit bir değerlendirmedir. Solculuğun bu toplum içindeki kendilik algısı hakkında da yeterli bir öz-düşünümselliğe sahip olmadığını gösteren bir kendini aşırı kutsamaya dayanıyor. Bir defa kendini devletten, militer güçlerden tamamen bağımsız-sosyolojik bir hareket, karşısındaki bu gücü de devlet tarafından üretilmiş bir tedbirden ibaret gibi görüyor. Açıktır ki, bu hem solculuğun Türkiye'deki devletle ve orduyla olan ilişkisini bir kalemde göz ardı etmiş oluyor hem de karşısında bir anda kitlesel bir desteğe kavuşabilen antikomünizmin nasıl bu kadar geniş bir taban bulabildiği sorusuyla yüzleşmekten de sürekli kaçmış oluyor. Oysa yukarıda değindiğimiz gibi, Laçiner'in pre-İslâmcı diye nitelediği, henüz İslâmcı referanslarını tam anlamıyla bulamamış sağ-muhafazakâr popülist hareket için komünizmle ilk karşılaşma tek parti döneminde Kemalist vergi tahsildarları ve kültür devrimcileridir. Bu kültür devrimciliğinin daha aşırı versiyonunu oluşturuyor komünistlik Türk toplumu için. Ayrıca elli yıllarda sol öğrenci hareketlerin eylemlerinin 27 Mayıs askerî darbesiyle sonuçlanması, asker ve sol ittifakını yeterli bir cürüm olarak komünizme yapıştırmıştır. Bu olay tek başına halkın önemli bir kesiminde komünizmle Kemalizm ve "din düşmanlığı" özdeşliğinin pekişerek yerleşmesini sağlamıştır. Sağ ve sol karşılaşmasında sağ taraftaki algıyı besleyen çok önemli tecrübelerdir bunlar. Aslında bu açıdan bakıldığında solun İslâmcılık hakkındaki değerlendirmesinin Kanlı Pazar'daki rolüne indirgenmesi büyük bir haksızlık sayılır. Çünkü bugün daha net bir biçimde ortaya çıkan tarihî veriler, o dönem İslâmcılarının da 6. Filo eylemi karşısında baskını yapanların yanında bir birlik oluşturmadığını, aksine bu baskını İslâmi değerler adına yürütenlere yönelik bizzat İslâmcı çevreler tarafından[8] şiddetli eleştirilerin yapıldığını anlatıyor.

Ayrıca, daha önemlisi, yine aynı tarihî verilerden biliyoruz ki, o günkü sol eylemselliğinin önemli bir kısmı hazırlanmaya çalışılan askerî müdahalenin, belki de orduyla dayanışma içinde beklenen bir sol-askerî cuntanın hazırlık eylemlerinin bir parçası idi. O günkü sağ-sol çatışması içinde sol eylemciliğin rolü, sağ veya pre-İslâmcılardan daha az olmamak üzere, Türkiye'de bir idare tarzı haline gelmiş olan ve sonuçta baş aktörü yine cunta girişimlerinin yönlendirmelerine tabiydi. 12 Mart sola karşı yapılmış askerî bir cunta olarak lanetlenir, ama bu cuntanın bizzat bazı önde gelen solcular tarafından organize edilen ve gerçekleşmesine ramak kalmış başka bir cunta girişimine karşı yapılmış olduğu göz ardı edilir. Solun sosyal bilimlerdeki en saygın isimlerinden biri *Yön* dergisini çıkarmakta olan Prof. Doğan Avcıoğlu sol-sosyalist tezlerini gerçekleştirmeyi ancak ordu içindeki bir cuntanın inisiyatifiyle mümkün görüyordu. Avcıoğlu ve arkadaşlarının güvendiği/dayandığı cunta kadrosu-

nun zihinsel yapısıyla 27 Mayıs Darbesi'ni yapanlarla bir süreklilik taşıdığı da hesaba katıldığında, sağ-muhafazakâr kesimin tavrının saf-katışıksız bir sosyalizme karşı olmadığı, en azından bu sosyalizmle hesabının sınıf çelişkileri düzeyinin çok daha derininde yattığı kabul edilebilir. Bu derinlik de hesaba katıldığında sınıfsal olarak devrimi yapan sözümona sosyalist hareket aslında işçi sınıfını temsil etmekten uzak, sermayeden de bağımsız olmayan askerî-bürokratik elitlerin iradesini yansıtırken, savaştıkları bizatihi kente yeni akan ve tutunmaya çalışan alt sınıflardır. Rejim içi hesaplaşma, kuşkusuz bu kente yeni akan kesimlerden kendine başka bir denge için paramiliter bir yedek-güç devşirmeyi ihmal etmemiştir.

Yine sol gençlik hareketinin idollerinden Mahir Çayan, Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının da bütün eylemlerini asker içinden aldıkları istihbarat ve lojistik desteklerle yaptıkları da bugün biraz daha net biliniyor. Dolayısıyla sol hareketi tamamen ezilen, sömürülen, hakkı yenilen sınıfların hak-özgürlük mücadelesinden ibaret görüp İslâmcıları, hatta sağcıları da bu mücadeleye karşı suni olarak üretilmiş, yükselen sol harekete ket vuran iktidar yanlıları olarak görüp göstermek aslında sosyalist duyarlılıkları koruyan bir sosyolojik analize hiç de yakışmayacak bir indirgemeciliktir. Büyük ölçüde mitolojik akla uygun olan bu indirgemecilik, yine de Türkiye'de tarih perspektifi zaten sosyolojik bir mülahazadan yoksun olan Kemalizm güdümlü bir sol için bir hayli işlevsel olmuştur. Bu mülahazalar solun bırakınız dinle entelektüel bir temas kurmasını, sosyal açıdan herhangi bir empati kurmasını da sürekli engellemiştir. Kendini kutsama-ötekini lanetleme retoriğinden öteye gitmeyen gerici-ilerici değerlendirmeleri, tarihi ve tarihselliği, bilimi ve bilimselliği, hakkı ve haklılığı bir kalemde kendi yanına çeken bir metafiziğe oturdukça solcuların "öteki" insanlarla herhangi bir empati veya sempati kurma imkânları da zamanla tükenmiştir.

Laçiner, yazısının ilerleyen kısmında sol hareket açısından çok anlamlı olacak, aslında önemli bir öz-düşünümselliğe kapıları aralayacak başka bir soruya alan açıyor: Bu soru, "1960'ların sonlarından itibaren tüm İslâm dünyasında İslâmcılıklar, pre-İslâmcılık içinde ciddi bir iç tartışma ve kopuşlar olmaksızın, sözünü ettiğimiz bağımlılıktan sıyrılarak zuhur erken ana tema İslâm toplumlarının Batı kapitalist/liberal dünya tarafından ezildiği sömürüldüğü ve aşağılandığı fikri olmasına rağmen, bu temanın niçin daha önceki evrede 'bastırıldığı', dahası bu temayı yüzyıldır işleyen sosyalist akım ve hareketle yaklaşmak yerine tam aksine neden daha ilk temastan itibaren adeta refleksif bir düşmanlığın duyulduğu ve sürdürüldüğüdür" (Laçiner, 2004: 470).

Kuşkusuz bu soru yukarıdan itibaren anlattıklarımız ışığında cevabı yeterince açığa çıkmış bir sorudur. Bu sorunun başka bir ifadesi şudur: İslâmcılar, ezen, sömüren, bastıran Batı-liberal-kapitalist dünyaya karşı neden sosyalist muhalefetin yanında yer almadı? Cevabı aslında son derece basit başka bir sorudur: İslâmcılar bir hak mücadelesini neden sosyalizm bayrağı altında vermek zorunda olsunlar ki? Veya hak hukuk mücadelesi neden komünizm veya sosyalizm diye bir hareketin tekelinde olmalıdır? Kapitalizm veya Batılı sömürgecilik karşısında özellikle Müslüman milletlere kol kanat gerecek, onları bu büyük zalime karşı koruyup himaye edecek ne tür bir marifeti oldu şimdiye kadar komünizmin, iddialarından başka? Üstelik Batılı sömürüye maruz kalmış olan Müslüman halkların nasıl oluyor da yine Batılı olan bir başka kurtarıcıya rağbet etmediklerini sormak ne kadar yakışık alır?

Esasen Arap sosyalizmi örneğinde sosyalizmin bir seçenek olmaktan hızla çıkmasındaki en önemli faktörlerden birisi İsrail sorununun ortaya çıkması ve bu soruna karşı özelikle Batılı sol hareketlerin

Arap dünyasını hayal kırıklığına uğratan tavırları olmuştur. Türkiye örneğinde ise yukarıda değindiğimiz gibi sosyalist hareketin Kemalist elit hareketinin bir parçası olması, bu ana damar solculuğun dışında kalan ve Kemalizmle de kendini ayrıştırmayı başarmış sol hareketinse Müslüman halk için şu veya bu nedenden dolayı bir seçenek oluşturamamış olması bir büyük sebep olarak zikredilebilir. Laçiner "Sosyalizmin eşitlik kavramından mülhem insan-toplum tasarım ve perspektifine Türkiye Sünnî İslâm'ının gösterdiği katı direnç ve düşmanca tutumun köklerini Sünnî İslâm'ın bu ülkedeki tarihinde, dini ve Müslüman oluşu belirleyiş özelliklerinde aramalıyız," (s. 470) diyor. Burada bahsettiği sosyalizmin Türkiye'de insanlara hiçbir zaman gerçek anlamda bir "eşitlik vaadi" olarak sunulmamış olduğunu yeterince takdir ettiğini sanmıyorum. Bazı sosyalistlerin kafasında sosyalizmin ne olduğu ayrı bir sorundur; bunun insanlara ne kadar anlatılmış olduğu veya insanların bundan ne anlamış olduğu konusu sanırım sosyalizmin ne olduğundan bile daha önemlidir. Aslında bu konu bile sosyalizmin Türkiye'de en az yüzleştiği sorunlardan birinin yorumsamacılık konusu olduğunu, üstelik nesnel-bilimselci tutumunun bu konuya yaklaşmasını da bir hayli zorlaştırdığını gösteriyor. Halbuki bu izlekte yol alındığında, sosyalizme karşı tutumların Sünnî İslâm'la çok az ilgili olduğu da görülürdü. Yeri gelmişken genellikle İslâm ve sol ilişkisinde Alevî veya Şii kanadın, hatta yer yer tasavvufi kanadın daha muhalif, heterodoks tutumları dolayısıyla sosyalizme daha yatkın olduğu efsanesine de değinmek gerekiyor. İslâm içinde farklı mezheplerin muhalif veya sol bir bağlama rahat yerleştirilebilir olmaları tamamen muhalefet konumunda olmalarıyla ilgilidir. Aynı kesimlerin iktidara geldiklerinde çok daha despot uygulamalar yaptıkları tarihte sabittir. Örneğin Mutezili dönemde Eşarilere yapılan baskılar meşhurdur. Bugün sosyalizmin arka bahçesi gibi görülen Alevî siyasallığının aynı zamanda ulusalcı-Kemalist-statükoculukla yer yer demokratik gelişmeler aleyhine ittifak kurması göz önünde olan bir şey. Yine Tasavvufi hareketlerin muhalefete daha yatkın olması da sadece bir galat-ı meşhurdur. Tarih işgalcilerle, iktidarlarla işbirliği yapan şeyhlerin örnekleriyle doludur. Kuşkusuz burada solu kendi içinde çeşitlendirebileceğimiz gibi İslâm'ın içindeki bu tür hareketleri de çeşitlendirebiliriz. Burada sol muhalif konumların iktidar nöbetleriyle yer değiştirdiğini kabul etmek, belli gruplara "şeyleştirilmiş" konumlar atfetmemek açısından önemlidir.

Yukarıdaki konuya dönecek olursak, İslâmcılar için komünizm zaten gerek dine, gerekse tarih ve insana yaklaşım tarzı dolayısıyla hiçbir zaman muvafık olamayacakları bir yol. Ayrıca komünizm veya sosyalizmin içerdiği bir olumlu değer, bir hakikat varsa Müslümanlar onları ya kabullenmekten dolayı bir komplekse girmezler veya zaten İslâm'ın bunu yeterince ve çok daha dengeli ve gerçekçi bir biçimde içeriyor olduğunu düşünüyorlardır. Daha basit bir deyimle Müslümanların kendi mücadelelerinde komünizme ihtiyaç duymalarını gerektiren bir durum olmamıştır. Belki komünizme rağbet etmelerini engelleyen bir durum budur.

Diğer yandan, artık dünyada Batı'ya, kapitalizme, sömürgeciliğe, işgallere arşı muhalefet için İslâmcı dil çok daha organik, çok daha elverişli görülüyor. Belki Nurettin Topçu'nun demek istediği şeyi tersinden ifade ederek bir algı açısından anlamlı gelecek bir cümle kurabiliriz: İslâmcılık zamanımızın sosyalizmidir.

Aslında aynı süreci Bobby S. Sayyid'in tasvir ettiği veçheden okumak, onun sorduğu soruların peşine düşerek cevaplamak da mümkün. Sonuçta sosyalizm, liberalizm veya İslâmcılık, İslâm dünyasındaki toplumların veya ülkelerin karşılaştığı krizlere karşı birer öneri olarak ortaya çıkıyorlar. Ancak süreç son elli yıldır bütün bu

krizlerin içinden bir seçenek olarak en fazla, hatta neredeyse sadece İslâmcılığın güçlenerek çıktığını gösteriyor. Sayyid'in kulak verdiği sorulardan biri şu: "Bu krizler neden liberalizm ya da sosyalizm gibi bir şeye değil de, İslâmcılığa yol açıyor?" Bu soruya bir hızlı cevap olarak "Müslüman toplumlardaki yapısal problemler dizinini kabul etmek ve birer birer saymak" (Sayyid, 2000: 51) bir adım olabilir. Oysa Sayyid'in göstergebilim ve postyapısalcılığın bir dizi açıklama yolunu izleyerek ulaştığı sonuçlar İslâm'ın bütün farklı tezahürlerine rağmen yine de yükselmesinin açıklamasını da üstleniyor. Sayyid'e göre İslâm, anlamının veya içeriğinin ne olduğu ikinci derecede önemli olmak üzere, Müslümanlar için bir temel gösterendir. Farklı Müslümanlık algısına sahip olsalar bile bütün Müslümanlar için mutlak "iyi" ne ise onu temsil eden bir şeydir. İnsanların "iyilik" ideallerini, hayallerini temsil eden bir gösteren olarak sürekli herkes tarafından müracaat edilen bir şeydir:

> *Ancak niçin İslâm? Niçin bu kadar farklı ve çok söylemlerde İslâm temel bir gösteren olarak bulunmaktadır ? Bu İslâm'ın tözü nedeniyle değildir, çünkü temel gösteren özel bir kimliğe sahip değildir. Buna rağmen, insanlarda kendinde bir şey bulunduğunu hissettiren bir güce sahiptir. Bu güç onun "ne"liğidir... Temel gösteren durumunda, bir cemaati bir arada tutan "şey" olur. Zizek'in söylediği gibi, sadece cemaatin üyelerince erişilebilir olandır; doygunluk verendir. Bir özellikler ve ya da pratikler kümesi değildir, çünkü kendisinde fazladan bir şey vardır; "bu özelliklerde mevcut ve onlarla gözüken bir şey". Temel gösterenin yerini alır, çünkü cemaatin üyeleri kendisine inandığı müddetçe cemaati bir arada tutar* (Sayyid, 2000: 74-5).

İslâm toplumlarında İslâm'ın temel gösteren olma vasfı böylece yaşanılan krizlerin içinden çıkış için de aynı temel gösterene müracaat edilerek bir yol bulunmasını gerektiriyor. Burada işaret edilen hareket sosyalizm ise bile buna ancak temel gösterenin dolayımından gidilebileceğini gösteriyor bu analiz. Hele, özellikle bu hareketlerin kendilerini bizzat bu temel gösterene karşı bir alternatif olarak konumlandırdığı yerde hiçbir şansının olmadığı görülür.

12 EYLÜL SENDROMU

Belki sol ile İslâmcılık arasındaki karşılaşmaya dair 12 Eylül tecrübesine ayrı bir yer verilebilir. 12 Eylül'ün sola vurduğu darbe kuşkusuz çok ağır olmuştur ve askerî ihtilal döneminde solculara yapılan ağır işkenceler Türk solculuğu için çok belirleyici yeni bir safha başlatmıştır. Bu safhada 12 Eylül döneminin "kazananları" solcular için kendiliğinden husumetin hedefi haline gelmiştir. Sol gençlik hareketinin ezilmesiyle oluşan boşlukta İslâmcıların çok kolay yayılma imkânı bulmuş oldukları gerçeği dönemle ilgili bütün sol değerlendirmelerin başvurdukları bir ezbere dönüşmüştür. Bu ezber kısmen haklı bir gözleme dayanıyor. Gerçekten de 12 Eylül döneminde, evvelinde silahlı çatışmalara girmemiş olması ve o belki de günkü küresel dalgalanmalardaki denklemdeki münasebeti dolayısıyla İslâmcılık sol ve ülkücü hareket kadar 12 Eylül'ün hedefi olmamıştır. Ancak bu ezberle birlikte tekrarlanan ve devamı abartılı sayılacak bir başka ezber de 12 Eylül'ün ister kendi tercihleri dolayısıyla isterse de ABD'nin Yeşil Kuşak programı dolayısıyla özellikle İslâmcılığı desteklemiş olduğudur. Bu tez her bakımdan sınanmaya muhtaçtır ve Türkiye'deki demokrasinin dinamiklerini, kentleşme ve dinsellik arasındaki sosyolojik ilişkileri tamamen göz ardı eden ve bütün İslâmlaşmayı 12 Eylül'ün bir-iki uygulamasına indirgeyen bir yaklaşıma dayanıyor.

Genellikle 12 Eylül'ün İslâmcılığı desteklediğine dair gösterilebilen belki tek

şey ilk ve ortaokullara din derslerinin zorunlu hale getirilmiş olması ve belki imam hatip liselerinin artırılmış olmasıdır. Oysa her iki politikanın da seksenli yıllarda yükselen İslâmcılığı besleme ihtimalleri son derece kısıtlıdır, hatta neredeyse mümkün değildir. Din derslerinin okullarda dindarlığı veya İslâm'a sempatiyi bile ne kadar artırdığı hâlen kuşkuludur. Benim kişisel kanaatim, zorunlu din derslerinin İslâm'a veya dine bir sempati bile oluşturmadığı yönündedir. Türk millî eğitim sistemi içinde bu tür derslerin alabildiğine verimsizliğini görmek için eğitim sisteminin nasıl işlediğine dair yüzeysel bir gözlem bile yeterli olabilir.

İmam hatip meselesine gelince, 12 Eylül döneminde bu okulların sayısının hiçbir şekilde artırılmamış olduğunu kaydetmek yeterli olabilir. İmam hatip liseleri, bu dönemde bir şekilde güçlenmişse bu asla resmî politikanın desteğiyle değil, resmî politikalar içinde bulunan boşlukların talep eden halk tarafından değerlendirilmesiyle mümkün olabilmiştir. Onun dışında darbe lideri Kenan Evren'in zaman zaman halka hitap ederken ayetlerden örnekler vermesi veya bazı hapishanelerde din dersleri veya telkinlerinin yapılmış olması gibi veriler sıkça zikredilir, ancak bütün bu verilerin yükselen İslâmcı kimliğin oluşumuna bir katkısı olduğunu savunmak, bu oluşumun sosyolojik zeminine çok yabancı olmakla mümkün olabilir ancak. Buna rağmen solun önemli bir kesiminin İslâmcılık hakkındaki algısını inşa eden önyargılar bu dönemle ilgili mülahazalara dayanıyor.

SONUÇ

İslâm ve sol ilişkisini anlatmak aslında öncelikle İslâm'ın metinleri ile solun metinlerinin içerikleri arasında bir ilişki kurmakla başlar. Bu tarz bir ilişkinin basit bir pozitif yorumsamasında mutlak bir uzlaşmazlık çıkabileceği söylenebilir. Oysa tarih boyunca kendilerini sosyalist addetmiş Müslümanlar olduğu gibi kendini Müslüman addetmiş sosyalistler de olmuştur. Kuşkusuz solcu veya Müslüman olanların her halükarda kendi referans metinlerine sonuna kadar ve bizim anladığımız manada harfiyen bağlanmalarını bekleyemeyiz. İnsanların kendilerini bağladığını düşündüğümüz metinleriyle de bir yorum ilişkileri vardır ve bu yorumun nelere imkân verebildiğini bilemeyiz. Dolayısıyla metinlerden yola çıkarak bir karşılaştırma yapmak mümkün ama tüketici olamaz.

Daha doğru olanı o metinleri anlayanların birbirleriyle ilişkilerini yorumlamak. Sonuçta bu metinlerden yola çıkanlar birbirleriyle karşılaşıyor ve ilişkiler kuruyorlar. Bu ilişkiler bir sosyolojik inceleme için baz alınabilecek ilişkilerdir. Nitekim İslâm dünyasında ve özellikle Türkiye'de solcularla İslâmcılar bir arada yaşıyor. Bir arada yaşarken sürekli karşılaşıyor ve karşılaştıkça birbirlerinden etkileniyorlar. Ancak bu etkileşimler içinde bazıları vardır ki, onların birbirlerine referanslı kimliklerini inşa etmiştir. Tek parti Kemalizm tecrübesi, 27 Mayıs'a götüren süreç, komünizmle mücadele dernekleri, Kanlı Pazar, 12 Mart Cunta Hareketi, 12 Eylül gibi hadiseler bu kurucu karşılaşmaları oluşturuyor. Ancak 28 Şubat'ta başlayan ve 27 Nisan ile devam eden Kemalist-sol seri cunta hareketleri Türkiye'de sadece İslâmcılarla solun yeni bir kurucu karşılaşma anını oluşturmamış, aynı zamanda solun da kendi içinde solun anlamı ve ihmal edilen dinamik doğası üzerinde yeniden düşünmeye davet ediyor. 27 Nisan'da cumhurbaşkanını seçmeye çalışan AK Parti iktidarına karşı gece yarısı Genelkurmay Başkanlığı sitesinde internete konulan e-muhtıranın öncesinde ve sonrasında Cumhuriyet'i koruma mitingleri düzenlendi. Bu mitinglerde solun bildiğimiz türden bir hak talebi yoktu, aksine başkalarının kendi haklarını kullanmalarına karşı bir "eşitsizlik" talebi vardı. Başka insanların kendileri gibi eşit olmalarına

bir isyan vardı ve bu mitingleri yapanlar kendilerine ulusalcı-solcu diyen kitlelerden oluşuyordu. Aynı kitlenin arka planında bir dizi cinayet ve yolsuzluğun bulunduğu, devlet içinde ayrı bir devlet gibi örgütlemiş olan Ergenekon terör örgütü çıktı. Ergenekon da sol kesim içinde yığınla tartışmaya neden oldu. Bir kısım solcu Ergenekon ile AKP'ye karşı eşit mesafede olduklarını ve kapışmalarından bir hayli memnun olduklarını söyledi.

Kuşkusuz Türkiye'de solcular hâlâ bunlardan ibaret değildir. Bu solculara bakarak sol ve sosyalizmin bunların anladığından ibaret olduğunu söylemek büyük bir basitlik olur. Sonuçta Türkiye'de karşılaşmayı yaşayan sol ve İslâm değil, her biri de kendi tarihselliği içinde yaşamakta olan solcular ve İslâmcılardır. Metinlere kalırsa İslâm ve sol ittifakını destekleyebilecek bir dizi veri bulunabilir, nitekim yukarıda bir kısmını da zikrettik. Ancak solcular ve İslâmcıların birbirleriyle münasebetleri birbirleriyle ilgili tecrübelerinden ve algılarından bağımsız gelişmiyor. ❐

DİPNOTLAR

1 "Christian Democracy", *New Advent Catholic Newsletter*, www.newadvent.org, giriş tarihi 29 Eylül 2004.

2 Devrim'den iki yıl önce Londra'da bir otel odasında ölen Ali Şeriati'nin İran Devrimi üzerindeki etkisi ve bu etkideki sol ve sosyalist söylem vurgusunun birinci elden bir tanıklığı için bkz. Amir Ahmad Fekri, *İran'da Aydınlanma ve Devrim: Sosyo-Politik ve Kültürel Dönüşüm, 1953-2006 "Tarihsel Oluşumu İçinde İran Devrimi ve Evrimleşme Süreci"*, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Ü. S.B.E. Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilmi Siyasal Bilimler Fakültesi 2007. Ayrıca bkz. Cesur, 2002; 2007.

3 "Bahtiyar Belde", *Fikir ve Sanatta Hareket*, Sayı 59, Kasım 1970, makale Ankara'da yayımlanmakta olan ve daha ziyade ilahiyat çevrelerinin akademik nitelikli yazılarına yer veren, ama İslâmcı düşüncenin önemli bir kulvarını da besleyen, o kulvardan da beslenen bir yayın organı olan *İslamiyat* dergisinin "İslâm'ın Sol Yorumu" dosya konulu sayısında "Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır" başlığı altında bir tür İslâmcı sol arşivinin önemli belgelerinden biri olarak yeniden yayımlandı (*İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, Nisan-Haziran 2002, s. 131-138).

4 Seyyid Kutub'un sınırlarını çizdiği sosyal adalet bazı okumalara göre sosyalizme bir yakınlaşma olarak görülebilir. Ancak Kutub'un böyle bir derdinin olmadığını aksine anlattığı sosyal adalet yönleri dolayısıyla İslâm'ın hiçbir zaman sosyalizme ihtiyaç duymayacağını anlatmaya çalışıyor. Dolayısıyla sol bir bağlam yakalamak için en uygun metinlerinin yoğun bir antikomünizm de içeriyor olmasını kaydetmek gerekiyor. Bunu nasıl yorumlamak gerektiği aslında açıktır. İslâm solun içerdiği olumlu ne varsa onları zaten içeriyordur, ama sol bu olumlu yanlarından ibaret masum bir fikir olarak görülmez. Ayrıca antikomünizm yine de ancak dışarıdan bir okumayla yakıştırılabilir bir niteleme olsa gerek. Çünkü Kutup için ve aslında birçok İslâmcı için bir şeyin "anti"si olmak, Bir tür o şeyin karşıtlığına indirgenmeyi de gerektirir. Antikomünist olanın tek varlık nedeni komünizmdir. Oysa Seyyid Kutub'un İslâmcı veya Müslüman kimliği algılama tarzı bu tarz bir takıntıya müsait değil. Bu anlamda belki komünizme veya sosyalizme karşı olduğu söylenebilir, ama antikomünist veya antisosyalist nitleemesi yapacak kadar değil. Kutub hakkında yeni iki çalışma için bkz. Aktay, 2002a; Altun, 2007.

5 Yine Bora'nın da kaydettiği gibi Nurettin Topçu'nun sosyalist maceracılığını en ağır dille eleştirenlerden birisi o dönemin sağ-muhafazakâr-İslâmcı çevrelerinin muallimi evveli sayılan Necip Fazıl Kısakürek olmuştur. Kısakürek "İslâm'da mülkiyet esastır," diyerek Topçu'nun bu arayışlarını teolojik gerekçelerle mahkûm eder (Bora, 2008: 19).

6 İslâm Protestanlığı mevzuu, kuşkusuz ne ilahiyat fakültesi kadrolarının ne de *İslami Araştırmalar* ve *İslamiyat* dergilerinin hiçbir zaman açıktan telaffuz ettikleri veya ta-

lep ettikleri bir şey olmamıştır. Protestanlaşma daha ziyade akademi-dışı İslâmcı bir kanattan pejoratif anlamı daha baskın olmak üzere telaffuz edilen bir tehdit olarak zikredilebilir. Ancak bu esnada İslâm ve Protestanlığın sosyolojik-tarihsel karşılaştırmaları bir hayli verimli tartışmalara yol açmıştır. Ali Bulaç ve Abdurrahman Arslan yönetimindeki *Bilgi ve Hikmet* dergisi bu konuda özel bir dosya hazırlayarak İslâm'ın modernist okumalarının kaçınılmaz olarak götürdüğü İslâm'ın Protestanlaşması tehlikesine dikkat çekmiştir (bkz. *Bilgi ve Hikmet* dergisi sayı 3). İslâm Protestanlığı tartışmaları üzerine bkz. Aktay, 1999. Ayrıca İslâm'ın tarihselci yorumu da bir hayli velut tartışmalara yol açmışsa da bu da İslâmi düşünce alanında bir dizi ayrışmayı ve yeni tartışma alanlarının oluşumunu da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar Müslumanların tarih kavramıyla, tarihsel varoluş sorunlarıyla, metin-yorum ilişkisinin bütün girift meseleleriyle yüzleşmelerine yol açmıştır. Sağ ve sol Hegelcilik gibi bir tanımlama hermenötik alanına uyarlandığında Derrida nasıl sol hermenötikçi çıkıyorduysa, *İslami Araştırmalar-İslamiyat* çizgisinin bir tür sol ilahiyatçılığı temsil ettiği düşünülebilir. Ancak daha sonra görüleceği gibi *İslamiyat*çılar tıpkı *Tezkire* dergisi çevresi gibi sağcılıktan ayrışmaya özel bir ehemmiyet atfetseler bile sol bir görünüm vermeye de çok istekli değillerdir. İlahiyatçıların en önemli tarafı olduğu tarihselcilik tartışmasının bir özeti ve değerlendirmesi için bkz. Kotan, 2004; Aktay, 2006.

7 Doğu Konferansı, 2003 yılında Amerika'nın Irak'ı işgal etmesi üzerine Türkiye'de her kesimden bir grup aydının mazlum Doğulu ülkelerin halklarıyla bir iletişim ve dayanışma ağı oluşturmayı hedefleyen bir inisiyatifi olarak ortaya çıktı. Mehmet Bekaroğlu, Ömer Laçiner, Etyen Mahçupyan, Nuray Mert, Hrant Dink ve sayıları elliyi aşan birçok aydının katılımıyla gerçekleşen konferansta Kırbaşoğlu en etkin isimlerden biriydi.

8 Örneğin Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu'nun bu olayda İslâmcı görülenleri değil, aksine protestocuları kendilerine daha yakın gördüklerini ilan eden yazıları vardır ve bu beyanlar sonradan daha da kristalleşen İslâmcı çevreler içinde referans alınan tavırlardır.

Siyaset, Din, Alevilik ve Özgürlük Hayaleti

AYHAN YALÇINKAYA

"SİYASET OLARAK DİN"

İlkin, burada kastedilen "siyaset olarak din"in, siyasetin özel bir uğraş ya da uzmanlık alanı olarak ayrışmadığı, bu anlamda da siyasetin böylesi bir uzmanlık ya da uğraşı alanının bilgi ya da becerisine sahip insanların tekeline geçmediği, "iktidar" alanının ve bu alanın örgütlediği ilişkiselliklerin, toplumsal alandan ve toplumsal ilişkilerden ayrıştırılamayacağı, bu ölçüde de dinsel olanın siyasal, siyasal olanın dinsel olarak okunmaya açık ve hatta okunmak zorunda olduğu, örneğin kandaş bir topluluk içinde belirdiği haliyle "siyaset olarak din" olmadığını söylemeliyim. İkincisi, konumuz, tam karşı kutupta konumlandırılmak üzere, siyasal alanla dinsel alanın kesin olarak ayrıştırıldığı, dinin siyasal alandan mutlak ve kesin olarak kovulduğu bir toplumsal ilişkiler seti içinde ve bu keskin ayrımı veri sayan ve tam da bu ayrım sayesinde iktidarı ele geçirmeye yönelen dinin siyaseti işgal etmiş ve kendini iktidar ve siyasetin temel referansı olarak konumlandırmış bulunduğu bir "siyaset olarak din" de değildir. Kastedilen tek cümleyle şudur: Dinin, dinsel olarak çözülürken siyasal olarak dirilişi.

Burada "dinin dinsel olarak çözülüşü" ibaresi de, "özcü" bir din kavrayışının ifadesi olarak okunmamalıdır; böyle bir sakınca içerdiği açık olmakla birlikte. Amaçlanan şey, dini, belirli bir din algısı ya da tarihten ve toplumdan kaçırılmış belirli bir ritüeller dizisi içinde dondurmak yoluyla kategorize etmekten çok, tersine alışkın olunan kategorik din algılarının dondurucu etkilerine karşı bir uyarıda bulunmaktır; yani doğrudan dinin geçirdiği değişime dikkat çekmektir. Ne gibi? Örneğin Türkiye'de sıklıkla dindarlaşmanın yükseldiği, dinin adeta geri dönüşüne tanık olunduğu yolunda savlar ortaya atılmaktadır; gerek kamusal alanı giderek daha fazla işgal eden "meleklerin cinsiyeti üzerinden yürütülen tartışmalar", gerek dinsel simgelerin daha yaygın, görünür ve baskın hale gelmesi ve aynı anda "batıl inançların geri dönüşü" bağlamında. Gerçekten de bütün bunlar birer vakıadır ve gerçekliğini hiç kimse yadsıyamaz ve ilk elde bu tam anlamıyla bir dine dönüş gibi gözükmektedir ama benim kabulüm odur ki bu aynı zamanda "dinden çıkma"nın bir işareti olarak okunmaya açıktır. Hal böyle olunca, dinle siyaset arasındaki ilişkinin de klasik ayrıma dayalı bir biçimde okunmaktan çok, yeni bir biçimde anlamlandırılması gerektiği kanısındayım.

Burada Marcel Gauchet'nin bir sözüyle konuyu biraz daha açabiliriz: "Ne denli

tuhaf görünürse görünsün, dinleri sahne önüne çıkaran bizzat onların gerilemeleridir."[1] Burada sorulacak soru bellidir: Bütün göstergeler dine girişi işaret ederken, çıkışı işaretleyen nedir ya da dinin gerilemesinden ne anlaşılmalıdır? Gauchet'nin bu konudaki yanıtı son derece açıktır: İnancın aşkın çekirdeğinin zayıflaması ve dinsel kurumların artık kendi alanlarında bile bir otorite haline gelememesi.[2] Kuşkusuz burada Gauchet, özellikle kiliseyi kastetmektedir ama bunu Türkiye ve İslâm bağlamında düşündüğümüzde de çarpıcı bir benzerlikle karşılaşırız. Sünni Müslümanlık gözetildiğinde, en önemli otorite olarak görünen Diyanet İşleri'nin olsun, bu konuda faaliyet yürüten "alimlerin", teologların ya da akademisyenlerin olsun giderek referans mercii konumunda niceliksel olarak kamusal görünürlüklerinin artışına karşın, inandırıcılıklarının giderek kaybolduğuna, birinin ak dediğine ötekinin kara dediğine çok defa tanık olmaya başlıyoruz. Üzerinde en çok uzlaşma varmış gibi yıllarca gündemde tutulan türban sorunu üzerinde bile uzlaşma olmadığı, Diyanet İşleri'nin eski başkanıyla mevcut başkanı arasında bile bu konuda bir farklılık olduğu bir anda ortaya çıkıvermiş bulunmaktadır.

Aynı şey, Alevilik için de geçerlidir. Dinsel bir otorite olarak dedelik kurumu çoktandır bu konumunu ve inandırıcılığını yitirmiş bulunmaktadır. Ama buna karşın, dedelerin gerek ulusal, gerekse özel olarak Alevi medyasında görünürlükleri hiç kuşkusuz artmıştır ve büyük ihtimal bu artış eğilimi sürecektir de. "İnancın aşkın çekirdeği" zayıfladıkça, dinsel aktörlerin otoritesi bir yandan zayıflasa da öte yandan, biçimsel gereksinimler arttığı ölçüde bu otoritelere başvurma ihtiyacı da artmakta ve ilgililerin görünürlükleri yoğunlaşmaktadır. Dışarıdan, örneğin sosyalistlerin Alevilerin dinselleşmesi ya da gericileşmesi derken kast ettikleri olgu bu biçimsel gereksinimlerin yoğunlaşması olgusudur. Yine Gauchet'ye kulak verirsek "Soy, aidiyet, cemaat boyutlarının canlanışı dar ve titiz bir ortodoksluk izlenimi verecek türdendir. Ritleri yerine getirmedeki özen, adetlerin yeniden keşfedilmesine bağlılık (...) 'onlar' ile 'bizler'i belirleyen işaretlerin öne çıkarılması, kimi kez dışarıdan başka bir çağa ait mezheplerin katılığını ve kapalılığını çağrıştırmıyor değil? Ancak görünüşler yanıltmasın. İnancın tamamıyla aşkın çekirdeği zayıfladıkça dış biçimler ya da yaşam tarzları vurgulanır. Bunun nedeni kişisel girişimin olmayışı değildir, tam aksine güçlüdür bu. (...) Ancak girişim öncelikle öte dünyaya yönelik değildir. (...) İnanç birliği sadece kendi üstüne kapalı olarak yaşayamaz. Kamuya ait olmak için yaşamsaldır. (...) Kişinin kimlik bulması bu kimliğin kamusal alana yansıtılıp iki katına çıkarılmasıyla anlam kazanır. Kamusal alana girmek için kişinin özel niteliklerinden sıyrılmasını gerektiren eski kuralın aksine şimdi özel kimliğimiz sayesinde kamusal alana girebilmekteyiz, yenilik budur."[3] Ancak burada Alevi topluluklarla Sünni topluluklar arasında bir fark olduğu da gözden kaçmamalı. Gauchet'nin deyimiyle yaşam tarzı ya da dış biçimlerin vurgulanışındaki artış, inancın aşkın çekirdeğiyle ters orantılı iken, Alevilerde bizatihi içkinliğin yerini giderek bir aşkınlığın almaya başlamasıyla ilintili görünmektedir.

İşte bu yenilik nedeniyledir ki bir yandan türban takma konusundaki ısrarlı tutum öne çıkarılırken, aynı anda aynı türbanlı, sokaklarda sevgilisiyle öpüşmekte beis görmemekte, elinde birasıyla parklarda oturmakta hiçbir dinsel sakınca öngörmemekte, aynı şekilde bir yandan inatla kendine has bir parfümle kendini işaretlemeye çalışırken, öte yandan parfümün ille de alkolsüz olmasını talep etmektedir. Aynı şey Alevilik içinde de geçerlidir. Örneğin Hz. Ali, öğretiden kaynaklanan bütün içeriğini yitirmesine kar-



1970'li yıllar boyunca sosyalist hareketin tarihsel kaynaklarından birisi de Alevi folklorunun öğeleriydi. Aynı zamanda 1970'ler boyunca sol ve Aleviler özdeşleştirildi. Bu özdeşleşme 1990'larda da varlığını devam ettiriyordu. Alevi yurttaşların yoğun olarak yaşadığı Gazi Mahallesi'nde, kahvenin taranmasını protesto edenlere, polisin sola karşı sergilediği "olağan" şiddetle müdahalesi, döneme damgasını vurmuş olaylardan biridir.

şın, aynı anda hiç olmadığı kadar kendisine bağlanılan dinsel bir figür olarak öne çıkmaktadır. Kendisini temsilen ünlü, söylencesel kılıcı Zülfikar'dan mermere oyulmuş portreleriyle oluşturulmuş rozetlere, kolyelere kadar çeşitli biçimlerde Alevilerin kendilerini ayırdetmekte kullandığı temsil biçimleriyle eskisinden çok daha yaygın bir görünürlük alanına kavuşmuştur. Ancak hassaslıkla saptanması gereken şey tam da burada karşımıza çıkmaktadır: Bu artıyormuş gibi görünen bağlanma biçimlerinin "gerçek anlamını bulması, işlevini yerine getirmesi için" tam da kamusallığa gereksinimi vardır. Kamusal alanda görünürlük olanağına kavuşmadıkça, bütün bu biçimsel temsiller hiçbir anlam taşımamakta, yani kişiyi işaretleyici, farklılaştırıcı bir rol üstlenmemektedir. Yani sonuç olarak "İnançlar kimliklere dönüşüyor, bunun anlamı inançların içeride başka türlü var olduğu ve dışarıdaysa başka türlü talep edildiğidir. (...) Eşitlikçi bireycilik biçimleri reddetmeye meylederken kimlik kazandırıcı bireycilik usullere önem verir."[4] Ancak burada özellikle Türkiye koşulları gözetildiğinde, hiç ihmal edilmemesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Öne çıkan "bireycilik" kavramının yanıltıcılığı. Söz konusu bireycilik, örneğin dinsel topluluğun baskılarından azade, dinsel kimliğini bireyci bir biçimde tecrübe eden bireyleri içeren bireycilik bir yana, tam tersini ifade etmektedir. Yani tümüyle dinsel topluluğun biçimsel baskılarıyla biçimlenen, bu baskılara karşı en üst düzeyde duyarlı ve aynı ölçüde de alışık olmadık bir biçimde, kendi dışındaki topluluklara karşı katı, acımasız ve saldırgan; bu boyutuyla kendi topluluğunun kendi dışındaki topluluklar gibi bir topluluk olduğunun da en üst düzeyde bilincinde ve hatta kendi topluluğunun doğruluk söylemini sürekli yeniden onaylayabilmek ve yeniden üretebilmek için onlara, "ötekilere" ihtiyaç duyan bir bireydir bu. Sonuç olarak bir yandan içinde yer aldığı dinin neredeyse

bütün aşkın özelliklerini yitirmiş ama aynı anda en katı biçimde kendi biçimsel farklılığının altını çizerken, bu biçimsel bütünlüğü kimliğinin en önemli kurucu unsuru olarak kamusal alana dayatan ve bu yolla kamusal alanı işgal ederek kendini biricik hakikat söyleminin biricik sahibi olarak dayatan bu "birey", aynı anda en açık ifadesiyle vahşi bir emperyalist portresi çizer. Bu "emperyalistin" ise yeni bir siyasete gereksinimi vardır.

Elbette bu gereksinim siyasal alanda devletle ilişkileri de değiştirme potansiyeline sahiptir ve zaten değiştirmektedir de. "Bu cemaatler ayrı varlıklar halinde oluşur, kamusal alana karşı kendi şahsi özgüllüklerini savunur ama yine kamusal alanda tanınmayı umarlar. Kendilerini tanımlamak (...) emin olmak için devlete ihtiyaçları vardır; ama devletin dışında durmak isterler ve devletten durdukları bu yeri tanımasını isterler. (...) Parçalanma yanlısı bu kendinde şeylerin her biri öznel içe kapanışını ancak kamusal alanın bir bölümü olduğunda tamamlayabilir; işlemin tam olabilmesi için resmiyet kaçınılmazdır."[5] Ancak burada Alevi topluluklarla Sünni topluluklar arasında ciddi bir fark vardır. Gauchet'in saptaması Aleviler için neredeyse birebir doğruyken, Türkiye'deki Sünnilik açısından problemlidir; problemlidir çünkü Sünnilik şimdiye değin –uzunca yüzyıllardan bu yana– devletten bağımsız bir varoluşa sahip olmamıştır. Onu var eden, sürekli yeniden üreten, modernleştiren, ötekilere dayatan en önemli aktör olarak hep devlet karşımıza çıkar. Devlet analizden çekildiği anda, adeta geride Sünnilik diye bir şey kalmamaktadır. Bu nedenle, her ne kadar modern biçimleriyle Sünnilik ve Sünni birey sözüm ona özgürlükçü bir söyleme sahipmiş gibi bir iddiaya sarılırsa sarılsın, gerek Türkiyeli muhafazakârlar ve gerekse onların bu sözde özgürlükçülüğünün payandalığını yapan liberal yaklaşımlar, Sünniliğin kalesi durumundaki Diyanet İşleri Başkanlığı'na açıkça karşı çıkmayı hiçbir zaman göze alamadılar. Devlet örgütü içinde Sünniliğin temsil edilmemesi tahayyül edilemez bir karabasan gibi görünmektedir. Aynı şekilde, kendisini devletten bağımsız bir alanda konumlandırma ve yeniden üretme pratiğine ve hatta becerisine sahip olmayan Sünnilik, kendisini devletin gereksinimleri doğrultusunda yeniden üreten Kuran kurslarına, İmam-Hatip okullarına, zorunlu din derslerine de karşı çıkma iradesinden yoksun bir acizlik sergilemektedir. Bu acizlik ölçüsünde de buna ilişkin önerilere, bir anda özgürlükçülüklerini unutuvererek, şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Çünkü, bir yanda hızla bir aşkınlık olarak dinin gerilediği ve kendini yeniden üretemediği, dinin kimlik kazandırıcı bir biçimselliğe doğru evrildiği ve bu kimliğin kamusal alanı işgal etmeye başladığı yerde, devletin bütün desteğinin dinin arkasından çekilivermesi, Sünniliği hiç tecrübe sahibi olmadığı bir alanda çırılçıplak bırakacak ve bütün saygınlığı tehdit altında kalacaktır. Öyle ki bu gelişme biçimsel özellikleriyle bir kimlik kurucu olarak dini bile zora sokacaktır. Şöyle ki, örneğin bugün büyük ilgi gören "Alo Fetva" hattı diye bilinen hattın bütün gücü, arkasında resmî devlet örgütlenmesinin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu destek çekildiği anda, bu ve benzeri şeylerin saygınlığı ve geçerliliği bir anda boşlukta kalacaktır.

Bu anlamda, bir yandan Türkiye'deki kolektif birliğin zararına, belirli dinsel topluluklar, devletin dışında, kimlik kurucu özellikleriyle dini yeniden sahneye taşırken, devletin ne ölçüde dışında oldukları son derece kuşkuludur. Şöyle bir örnek verebiliriz: Muhafazakârlar, sıklıkla Alevilerin bölünmüşlüğünden, Aleviliği kimin, kimlerin temsil etttiğinin belli olmamasından hareketle, Alevilik sorununu en hafif deyimiyle ihmal ederken, aslında tam karşılığıyla Aleviliğin ve Alevi-

lerin kamusal alana girme ve kaynakların yeniden dağılımı, siyasal sahnenin yeniden kurulması talebini inkârdan gelirken, Alevilere yönelik ileri sürülen iddialar tam da Sünni topluluklar için geçerlidir. Devletin Sünniliği temsil edici karakterini imha ettiğimiz anda Sünnilik bin parçaya bölünmek zorunda kalacaktır. Öyle ki Sünni toplulukların taleplerine dönüp baktığımızda, bu taleplerin Sünniliği temsil edici boyutuyla ilgili hiçbir probleme tanık olmayız. Yani, örneğin türbana özgürlük kampanyalarında karşımızda Sünniliğin talep ve refleksini temsil eden hiçbir temsilci örgüt yoktur; aynı şekilde türbanın Sünniliğin temel şartı olup olmadığını tartışan ve dolayısıyla bunu dinsel özgürlük olarak formülasyonunun problemli olduğunu iddia edebilecek Sünni bir aktör de yoktur. Yoktur, çünkü bizzat devlet içinde örgütlenmiş Sünni kurumsallıklar dışında Sünniliğin siyasal ifadesi olabilecek hiçbir oluşum yoktur. Deyim yerindeyse, Aleviliğin siyasal bir aktör olması gerektiği yönünde çağrı çıkaran muhafazakârlar, öncelikle kendileri siyaseten bir aktör olmaya muhtaç durumdadırlar çünkü devletten ayrı, özerk bir varlıkları olmadığı gibi, bunu tahayyül bile edememektedirler. Sünnilik dışındaki evrenin, Türkiye Sünniliği adına gördüğü tek aktör Türkiye Cumhuriyeti Devleti'dir ve hal böyle olunca elbette temsil diye bir sorun doğmamaktadır. Oysa Gauchet'ye bakılırsa "Artık öncelik sorunların ele alınması değil, onları ortaya koyanlarla birlikte temsil edilmesidir. Eskiden kolektiflik, birliği içinde ele alınırken bu onu oluşturan çeşitli bileşkelerin zararına olurdu; şimdiyse bileşkelerin göz önüne alınması kolektif birlik zararına gerçekleşiyor. (...) Bu tür yapısal işlem bozukluklarının odağı, eyleyenlerin temsil edilmesi konusunun onların dile getirdikleri sorunların çözülmesi konusundan önce gelmesidir.[6] İşte bu saptama, adeta Türkiye'deki Aleviler için yapılmış gibidir. Sözgelimi AKP'nin Alevi paketi açıldığında, bütün Alevi siyasal aktörlerin ilk tepkisi, paketin içeriğine ilişkin değil, doğrudan temsilci olarak kimlerin nasıl muhatap alındığına ilişkindir.

Geçmeden hemen burada olası bir itirazı gözetmeliyiz. Sünni evrendeki tarikat örgütlenmeleri, Sünni alimler vb. aktörler pekâlâ devletten en azından özerk, siyasal aktörler olarak karşımıza çıkarılabilirler; böylece Sünniliğin de temsil konusunda belirli bir hassasiyet içinde olduğu söylenebilir. Ama bu söylemin ihmal etmeye çok yatkın olduğu yan, görece devletten ne ölçüde özerk bir görünüm sergilerlerse sergilesinler, bu aktör ya da oluşumların hep aynı merkezli bir sistemin parçaları olduklarıdır. Yani güneşin etrafında fırdolayı dönüp duran gezegenler gibi, bunlar da "iktidar/devlet"in etrafında sema etmektedirler. Merkezde hep o vardır. Onunla vuslata ermek için farklı taktik ya da stratejik yollar izlenmesi, merkezin o olduğunu inkâra vesile değildir. Şöyle ki ister devleti ele geçirerek toplumu Sünnileştirmek yolu seçilsin, isterse toplumu Sünnileştirerek devleti ele geçirmek; amaç hep aynıdır; kendini var kılabilmek, kendini sürekli yeniden üretebilmek için Sünni topluluklar için devlet/iktidar olmazsa olmazdır. Aleviliğin temel farklılıklarından biri budur. Alevilik, "olmayan bir özü gereği" değil, kendi tarihsel, sosyolojik evrimi gereği, iktidar/devletin derkenarında konumlanmıştır; devlet olmaksızın ve çoğun devlete karşın kendini yeniden üretmenin yol ve yordamlarına sahiptir. Basit bir örnek olarak cem ayininde kullanılan çalgılardan biri olan "saz" düşünüldüğünde, divan sazından kısa saplı bağlamaya, kısa saplı bağlamadan curaya döşenen yol bile bunu işaretlemektedir.

Şimdi yeniden biraz geriye "dinin dönüşüne" dönersek, genellikle sosyalistlerin anlamamakta inat ettiği şey bir yandan beliren bu yeni dinselliğin anlamıy-

ken, aynı anda bu yeni dinsellik karşısında laikliğin konumudur. Yine Gauchet'ye kulak verirsek, fark edilmesi gereken şeylerin başında –Gauchet her ne kadar bu değişimde devletin pay ve rolünü ihmal etse de– "değişenin öncelikle Cumhuriyet değil, onun karşıtı" olduğu gelmektedir.[7] Bu beraberinde ister istemez laikliğin de yeni bir biçimde kavranmasını zorunlu kılıyor.

Türkiye örneğinde laikliğe eğildiğimizde, bu ülkede laikliğin, Gauchet'nin sınıflandırmasının[8] birinci evresinde kaldığını ve daha öteye geçemediğini rahatlıkla saptayabiliriz. Bunun açık anlamı nedir? Şu: Siyasal beden kendi biricikliğiyle bir bütündür, kolektif bir bütünlüktür. Burada var olabilmek için, var olmak isteyenin bu bütünlüğe uyması, boyun eğmesi, kendi karakteristiklerinden özveride bulunması gerekmektedir. Din de bu kolektif içinde varlığını sürdürebilmek için ister istemez boyun eğmiştir, çünkü bu kolektif beden açıkça devletin domine ettiği bedendir. Burada esas eşitliktir; farklılık değil. Ortak idealler, yurttaşlık, her şeyden önce kamunun çıkarlarının gözetilmesi, siyasal eşitlik temel değerlerdir. Cumhuriyet söz konusu olduğunda ince bir ayrıma dikkat çekmeliyiz. Dinin devlet için varlığı, aslında Batı geleneğinden de tanık olduğumuz üzere, Cumhuriyet'le belirmiş bir şey değildir; Cumhuriyet'in kendinden önceki siyasal gelenekten, bizde padişahlıktan, almış olduğu bir mirastır. Ama Cumhuriyet'in farklılığı bu yönüyle dinin rolünün değil, devletin anlamının değişmesiyle ortaya çıkmaktadır. Ancak değişen devletle birlikte önemli bir sorun kaynağı ya da korku kaynağı da belirdi ki bu Türkiye'de o günden, Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne hâkim bir korku olarak sürekli gündemde kaldı ve giderek bir yönetim stratejisine, oligarkların iktidarı elde tutmak için başvurduğu en önemli araç olmaya dönüştü. Madem ki din devlet içindi ve artık sosyo-ekonomik bütün bağlamı devlet belirleyecekti, o halde dinin bir tehdit oluşturmaması, silahlı bir örgüte dönüşmemesi için devlet içinde örgütlenmeliydi ki Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma buna uygun bir miras zaten vardı. Bu nedenle zaten içi çoktandır boşalmış, simgesel değeri bile tartışmalı hale gelmiş hilafet ortadan kaldırılarak yeni bir örgütlenmeye gidildi: Cumhuriyet, kesin bir biçimde dinsel referanslardan kopacaktı ama aynı referanslara yaslanan bir tehdidin belirmemesi için de onu yine kendi bünyesinde, DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı) nezdinde örgütledi ve kendine özgü bir dinin, yeni bir dinin yeniden inşası için bu kurumu kullanmaya başladı. Dolayısıyla, çoğunlukla sanıldığı ve ileri sürüldüğü gibi, bu dönemde DİB'in varlığı laikliğin olmadığı anlamına gelmiyordu. Aksine, bu kesin bir biçimde laikliği işaretliyordu. Cumhuriyet, dine, bizzat devletin gereksinimleri doğrultusunda bir rol biçmişti ve bu rolü kabul etmediği ölçüde dini kamusal yaşama sokmaya da niyeti yoktu. Cumhuriyet'in kuruluş döneminde DİB'in devlet örgütü içindeki yerine bakılırsa bu rahatlıkla görülecektir. İşte Alevileri siyasal bakımdan Cumhuriyet'e eklemleyen budur. Budur çünkü Cumhuriyet açıkça Alevilere "siyasal olarak belirli bir anlamla donatılmış dinden kurtuluşu" vaaz ediyordu. Bunun açık anlamı da Cumhuriyet açıkça Alevilere, Sünnilerle birlikte, Sünnilikle birlikte siyasal olarak eşitlik vaaz ediyordu. Aleviler de bu mesajı olabildiğince doğru okudu ama doğru okumanın yetmediği bugünden geriye bakınca açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü vaaz edilen şey eninde sonunda dar anlamda "siyasal"dı; toplumsal-iktisadi ve nihayet *dinsel* değildi ve ancak devletin varolan tarihsel koşullar içindeki yapısıyla, biçimlenişiyle ilgiliydi. "Politik bakımdan dinden kurtulmak nihai anlamda dinden kurtulmak değildir çünkü politik kurtuluş insan kurtuluşunun nihai ve mutlak kurtuluşu değil-

dir. (...) Devletin neyin bir hak ya da neyin bir özgürlük olduğunu ilan etmesi o özgürlüğü olumsal ve yanılsamalı kılar. Gerçek insanın kurtuluşunun mümkün hale gelmesi için sivil toplum/politik toplum ayrımının –kişinin eşit olarak yasal statüsü ve kişinin ezilen olarak gündelik deneyimleriyle arasındaki farkın– ortadan kaldırılması gerekir."[9] Bu fark, Türkiye'de Aleviler açısından hiçbir zaman ortadan kalkmadı. Evet, artık genç Cumhuriyet belirli bir anlamdaki Sünnilikten esinlenmeyeceğini, ona referans vermeyeceğini vaaz ediyordu ama aynı anda, başka bir Sünnilik bariz bir biçimde hemen her alanda ölçü olarak kullanılıyordu.

Sonunda Türkiye Cumhuriyeti'nde laiklik kesin olarak çöktü. Bu çöküşü işaretleyen de 12 Eylül 1980 askerî-faşist darbesi oldu. Bu andan itibaren artık devlet açıkça bir devlet dini olarak Sünniliği yeniden ele almaya ve inşa etmeye başlayacaktır. Bugün, varlığını ne ölçüde devletten ayrı olmaya bağlı olarak sunmaya çalışırsa çalışsın bir bütün olarak Türkiye Sünniliği kendini devletin kendine bir din inşa etmesine ve laikliği terk etmesine borçludur. Bunun en tipik işareti de DİB'in artık devletin herhangi bir bürokratik kurumu olmaktan çıkıp doğrudan siyaset üreten ana örgütlerden biri haline gelmesi, siyasetin bizatihi onun merkezinde yer aldığı bir devlet faaliyeti haline gelmesidir. Aynı bağlamdan olmak üzere, bugün Türkiye Sünniliğinin hiçbir sivil talebinin, örneğin kendi camilerine sahip olmak, camilerinin imamını kendisi atamak, Cuma hutbesini kendi yazmak, kendi okumak gibi bir talebinin olmaması bununla ilişkilidir. Aynı şekilde Türkiye Sünniliğinin kendi biçimsel dindarlık alanını genişletmek yönünde girişimlerini sürekli bir biçimde liberal tezlere dayandırmaya çalışarak, bir anlamda sürekli sivilliğe çağrı çıkararak yürütmesi de bu büyük olanaksızlığın sonucudur.

Burada bir başka göstergeye bakabiliriz: Laikliğin Türkiye'de çöküşü, dinin kendi içinden geçirdiği bir dönüşümle, sivil bir harekete dönüşmesiyle gerçekleşmedi. Laikliğin temel dayanak noktalarının, bizzat yine devlet tarafından çökertilmesiyle yıkıldı. Yaygın olarak demokrasi ile laiklik arasında bir ilişkinin olduğu ve bu ikisinin birbirini besleyip var ettiği sıklıkla söylenmektedir ama aynı ölçüde bu ilişki, temel bazı unsurları gizemlileştirmeye de yaramaktadır. Buna göre, yine Gauchet'ye kulak verirsek laikliğin ilk temel dayanağı akla, bilime ve bunların kılavuzluğu ve aracılığıyla biçimlenen ilerleme ama "demokratik" bir ilerleme fikrine[10] olan inançtır. Tüm dünyada bunların başına ne geldiği malumdur. İkincisi ise, laikliğin olmazsa olmazı yurttaşlıkla birlikte düşünülmesi gereken yurtseverlik, kamusal kolektifin bütünlüğünün her şeyin üstünde tutulmasıdır. Bu da kaybolmuştur. Nihayet kaybolan bir diğer şey Cumhuriyet'in ta kendisidir; ta kendisidir çünkü artık bir kolektif siyasal beden olarak ulus kaybolmuş, onun yerine kimlikler geçmiştir.[11] Bunlara bir şeyi daha eklemeliyiz: Ahlâkın kaybı; yurttaşlık ahlâkının kaybı. Dikkat edilirse bütün bu sayılan dayanakların ağırlık noktası doğrudan "okul"a çıkmaktadır. İşte Türkiye'de devletin büyük rolü de burada devreye girmektedir. Bugün adına ne ölçüde Cumhuriyet dersek diyelim, bu adın arkasındaki oligarşi genç Cumhuriyet'in okulunu imha ederek kendini iktidara taşımış ve bugün de aynı araçları kullanarak iktidarını yeniden üretmeye çalışmaktadır. Ama bu arada oligarşi de kendi içinden evrimini sürdürmektedir. Çünkü, en başta, iktidara yerleşen oligarşinin imhasıyla, bu oligarşiyi var eden okul artık yoktur ve bizzat bu oligarşi, yeni bir oligark takımının sahneye çıkmasını sağlamıştır; bu anlamda dinin yeni dirilişinde de, dindarlığın yeni biçiminde de, eski dinin sahneyi terk ederken siyaset olarak dinin sahneye çıkışında da devletin merkezî bir rolü bu-

lunmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, devleti başlı başına ve tek başına belirleyici bir aktör olarak kavramamak, onun da belli ilişkisellikler içinde, değişimin öznesi olduğu kadar nesnesi olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Örneğin devletin biçimsel dindarlığın inşasında rol alabilmesi, ancak dini besleyen karşıtının geçici de olsa geri çekilmesi/geri çekilmeye zorlanmasıyla mümkün olabilmiştir. Yine Gauchet'nin diline başvurursak "dünyevi kurtuluşa olan devrimci inancın ölümüyle".[12]

Sonuç olarak en azından Türkiyeli sosyalistlerin ve elbette Alevilerin de farkına varmakta geç kaldığı şey, geleneksel anlamda dinin ya da ortodoksinin artık, Stevens'ın yukarıda andığım ifadesiyle, afyonkeşler yaratmaktan öte, "politik trafik canavarları" yarattığını ve bu canavarların yalnızca dinin değil, aynı zamanda devletin canavarları olduğu gerçeğidir. Bunun bir adım gerisinde ise ulus-devletin artık kendi başına "siyasal-olan"ı "kolektifi kurucu-olan" olarak işaretleyen, belirleyen, anlamlandıran, kuran vasfını yitirmesi, siyasal-olan'la devlet arasındaki mesafenin açılması yatmaktadır. Devlet, kendini yeniden "siyasal-olan"ı kurucu vasfıyla var edebilmek için, dini bambaşka bir şeye dönüştürmüş ve dönüştürmeye de devam etmektedir. Buna göre, her ne kadar "gerçek" sözcüğü özsel okumalara kapı açıyor gibi gözükse de "gerçek anlamda bir dinsel pratik kişiyi, her zaman bir tarihsel dönem olan ve dolayısıyla her zaman tikel bir politik düzenle sınırlanmış 'şimdiki zaman'ın dışına çıkarır[ken]"[13] devlet, tam tersine, dinsel pratiği "şimdiki zamanın" isterleriyle sınırlı, tümüyle şimdiki zamana batmış bir biçimde işletmek üzere inşa etmektedir. Bunu, artık kendisinin kuramadığı kolektif bütünlüğün yerine, yurttaşlarını cemaatlerin vaad ettiği bütünlüğü yeniden canlandırıp ona terk ederek ve bu bütünlüğü temellendirebilmek içinse geleneği yeniden icat ederek ya da icadına onay vererek, sonuç olarak yurttaşı cemaatin ve topluluğun tahakkümüne terk ederek yapmaktadır. Bunun pratik-politik sonucu bu cemaatlerin, sözüm ona canlandırdığı yeni dinsel insanın politik bir figür olarak portresinin soyutlanmış bir kültürel evreni varsayan, siyasal-olan'ı bu soyutlanmış kültürel evrenle sınırlı olarak veri sayan ve bu haliyle de tam da şimdiki zamanın siyasal isterlerine uygun olarak "dışlayıcı, ötekileştirici, parçalayıcı" bir portre olarak karşımıza çıkmasıdır. Bu politik portre, örneğin Türkiye'de türban sorunu söz konusu olduğunda boğazını parçalarcasına bağırırken, ABD'nin Irak'ı işgali konusunda tam anlamıyla üç maymunu oynamakta, en radikal olduğu sıklıkla gündeme getirilen komşumuz İran'a ABD silahları yönelmemiş gibi yapmakta, giderek büyüyen yoksulluk sorununu siyasal olarak değil, örneğin kültürel bir kategori olarak dilenciliğe uygun çözümlerle gidermeye çalışmakta ve aynı anda doğrudan bu politik anlayış ve araçlar sayesinde yoksulların bütünlüklü bir topluluk olarak kavranmasını önlemeye çalışmakta, yoksulları birbirleriyle çeşitli dilenme alanları ve dilenme araçları üzerinden rekabet eder hale düşürmektedir. Yani Samir Amin'in görece eksik bir ifadesiyle "İslâmî hareketlerin mücadeleyi kültürel alana taşıması; gerçek sorunlar karşısında mücadele alanında yer almaması",[14] anlamına gelmemekte, tersine bu yaklaşım yeni bir siyasallığı, yeni bir siyasal-olan'ı işaretlemektedir. Bu yeni siyasallığın emperyalizmin çıkarlarıyla uyumlu olduğunu, doğası gereği ve siyasetin "doğasına aykırı olarak" parçalayıcı olduğunu söyleyebiliriz ama asıl fark edilmesi gereken şey, bu yeni-siyasallığın da en az eskisi kadar, bizzat devlet eliyle şekillendirilen ve ulusal eğitim programlarıyla en küçük düzeyden en genel düzeye kadar yurttaşlar topluluğunun bütün düzeylerine taşınan bir ritüellik içinde, yeni bir siyasal

bünye inşa etmeye yönelmesidir. Örneğin zorunlu din dersi uygulaması içinde, derslerin giderek ve yaygın bir biçimde ortodoks bir uygulama olmanın ötesinde ortopraksiye dönüşmesi bu baptandır (ders kapsamı içinde uygulamalı namaz öğretimi, cami ve türbe ziyaretleri, vs.). Yani, sonuç olarak bir benzetme yaparsak, bir atom olarak devlet ve onda dile gelen siyasal-olan, sözcüğün düz anlamıyla bir "a-tomon" olarak kendini yeniden üretememekte, kendini devam ettirebilmek için, her biri ayrı bir bütünlüğe işaret eden, çok sayıda "bölünebilirlikler"e gereksinim duymaktadır.

Gerek yeni cemaatlerin ve gerekse devletin duyduğu bu bölünebilirlikler gereksinimi, kendini en iyi, tümüyle bütünleştirici yönde işliyor ya da işletiliyormuş gibi görünen hukuksal zeminde göstermektedir; bütün siyasal sorunların, temel referansı ya da çerçevesi ne olursa olsun, özel olarak hukuksal sorunlara tahvil edilmesinin sırrı burada yatmaktadır. Fakat burada da dikkat edilmesi gereken önemli bir ayrıntı bulunmaktadır. Özellikle hukukun rolüne ilişkin bir-iki küçük değiniyle bunu açmaya çalışayım:

Başlangıçta, Cumhuriyet'in kurucu kadrolarınca "Türk modernleşmesinde hukuku bir yansıma ya da bir gölge olgu olarak algılayan anlayışların aksine, yasanın kurucu bir işlev görmesi istenmiş ve bizzat toplumsal değişmenin motor gücü olacağına inanılmıştır. (...) Yasa, modern toplumun çözülmesini ve toplumun farklı kesimleri arasındaki ilişkilerin kararsızlaşmasını önleyen bir düzenlemedir. Modern toplum yapıları için bu işlevleri yerine getiren hukuk ve yasa, modernleşme sürecindeki bir toplumda daha karmaşık bir işlev yerine getirmektedir. Yasanın asıl amacı, var olan yapıyı dengede tutmak değil, bir ideal olarak benimsenmiş olan ilişkiler bütününü yapılaştırmaktır. Bu bakımdan hukuk sistemi, mevcut yapı içindeki farklılıklar ve bunlara dayalı benlik algıları arasındaki gerilimi kurumsallaştırmak yerine, geleneksel farklılıkların tasfiyesi ve yeni bir farklılık rejiminin inşasını amaçlamaktadır."[15] Özellikle temel siyasal figür olarak yurttaşın yaratılmasında hukuk bu yanıyla hem sınır çekici, hem ideal olanı işaretleyici bir rol üstlenmiştir. Bu rolünü ne ölçüde başarıyla yerine getirdiği bir yana, bugün cemaat tahakkümüne terk edilen yurttaş artık hukukun ideal olanı işaretleyen vasfıyla çatışma halinde görünmektedir. Çünkü kendi Sünni varlığı artık siyasal olarak zaten, hali hazırda bizzat devlet tarafından, yapılandırılmış durumdadır. Din, kimlik ve benzeri sorunların özgürlük sorunu olarak kavranmasında, sunulmasında ve dayatılmasında karşımıza çıkan şey bu gerilimdir. Fakat aynı yurttaş, öbür yandan, çelişkili gibi görünmekle birlikte, kendi cemaatsel kimliğini onaylatabilmek için, hukukun, kendisi için öteki olan nezdinde yapılaştırıcı bir rol üstlenmeye devam etmesi gerektiğinde de ısrarlıdır. Kendi dinsel-cemaatsel kimliğinin bizzat hukuk tarafından yapılaştırılmışlığına teslim olan bu politik figür, teslimiyetinin büyüklüğü ölçeğinde, ötekileştirdiğinin de aynı hukuk tarafından, aynı biçimiyle yapılaştırılmasını, yani teslim alınmasını istemektedir. Bu anlamda hukuk iki ayrı işlev üstlenmelidir: Bu politik canavarın canavarlığını onaylarken düzenleyici, aynı anda bu canavarlığı mümkün kılmak adına, bu canavarın ötekileştirdiğini de yapılaştırarak kapsayıcı olmalıdır. O halde hukuk hiçbir biçimde ötekini "hukuksal bir boşluğa" terk etmemeli, aksine ötekinin bu politik canavarların eylemlerinin nesnesi olabileceği özel bir alan yaratmalıdır. Bunu ise "ötekini öteki kılan", bir bünye olarak varlığını mümkün kılan ritüel yapısına hukuken müdahale ederek yapacaktır. Çünkü ayrı bir tartışma konusu olarak, öteki, ritüel varlığıyla, modernleşmenin bütün çözücü etkilerine karşın/birlikte "ötekileşmemekte, kendini ötekileştirenin konumlandığı uzamı sürekli zan altında bırak-

makta," kısacası "dinin başka türlü de bir şey olabileceğini" inatla ve ısrarla işaretleyerek, hâkim ama teslim olanın karşısında bir ayna olarak dikilmeye devam etmektedir. Öyleyse bu aynanın yerinden edilmesi, dönüştürülmesi zorunludur. "Bu durumda yasa, hem bu dönüşüm sürecinin sonucu, hem de aracısı durumuna gelmektedir. Böylelikle yasa, modernleşme sürecinin yarattığı belirsizliği gidermektedir."[16]

İşte farklı nedenlerle ve beklentilerle de olsa, Alevilerin de devletten istediği şey tam budur: Yasa yoluyla karşı karşıya ya da içinde bulundukları belirsizliğin giderilmesi; elbette bu arada, en başta unutulan şey içinde bulunulan belirsizliğin hukuktan kaynaklanmadığı ve dolayısıyla yasa yoluyla giderilemeyeceğidir; Alevi hareketinin bilerek ya da bilmeyerek canlandırdığı ritüelin ve bu ritüel dolayımıyla yeniden canlılık kazandırılan siyasal bünyenin, artık ne ölçüde temsil ettiği tartışmalı olsa da, devlet-merkezli siyasal bünye ile gerilimli ve belirsiz bir bölgeyi yeniden inşa etmeye başladığı ve devletin, hukuksal araçlarla bu belirsizliği ortadan kaldırmasını istemenin, aynı zamanda Aleviler için de bir ideali işaretlemesi arzusu anlamına geleceği sıklıkla unutulmaktadır; bir anlamda Aleviler, devletin kendilerini de yeni bir politik canavara dönüştürmesini arzulamaktadır; bir yandan canlandırmaya çalıştıkları ritüel dolayımıyla kendi arkalarında başka bir ejderhanın artık tümüyle değişmiş bir dünyaya da olsa, gözlerini yeniden açabileceğini, kanatlarının tüylenmeye başlayabileceğini ve bu yeni kanatların kendilerini yeni dünyalara taşıyabilececeğini hiç hesaba katmadan.

Şimdi Alevileri de kuşatan ve siyasal bünyenin, siyasal-olan'ın niteliği üstüne düşünmeyi tümüyle ihmal eden bu zihniyete, AKP hükümetinin 2008 yılındaki "Alevi açılımı" girişimi nezdinde, Alevi hareketinin çeşitli aktörleri üzerinden bakabiliriz.

"ALEVİ AÇILIMI" KARŞISINDA ALEVİ ÖRGÜTLERİ

Alevi hareketinin hemen tüm bileşenleri, Gauchet'ye atıfla belirttiğim, "temsilin önemine" ilişkin vurguyu doğrularcasına, AKP'nin 2007 yılı sonundaki "Alevilik açılımı" paketine ilişkin olarak, ilk elde temsil ve hukuksal düzenlemeler boyutları itibariyle tepkilerini dile getirmişlerdir. Örneğin, en büyük ve etkin gözüken Alevi örgütlerinin başta gelenlerinden biri olan Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu (AABK) genel başkanı Turgut Öker ilgili paketi şöyle değerlendirmektedir: "AABK olarak öncelikli istemimiz; Aleviliğin yasal güvenceye kavuşmasıdır. Türkiye topraklarında (...) Alevi varlığının kabul edilmesidir. Alevi örgütleri olarak hükümetten, tek taraflı atılan göstermelik adımlar yerine samimi uygulamalar bekliyoruz. (...) AKP'nin bu açılımdaki hareket noktası, inanç özgürlüğü değil, Alevileri asimile etme politikasıdır. (...) AKP hükümeti bir an önce harekete geçmeli ve yasal değişiklikler yaparak somut adımlar atmalıdır. Alevi kurumları ile muhatap olarak ilişkilerin gelişmesi konusunda açılım yapmalıdır. Kendi yandaşı Alevileri değil, bütün Alevi kurumlarından görüş almalıdır. Ayrımcılık yaparak, kendine bağımlı dedelere maaş vererek 'memur Dede' kavramını ortaya çıkarmamalıdır. Bütçeden Alevi kurumlarına ödenek ayrılmalıdır. (...) Alevi topluluğunun kendi kültürünü, kendi varlığını yaşatmak da devletin bir görevidir."[17] Aynı örgütün, Türkiye'deki en önemli izdüşümü durumundaki ABF'nin yaklaşımı da bundan farklı değildir: "ABF olarak AKP hükümeti ile 'iftarda' değil, sorunlarımızın çözümüne katkı sunacak olan demokratik ve hukuksal zeminlerde buluşmak istiyoruz. (...) Bunun için AKP hükümeti yenisini kurmaktan vazgeçip mevcut olan ve yıllardır bu ülkede demokratik çerçevede mücadele veren Alevi kurumlarını tanımalıdır." Burada ay-



1990'lar boyunca Alevi cemaatinin geleneksel siyaset ve siyasete katılma alışkanlıkları değişmeye başladı. Bunda bir yandan hayat tarzı üzerindeki tehdit algısı rol oynarken diğer taraftan postmodern siyasal araçların devreye girmesi etkili oldu. Kimi zaman devletin yüce gönüllülüğü Alevi cemaatini rejimin bekçisi konumuna iterken, cemaatin fiili talepleri karşılık bulmadı.

rıntılı bir talepler listesine de yer verilmektedir.[18] ABF daha önce de bu paketi asimilasyon paketi olarak nitelemiştir. Buna göre, "AKP hükümeti Alevileri ve taleplerini görmezden gelirken, bir yandan da Osmanlı'nın yarım bıraktığı asimilasyon hedefini gerçekleştirmeye uğraşmakta, diğer yandan da "eğer bu asimilasyon hedefi tutmazsa" diyerek kendi uydusunda bir Alevi kurumsallığı yaratmaya çalışmaktadır."[19]

Daha "sol"da durduğu yolunda bir imajı sürekli canlı tutmaya çalışan bir diğer büyük Alevi örgütü olan PSAKD'nin (Pir Sultan Abdal Kültür Derneği) tepkisi de çok farklı değildir: "[AKP] Bir taraftan Alevilerin asimilasyonunu hızlandıracak uygulamalar yaparken, diğer taraftan Alevi inancının temel değerleriyle alay etmektedir. Alevilerin sorunlarının çözümü her şeyden önce devlet ciddiyeti ister. Alevilerin talepleri bellidir. (...) Bu konuda bir çözüm isteniyorsa Alevi örgütleri ile görüşmeler yapılmalıdır."[20] AKP'nin "Muharrem iftarı" vodviline oyuncak olmayacağını belirten ilgili dernek, açıklamasında hem Hz. Hüseyin'i kastederek "Hüseyin bizimledir ve biz inancımız için direneceğiz" sözünü başlığa çıkarırken, hem de Pir Sultan Abdal'ın bir dörtlüğünü anmaktadır: "Pir Sultan'ım zatlarınız/ yalandır şöhretleriniz/ haram yemez itlerimiz/ bu sözüm de yalan var mı?"[21]

Alevi örgütlerinin hemen tümü aşağı yukarı bu hat üzerinde uzlaşmış gibidirler ki hattı niteleyen bir-iki temel kabulü hemen ayırt edebiliriz. Buna göre; asimilasyon, hareketin aktörlerinin tanınması ve Alevilerin talepleri doğrultusunda hukuksal ve buna bağlı olarak mali girişimler.[22] Bu hat yalnızca hareketin birbirine göre solunda duran ya da durduğunu iddia eden aktörlerini değil, sağında duran aktörlerini de yatay olarak kesmektedir.

Aynı konuda görüş bildiren Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan açılımı açıktan reddetme yerine bir anlamda "bekle-gör" siyaseti izleyecek gibi görünmektedir. İz-

zettin Doğan şöyle der: "Yıllardır istediklerimiz belli. Bütçeden pay istiyoruz. (...) Ders kitaplarına konulan Alevilikle ilgili bilgiler bizim onayımızdan geçmeli. TRT'de Muharrem ayında saatler tahsis edilmesini istiyoruz." Birbiriyle pek de anlaşamadığı konusunda genel bir oydaşma bulunan Cem Vakfı ile ABF'nin tam bu noktada bütçe konusunda ortak bir duyarlılığa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Alevi örgütlerinin en büyüğü olan ABF daha bu paket açılmadan önce TBMM Plan Bütçe Komisyonu'na başvurarak 2008 yılı mali bütçesinden kendilerine 400 milyon YTL ödenek ayrılmasını talep etmiştir. Bu talebi temellendirirken dikkat çekici bir ibareye yer verilmektedir: "Sünni kardeşlerimizin inançlarını yerine getirme adına ulusal (ortak) bütçemizden DİB ve diğer kurumlara verilen ödenekler meşru bir haksa, Alevi inanç ve kültürü için ödenek ayrılması da aynı ölçüde meşru bir haktır."[23]

İzzettin Doğan'a dönersek, Doğan kategorik olarak DİB'e karşı değildir ama yapısının değişmesini talep etmektedir: "Din Hizmetleri Teşkilatı adını almalı. (...) Bir şapka rolünü, devleti temsil eden bir denetim organı rolünü oynayacak, onun içinde diğer dinlere ve gruplara mensup tüm insanlar temsil edilecek. Dede ve zakirler de buraya bağlı olmalı. Alevilik, özerk bir şekilde bu kuruma bağlanmalı." Görüldüğü gibi Doğan, bu yeni kurumu sırf denetim amacıyla düşünmemektedir.

Karacaahmet Dergahı Başkanı ve Alevilik araştırmacısı Cemal Şener ise şunları söylemektedir: "Dernek olarak ve kişi olarak bu yemekte yer almayı düşünmüyoruz. Karacaahmet Dergahı'nı başımıza yıkmak isteyenlerin sofrasında bizim işimiz yok. Alevilerin de Emevi sofrasında iftar açmaya gelenekleri müsait değil. Bunu yapmak o geleneğe ihanettir. Bu yemek Alevilerin asimilasyonundan öteye gitmez. Atatürk ve laikliğe karşı olanların Alevilik konusundaki yaklaşımlarını samimi bulmuyoruz."[24] Cemal Şener, aynı konuda yazdığı bir değerlendirmede daha dikkat çekici ifadelere yer vermektedir. Cemal Şener özellikle AKP geleneğine atıfta bulunarak "Alevilerin laik, demokratik Cumhuriyet'e bağlılıkları ile bu geleneğin bu kavramlara bakışı birbirine temel temel zıttır" dedikten sonra başka zıtlıkları da eklemektedir: "Alevilerin Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Atatürk'ün Türk halkına emaneti olana Kuvayi-Milliyeci Türk Silahlı Kuvvetlerine bakış açısı ile bu geleneğin bakış açısı da barışık değildir." Cemal Şener bu noktaya özel olarak ayrıca dikkat çeker: "AKP'nin olumsuz gidişinin önünde nisbi direnme gösteren iki toplumsal güç görülüyor. Bunlardan birincisi Türk Silahlı Kuvvetleri'dir. Diğer toplumsal güç ise Alevilerdir. Acaba AKP'nin açılımı Alevi toplumunun en doğal taleplerinden yola çıkılarak Aleviler için yapılan bir operasyon mudur? (...) Yoksa Alevilerin ibadet yeri olan cemevlerini ibadet yeri görerek ve onlara özgürlük tanıyor gözükerek ülkemizdeki laik Cumhuriyet karşıtı tarikatları ve tarikatların gizli barınaklarına serbestlik tanımanın yolu mu açılıyor?"[25]

Sağ kanat Alevi örgütlerinden Alevi Vakıfları Federasyonu Genel Başkanı Doğan Bermek ise, AKP açılımının henüz bir Alevi politikasına karşılık gelmediğini saptadıktan sonra, konunun gündeme gelmesini Alevilerin açtığı davaların hükümeti sıkıştırmasına ve Alevilerin oy potansiyeline bağlı olarak açıklamaktadır. Ancak, farklı olarak bu örgüt AKP paketine karşı genel olarak sıcak bir eğilim sergiler gibidir: "Eğer bu devlet inanç hizmetleri için kaynak ayırmaya devam ediyorsa, Sünni inanç önderleri nasıl kadrolarda bulunuyor ve hizmetlerini o kadrolarda sürdürüyorsa, Alevi inanç önderleri de benzer kadrolarda benzer haklara sahip olmalıdır."[26] Bu konuda Cemal Şener de benzer bir görüştedir: "bugüne dek bu

adım atılmalıydı. Sünni yurttaşlara din adamları ile hizmet veriliyorsa eğer, Alevi yurttaşlara da bu hizmet Diyanet'e bağlı dedelerce verilmeliydi".[27]

Alevilik üstüne çalışan kimi araştırmacılar da Alevi hareketinin bileşenleriyle benzer bir yerde durmaktaydı. Bunlardan biri, bu alandaki çalışmalarıyla tanınan Erdoğan Aydın'dır. Aydın'a göre "Alevi sorunu da, tıpkı Kürt sorunu gibi, İslâm kartı kullanılarak çürütülmeye çalışılıyor. (...) AKP kendisine işbirlikçi bir Alevi kesim yaratmaya çalışıyor. Bununla hem Alevi Sorunu'ndan mağdur olanların yedeklenmesi, hem de uygulamakta olduğu yeni liberal politikaların Alevilere benimsetilmesi amaçlanıyor. AKP'nin açılımı ABD kaynaklı "Ilımlı İslâm Projesi"nin uygulanması olarak görülebilir."[28] Bir diğer yazar Yüksel Işık'a göre ise, "problem şudur: Türkiye'de uygulanan laiklik, özgürlükçü bir içerik taşımıyor. Aleviliğe ilişkin açılımın sonuç alıcı olabilmesi için öncelikle laikliğin evrensel anlamı üzerinde mutabık kalmak gerekiyor. Devletin özgürlükçü laikliği benimsemesi, hem bütün din ve inançlar üzerindeki baskıyı ortadan kaldıracak hem de bütün din ve inançlara eşit uzaklıkta durmasnı sağlayacaktır."[29] Aynı zamanda bir Alevi örgütünde de çalışan Işık liberallerin ve muhafazakârların sözlüğünden alındığı besbelli olan "Özgürlükçü laiklik" kavramını kullanmakta hiç beis görmemekte ama bu arada şunu gözden kaçırmaktadır: Laikliğin kendisini "özgürlükçü" olmakla nitelemek, doğrudan "özgürlükçü" olmayabileceğini imlemekte ya da bunu var saymaktadır. Oysa, eğer Işık'a uyarak laikliğin evrensel anlamından söz edeceksek, bu anlam öncelikle laikliğin zaten tam da hegemonya peşinde koşan tevhidi olsun/olmasın dinlere karşı dinsizlerin ve başka türden dinselliklerin özgürlüğünü dayatır. Dolayısıyla en başta belirli bir dini siyasal referans olarak kabul eden ve bu referansı en başta dinsizliğin özgürlüğü için değil, tersine hâkim dinin özgürlüğü için kullanan bir siyasal sistem "özgürlükçü olmayan laik bir sistem değil" bizatihi laik olmayan bir sistemdir. Bu anlamda laiklik özgürlükçü olamaz; doğrudan hâkim dinin dizginsiz özgürlük arzusunu dizginlemek, yani onu bu dizginsiz özgürlükten mahrum etmek için vardır. Yani değil Türkiye'de herhangi bir laik ülkede özgürlükçü laiklik diye bir şey yoktur; laiklik özgürlüğü sağlamak için değil, kısıtlamak için vardır; eğer "gerçek" anlamını bulacaksa kısıtlamada bulacaktır.

Bir diğer Alevi yazar Esat Korkmaz'a göre, "emperyalizmin ve tanrının istekleri örtüştürülüyor"dur ve Alevi açılımı da bu örtüştürme işleminin bir parçasıdır: "AKP bu bağlamda, başta Aleviler olmak üzere muhalefet güçlerini varsa inançlarından, yoksa başka özelliklerinden yakalayarak emperyalizme sorun çıkarmayacak şekilde uyarlamaya çalışıyor."[30] Korkmaz için sorunun çözümü Alevi örgütleriyle masaya oturmaktan geçmektedir: "AKP, örgütlü Alevilik ile (...) 'masaya oturmadığı' sürece her türden kucaklaşma 'Aleviliğin devletleşmesi' anlamına gelir. Cemevlerine yasal statü verilmesi ya da dedelere-zakirlere kadro açılması 'görüntüsü' ardında devlet 'patronlaşır', Aleviler 'memurlaşır'."[31] Elbette burada şeytanın avukatlığına soyunulup şu da sorulabilir: Bunun aksi bu anlama gelmez mi? Yani devlet mevcut Alevi örgütlülüğünü tanıyıp masaya otursa ve onların istemleri doğrultusunda bir düzenleme yapsa, bunun anlamı Aleviliğin devletleşmesi olmayacak mıdır; bunun biricik güvencesi Alevi örgütlerinin tanınıp tanınmaması mı olacaktır; taraflardan biri devlet olduğu müddetçe?

Alevilerin bu konudaki yaklaşımını anlayabilmek için son olarak geleneğin sesine kulak vermeliyiz: Aleviliğin pakete ilişkin en genel yaklaşımını Hacı Bektaş Veli Dergahı Postnişini Veliyettin Ulusoy ifade etmektedir. Ulusoy kendisiyle yapılan söyleşide AKP'nin adımını zamanı

çoktan gelmiş, hatta geçmiş bir adım olarak nitelerken bu adımın "Muharrem iftarı"yla başlamasını öncelikle eleştirmektedir: "Sayın Başbakanımız gerçekten samimi bir Alevi-Bektaşi açılımı düşünüyorsa, 2 Temmuz'da Sivas'ta halkımızla birlikte yürümesini tavsiye ederim. Bu çok iyi bir başlangıç olur."[32] Peki paketin amacı nedir? Ulusoy da öncelikle Cemal Şener'le aynı kanıdadır: "AKP dini özgürlük adı altında başta laiklik olmak üzere devlet örgütlenmesinde dinin önüne dikili engelleri temizlemek istemektedir." Paketin içeriğine de karşıdır Ulusoy; Aleviler için DİB tarafından ya da ayrı bir özerk müdürlük eliyle din hizmetine öncelikle karşıdır: "Devlet, devlet olsun hiçbir inanca karışmasın ve hiçbir inanca maddi manevi destek olmasın. Her cemaat kendi inancının gerek duyduğu gereksinimlerini kendileri finanse etsin. Aykırılıklara ve tehlikeli durumlara devlet olarak müdahale etsin. Devletin işi din olmasın. (...) DİB ne kadar yanlışsa Aleviliğin devlette temsili için Başbakanlığa bağlı bir genel müdürlük de aynı derecede yanlıştır. Ayrıca çok fazla asimilasyon kokuyor." Amaç nedir? "Şeriatçiliğe karşı devletten medet uman bir Alevilik kendi kimliğini ve kültürünü yitirmiş olacaktır. Zaten istenen ve yapılmaya çalışılan da budur. Amaç devletin güdümündeki Sünniliğin gölgesinde dinsel ve belki folklorik çok cılız bir motif olmaktan ileriye gitmeyecek ve zaman içerisinde tamamen unutulacaktır." Ulusoy, bu paketin Alevi "kütüğüne çaktığı kamanın" da farkındadır: "Şüphesiz Alevilerden bir kesim devlet eliyle hazırlanan bu imkânlardan yararlanmak isteyecek, çocuğunu dede veya zakir yetiştirmek ve devletten maaş almak üzere buralara göndereceklerdir. Bu düşüncedeki kimseler sadece dar bir alanda, Sünni-Hanefi inancın etkisinde hizmet yapmaya çalışacak ve onlar için önemli olan maaşlarını alacaklardır. Ancak bunlar, Alevi-Bektaşi toplumu tarafından asla kabul görmeyecektir." Son olarak Ulusoy, Alevilerin taleplerini de listelemektedir: Bütçeden dine pay ayrılmasına son vermek ve DİB'i feshetmek; tüm inançların örgütlenmesi ve kurumlaşmasının önündeki engelleri kaldırmak; zorunlu din derslerinin kaldırılması ve devletin tüm inançlar karşısında yansızlığı ve eşit mesafeliliği; bir inanç bir diğer inancın özgürlük alanına müdahale ettiğinde bunu devletin önlemesi ve nihayet, belli bir inanç temelli resmi okulların ilgası ve cemaatlerin, laiklik ve diğer inançlara düşmanlık üretmemesi ölçeğinde özgürce kendi okullarını açmaları.[33] Veliyettin Ulusoy, bir de özgürlük ve hukuk dersi vermektedir: "Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu 'Cemevi kanunla ibadet yeri olamaz' demiş. Sayın Bardakoğlu çok haklı, camiler de kanunla ibadet yeri olamaz. Her cemaat kendi ibadet yerinin neresi ve nasıl olacağına kendi karar verir. Kanunla bunu sınırlandırmak yanlış olur."

ALEVİ HAREKETİ VE ÖZGÜRLÜK TALEBİ

Şimdi yeniden geriye doğru bir okuma yapabiliriz; her ne kadar tarih geriye yürümezse de; yukarıda, dipnotta Gauchet'nin laikliğin evrelerine ilişkin saptamasını aktarmıştım. Özetle ve farklı sözcüklerle "din devlet içindir", "din kendisi, devlet de kendisi içindir" ve nihayet, "dinin kendisi içinliğinin tamamlanabilmesi için devletin onayı" aşamaları ya da "devletin kendini yeni bir evrensel olarak kurabilmesi için dinsel-evrenselin bastırılması", "devlet başarılı bir biçimde kendini evrenselleştirdikçe dinsel evrenselliğin tehdit olmaktan çıkması ve dolayısıyla herkesin evrenseli kendisine" ve "devletin evrenselliğinin, bizatihi dinsel evrenselin tamamlanabilmesi için gerekli siyasal onay ve kabul gereksinimi üzerinden onay ve kabulünün onaylanması" aşamaları diyebilece-

ğimiz, üç aşama. Ancak Türkiye'de bu üç aşama sırasıyla tecrübe edilmediği gibi, ilki hariç, diğerleri tanıdık değildir. Türkiye Cumhuriyeti'nin, dini referans almayan bir onay merci olarak var olabilmesi için, öncelikle arkasında dinsel alanla siyasal alanın ayrıştığı bir deneyim alanına sahip olması gerekmektedir; oysa bu alan hiç inşa edilememiştir. Dolayısıyla, bu alan Cumhuriyet'le birlikte inşa edilmiş gibi, bir yandan sürekli olarak "özgürlükçü laiklik", "demokratik laiklik" gibi içi boş söylemlerle, devletin din üzerindeki baskısının kalkması ve genel olarak dinsel özgürlük talebi yükseltilirken, aynı anda devletten ayrı bir Sünnilik alanını tahayyül bile edemeyen hegemonik Sünni söylem, esasen devletin temel referans kaynağı haline gelişinin onayı peşindedir; özgürlük değil. Ne yazık ki Alevi hareketi de bu özgürlük hayaletinin peşine takılmaya meyyaldir ve bu hayaletin artık son derece arkaik olduğunun farkında olmadığı gibi, siyasal olarak yanlışlığını da fark etmemektedir.

Özgürlük taleplerinin Sünnilik açısından gerçek dışılığı, Aleviler açısından hayaliliğini anlamak için, Alevilik ve Sünnilik bir yana, dinsizliği ve dinsizleri gündeme getirmek bile yeterlidir. "Gerçek" bir dinsel özgürlük talebi, aynı anda dinsizlik talebini de içermek zorundadır. "Dinsizliğe evet" demeyen ve dinsizliği her aşamada boğmaya kalkan her dinsel özgürlükçü talep iki yüzlü kalmaya mahkûm olacaktır. Cumhuriyet, daha baştan itibaren, kendini yeni bir evrensel olarak inşa etme girişimlerinde, dinin belirli bir tecrübe ediliş tarzını bastırmakla birlikte, bunun anlamı hiçbir zaman dinsizliğe alan açıldığı değildir. Bu alanı açmadığı, açamadığı ölçüde de devlet her zaman tam da bastırdığının yanında, bastırdığına muhtaç ya da bağımlı olmak zorunda kalmıştır. Bu bağımlılık ölçüsünde de kendini dinden öte, dinin üstünde, yeni bir evrensel olarak inşa edememiştir.

Kuşkusuz Alevi hareketinin özgürlük talebinin daha somut ya da nesnel bir temele oturduğu söylenebilecektir. En azından Tekke ve Zaviyeler Kanunu'nda doğrudan ad verilerek, Alevi dedeliğinin hukuksal olarak yasaklanmışlığı ve bundan ötürü yerine getirecekleri en önemli işlev olan cem'in de yürütülmesinin hukuken imkânsızlığı buna kanıt olarak gösterilebilir. Hiçbir hukuksal düzenlemenin camileri ve buralarda yapılan ibadetleri ve bu ibadetleri yaptıran görevlilerin görevlerini yapmayı engellemediği düşünüldüğünde, bu sava hak da verilebilir ama burada köklü bir yanlışlık yapılmaktadır: Camiler, oralarda görev yapanlar ve yapılan görevin mahiyeti tümüyle devlet tarafından, devlet eliyle, devlet kontrolünde yapılmaktadır. Dolayısıyla içtenlikli bir özgürlük talebi öncelikle bunlara karşı çıkışı zorlar ve bunları içermeyen bir özgürlük talebini de sahteleştirir, ikiyüzlü kılar. İçtenlikli bir özgürlük talebini varsaydığımız anda, şimdiye değin, doğrudan, ritüel yapısı itibariyle devlet alanının dışında kalan/tutulan Aleviliğin Sünnilikten daha özgür olduğu anlaşılır ki bu durumda, özgürlük talebini öne sürebilmek bakımından Sünniliğin daha gerçek bir somut temele sahip olduğu sonucu kolaylıkla çıkarılabilir. Aynı şekilde, tam bu noktadan, kendisi de gerçek temellere sahip olmasa bile, özellikle Alevilerin özgürlük talebi, Sünniler için baskı talebiymiş gibi kamuoyuna "arz edilmeye" başlanır ve bu yapılmaktadır da. O halde, Alevi hareketinin temel problemi ya da yönelimi özgürlük vurgulu değil, eşitlik vurgulu olmak zorundadır. Alevi hareketinin "temsil" konusunda gösterdikleri duyarlılık da özgürlük bağlamlı değil, eşitlik bağlamlı olarak yeniden inşa edilmelidir.

Temsil ya da kamusal görünürlüğün onayı ve kabulü, öncelikli olarak arkasında toplumsal-siyasal bir güç birikimini öngerektirmektedir ve bu haliyle de Türkiye

Sünniliğinin temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Oysa Alevi hareketi henüz bu aşamadan uzak görünmektedir. Yani, daha yalın bir ifadeyle belirtirsek, Türkiye Sünniliği devlet eliyle-yoluyla-olanaklarıyla da olsa, ki öyledir, toplumsal-siyasal-ekonomik bir güç biriktirmeyi başardığı içindir ki şimdi temsil ve tam anlamıyla kamusal onay peşindedir; oysa Alevi hareketinin aktörleri, güç biriktirebilmek için kamusal onayı kovalamaktadır ve bunun gerçekleşmeyeceği, en azından onların isterleri doğrultusunda gerçekleşmeyeceği de açıktır. Devlet, onaylayacağını kendisi inşa etmek peşindedir ve AKP'nin "Alevi paketi" bu yanıyla manidar olduğu gibi, AKP'ye özgü de değildir ya da yalnızca onun isterlerini yansıtmakla sınırlı olarak ele alınmamalıdır.

Oysa Alevi hareketi bunu da anlamamakta inatçı bir eğilim sergiliyor. Yapılan değerlendirmelere bakıldığında bu paket özel olarak AKP'yle sınırlı olarak düşünülüyor; paketin mevcut ya da geldiği haliyle devletin duyarlılığını yansıttığı gözden kaçırılıyor. Bu gözden kaçırıldığı ölçüde, Alevi hareketi paketin içeriğiyle kökten bir hesaplaşma zeminini de yitiriyor ve pakete ilişkin en önemli eleştirisi "samimiyetsizlik ve asilimasyonist olmak"la sınırlı kalıyor. Burada kolaylıkla yöneltilebilecek basit bir soru, bu eleştirilerle sınırlı bir yaklaşımı boşlukta bırakabilir: Aynı paketi samimiyeti kuşkulu AKP değil de, samimiyet şimşeklerini üstüne çekmeyecek bir CHP getirseydi, ne olacaktı? Bunun adı Alevi Sorunu'nun devlet tarafından kabulü ve çözümü yönünde devlet iradesinin tecellisi mi sayılacaktı? Yukarıda sıraladığım kimi talepler, örneğin Alevilere devlet bütçesinden pay ayrılması talebinde olduğu gibi, Alevi hareketinin sağının da solunun da gösterdiği ortaklık, bu soruya büyük olasılıkla evet yanıtının verilmek zorunda olduğunu gösteriyor. İşte hareketin açmazı tam da burada yatmaktadır.

Bu açmazı daha da derinleştiren şey ise, Alevi hareketinin ritüeli, artık niteliğinin ve yerine getirdiği işlevin ne ölçüde değiştiği bir yana, yeniden canlandırmasıdır. Ritüelin canlandırılması Alevilerin iç ilişkilerinin kararsızlaşmasına, Alevi hareketinin kendine siyasal bir rota çizmesinde sürekli yalpalamasına yol açmaktadır. Şöyle ki Alevi hareketinin, sağı ve soluyla, iki temel noktada aslında devlette dile gelen duyarlılığın çok da dışında yer aldığı söylenemez ki bunlar hukuk ve maliye başlıklarıdır. Alevi hareketi bu iki başlığı dar anlamda, iktidar merkezli olmaklığıyla sınırlı bir biçimde siyasal olarak okumaktadır. Alevi hareketinin sağının ve solunun birbiriyle ve devletin topyekun Alevi hareketiyle kavga ettiği asıl alan ritüel alandır ve bu alandaki savaş giderek daha fazla kızışacaktır. Alevi hareketinin sağlı sollu aktörleri fark etmeseler de devlet, ritüelin siyasal-olanın inşasında ya da siyasal bünyenin oluşumunda oynadığı merkezî rolün farkındadır. Alevi hareketi daha çok gündelik gereksinimler üzerinden, asimilasyona karşı direnebilmek için, özellikle cenaze ritüelleri düzeyinde, bir kavgayla sınırlı olarak ritüel alan üzerinde pratik olarak yoğunlaşmaktadır. Oysa bu pratik yoğunlaşmanın ötesinde, ortaya atanlar yeterince fark etmese de, ortaya atılan kimi siyasal talepler, doğrudan ritüel alanı beslemekte ve burada başka bir bünyenin artık çoktan tarihe karışması gerektiği düşünülen bir bünyenin, anlamı, işlevi tarihe karışmış olsa da yeniden göz kapaklarını açmasına, parmaklarını kıpırdatmasına yol açmaktadır. Örneğin bunlardan biri Madımak Oteli'nin müze yapılması talebidir.

Bilindiği gibi, devlet çoktandır, her anma yıldönümünde çeşitli sorunlar çıkartmaya ve Sivas'a anma için gidenlere eziyet çektirmeye devam etse de, Sivas anmalarına karşı doğrudan, açıkça saldırgan bir tutum takınmamakta, seyrine bırakmaktadır; bu ölçüde de anmalara katılımın gide-

rek düştüğü de gözlenmektedir. Ama aynı devlet söz konusu olan müze olunca hiç de seyrine bırakmaya niyetli gözükmemektedir. Bu "seyrine bırakmama" halinin içerimlerini özellikle iktidar ve Sünnilik açısından, Yıldırım Türker'in etkileyici ifadesiyle aktarabiliriz; AKP'nin Alevi paketini değerlendirirken şöyle diyor Türker: "Hükümetin iyi niyetinin nişanesi olarak Madımak Oteli hakkındaki gelişmelere bakmakta yarar var. Reha Çamuroğlu, Madımak Oteli'nin müze yapılmasına şiddetle karşı çıkıyordu. Söylediklerinin hafifliği karşısında Alevilikten geçtim, nasıl bir inancın kollarında bu hale geldiğini merak ediyorum doğrusu: 'Acılarımızı hatırlamaya niçin bu kadar meraklıyız, anlamıyorum' diyesiymiş Alevi aydın, solcu romancı milletvikilimiz. (...) Ey muktedir Sünniler; halkınıza verdiğiniz sözü tutmadınız. İnsanlığa karşı işlenen suçlara ortak oldunuz. (...) Sözünüzü tutmadınız. Sivas katliamı avukatlarının koynundan çıkmışlığınızı unutmaya hazırdık. Ama siz, o katliamın konusu edilsin istemiyorsunuz. Herhalde kimilerinin millî hassasiyeti gibi sizin de Sünni hassasiyetinizi incitiyor. Sivas'ın vahşet görüntülerini silmeye çalışanlar gözü dönmüş bir Sünni politikası yapmıyorsa, şunu iyice bellemeli: Makul görünen soğukkanlı ve son derece üstten bir dille Alevilerin sorunlarına eğildiğinizde, barış için elinizi uzatır gibi yaparken karşılığında ondan gördüğü zulmü sineye çekmesini, unutmasını, hesabını sormamasını, izini sürmemesini, yaşadığı benzersiz ızdırıptan bir ders çıkarılması talebinde bile bulunamamasını istiyorsunuz."[34]

Bilindiği gibi, müze, modernliğin zaman algısının bir parçası olmaklığıyla, zamanda modern bir işaretleme girişimidir. Modern devlet, ister soykırımcı, ister kavimkırımcı niteliğiyle önce "kırar", sonra "sergiler"; müzede! Dolayısıyla, örneğin Almanya'nın Solingen katliamının ardından, ilgili evi müze haline getirmesi tam da modern bir devletten beklenen tavırdır. Ama buradan hareketle Türkiye Cumhuriyeti'nin modernliğini tartışmaya açacak değilim ki en azından modernliğin biricik, evrensel olarak geçerli bir tezahür ediş tarzı olmadığı gözetildiğinde bunun fazla anlamlı olmadığı açık. Burada Alevi hareketinin, müze talebi üstünden modern bir duyarlılık sergilediği de açıktır. Aynı ölçüde de Alevi hareketi talebinin modernliği ölçüsünde talebinin haklılığı, yerindeliği, meşruiyeti bakımından kendinden haklı olarak son derece emindir ama unuttuğu bir şey vardır: Sivas'ı Çorum'a, onu Maraş'a, onu ötekine, ötekini diğerine...onu ona...onu ona...onu ona bağlayarak giden ve nihayet Kerbela'da düğümlenen çizgi ve bu düğümün Alevi ritüel yapısının tam ortasında, Alevi bünyesini kuran rolü! Kerbela üzerinden ilerleyen ve ilerleyecek olan bu çizginin farkında olan Alevi sağı Kerbela'yı bu anlamda olabildiğince tarihsel gerçekliğin belli bir okuma biçimiyle doldurmaya ve dondurmaya çalışmakta ve aynı ölçüde de müze talebinden uzak durmaktadır. Oysa müze talebini dile getiren Alevi aktörleri bu talep etrafında ritüelin kendini yeniden canlandırma gizilgücüne sahip olduğunun farkında bile gözükmemekte, taleplerine direnişin mevcut iktidarın hukuk ve siyaset algısından, en fazlasından asimilasyonist hattından kaynaklandığını düşünmektedirler. Ritüelin gerçek gücünün farkına vardıkça, eğer buradan bir siyasal algı türetemezlerse, muhtemeldir ki müze talebini tozlu raflarda tozlanmaya terk edeceklerdir. Gerçekten de şimdilik çok kaygılanmaları gereksizdir. Çünkü çokça iddia edildiği gibi, Aleviler Madımak'ın müze yapılmasını isterken, bunu hatırlamak için istemiyorlar; böyle bir katliamın ve acının unutulabilmesi ne mümkün? Tersine, Aleviler unutulmaz bir acıyı taşa, tuğlaya, tutuşan perdeye, is'e, dumana aktararak dağıtmak ve unutmak istiyorlar; kendileri unuturken Sün-

nilerin hatırlaması için. Çünkü Sünniler Madımak'ı hatırladıkça, kuşku yok, Aleviler "unutacaktır." Alevilerin intikam peşinde koştuğunu, hatırlayıp, hatırlatıp durduğunu iddia edenler, kendi balık hafızalılıklarını ve bunun siyasal anlamını öncelikle elden geçirmek zorundadır! Ancak aynı elden geçirme zorunluluğuyla karşı karşıya olan bir diğer aktör Alevi hareketinin kendisidir.

Türkiye'deki en büyük Alevi örgütü, ABF'nin başkanı sıfatıyla Turan Eser çözüm yolu olarak hâlâ "mahallenin çok kültürlü dilini öğrenmek" gerekliliğinden söz edebilmektedir. "Tekçi ideolojilerin ve yasaların değil, mahallenin çok kültürlü dilini öğrenmek lazım. (...) Farklı renklerin, Türkiye adı verilen gökyüzü altında 'farklı ama birlikte yaşam' isteklerinin yükseldiği süreci acılarımızı ve dilimizi ortaklaştırarak yaşamalıyız. (...) Bu yeni 'dil'lendirme üzerinden sivil toplum eksenli mücadele yaygınlaşarak genişlemeli ve büyümelidir. Bugünkü mevcut siyasî tabloya bakınca, çözümü kendiliğinden ve 'resmi' eksenden beklemek biraz hayal olur. (...) Bu nedenle, Türkiye'de tarihsel yüzleşmeye çağrı ve itirazın sivil eksenli olması doğaldır. Çünkü farklı renklerin ve farklı kültürel zenginliğin var olduğu, yeşerdiği zemin, sivil hayatın ta kendisidir.(...)"[35] Sanki ortada çok kültürlü bir mahalle kalmış gibi, mahallelerin çoktan kamplara dönüştüğü bir dünyada, kamp içinde çok kültürlülükten söz etmenin mahallenin hegemonik kültürüne teslimiyetten başka bir şey olmadığını, çokkültürlü mahalleler kalsaydı bile, çokkültürlülüğün yalnızca hegemonik olanın kıyısında varolabileceğini, "farklı ama birlikte yaşam"ın sözüm ona devletten arındırılmış hayali bir sivil toplumda, hele de hegemonik bir tevhid anlayışıyla donanmış cemaatlerin boydan boya kapladığı bir toplumda, içi boş bir söz olduğunu, yeni bir birlikte yaşam inşa edilecekse, yeni bir siyasal bünyenin inşa edilmesi gerektiğini, bu nedenle mevcut olana itirazın sivil eksenli değil, tersine tam da siyasal eksenli olması gerektiğini, siyasal itirazın ise öncelikle itiraz edenin/edecek olanın kendi siyasal kuruluşundan üreyebileceğini, öncelikle Alevi hareketinin aktörleri hatırlamak zorundadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, çev. M. Emin Özcan, Dost Yayınları, Ankara, 2000, s. 26.

2 Gauchet, *a.g.e.*, s. 84 ve 26.

3 *A.g.e.*, s. 84.

4 *A.g.e.*, s. 77 ve 105.

5 Gauchet, *a.g.e.*, s. 102.

6 *A.g.e.*, s. 106.

7 *A.g.e.*, s. 11.

8 Buna göre, laiklik üç evreden geçmiştir. Birinci evre, "mutlakiyetçi boyun eğiş evresidir ki din kesin bir biçimde devletin boyunduruğu altına alınmıştır ve din devlet içindir. İkinci evre, liberal-cumhuriyetçi evredir ve bu evrede din ve devlet birbirinden ayrılır. Esas olan boyun eğme değil, ayrılıktır. Üçüncü evrede ise, "siyaset, dini kitlesel onayla yasallaştırmak zorunda kalır ama bunu kendi yasallık arayışı adına yapar ve dîni, katılamayacağı ya da esinlenemeyeceği ama girişimlerinde ölçü olarak kullanacağı bir olgu olarak yasallaştırır." Bkz. *A.g.e.*, s. 31, 36, 85.

9 Stevens, *a.g.e.*, s. 310.

10 Burada "demokratiklik" vurgusunu Samir Amin'den ödünç alıyorum. Bkz. Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, çev. F. Başkaya vd., Özgür Üniversite Yayınları, Ankara, 2006.

11 Gauchet, *a.g.e.*, s. 27.

12 *A.g.e.*, 67-68.

13 Stevens, *a.g.e.*, s. 349.

14 Tıpkı Amin'in betimlediği gibi. Bkz. Amin, *a.g.e.*

15 Ahmet Murat Aytaç, *Ailenin Serencamı*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2007, s. 153 ve devamı.

16 *A.g.e.*, s. 154.

17 "Aleviler göstermelik değil, samimi adımlar bekliyor", *Star*, 03.12.2007'den aktaran http://www.alevi.com, 04.12.2007.

18 Alevi Bektaşi Federasyonu, "Basına ve Kamuoyuna, Avrupa Komisyonu Türkiye Delegasyonu, 4 Aralık 2007 Salı Günü Alevilerle Son Gelişmeleri görüştü. ABF Genel Başkanının Delegasyona Yaptığı Konuşmanın Çerçevesidir" başlıklı, Genel Başkan Turan Eser imzalı, 04.12.2007 tarihli basın açıklaması. En başta ABF ile masaya oturulması isteniyor. Burada yer alan talepler şöyle sıralanıyor: Alevi kimliğinin resmen tanınması, DİB'in kaldırılması, zorunlu din dersinin kaldırılması, Alevi köylerine cami yaptırılmaktan vazgeçilmesi, yapılmış camilerin cemevine dönüşümü ve imamların geri çağrılması, cemevlerinin yasal olarak ibadethane vasfının onaylanması, nüfus cüzdanlarındaki din hanesinin çıkartılması, medya organlarındaki tek yanlı yayınlara son verilmesi, ders kitapları ve benzeri materyallerdeki ayrımcı, aşağılayıcı ifadelerin düzeltilmesi, Hacı Bektaş Dergahı'nın Alevilere devri, yasalardaki tüm ayrımcı hükümlerin temizlenmesi, demokratik bir anayasa, Aleviliğin devletleştirilmesinden vazgeçilmesi. Ayrıca bir diğer belgede de ("ABF ve Alevilerin Açılımlarını Güncellemek" başlıklı, genel başkan olarak Turan Eser imzalı belge ve çağrı metni) bunlara ek olarak 1924 Tarih ve 442 sayılı Köy Kanunu'nun değiştirilmesi, 1985 tarih ve 3194 sayılı İmar Kanunu'nun değiştirilmesi ve 1925 tarihli 677 sayılı yasanın değiştirilmesi.

19 "ABF'nin 24 Kasım 2007 tarihli basın toplantısı metnidir" başlıklı, ABF adına MYK üyesi Murtaza Demir tarafından açıklanan ilgili tarihli metin, *http://www.hubyar.org/v2/print.php?type=N&item_id=880*, 30.11.2007

20 "Basına ve Kamuoyuna, Hüseyin bizimledir ve biz inancımız için direneceğiz" başlıklı, genel başkan Kazım Genç imzalı, 23.11.2007 tarihli adı geçen dernek basın açıklaması, *http://www.hubyar.org/v2/print.php?type=N&item_id=873*, 30.11.2007.

21 Pir Sultan söylencelerine göre, Hızır Paşa Pir Sultan'ı ikna etmeye çalışır ve ona bir sofra kurdurur; ne de olsa eski piridir. Fakat Pir Sultan sofraya oturmayı reddeder. O sofranın haram sofrası olduğunu ileri sürer ve ekler, "benim köpeklerim bile bu sofradan bir lokma yemez." Bunun üzerine Hızır Paşa, Pir Sultan'ın olduğu söylenen biri sarı, biri kara köpeği köyünden getirtir ve sofra köpeklerin önüne konulur. Köpekler sofraya yanaşır, şöyle bir koklar ve uzaklaşırlar. Dörtlük bunun üzerine temellendirilir ve bu dörtlüğü anan dernek muharrem iftarı sofrasının da haram olduğunu söylemektedir.

22 Metin içinde örnekleri çok uzatmamak için hemen her örgüte ayrı ayrı değinmek yerine, kapsayıcı, federatif ya da konfederatif yapıdaki örgütlere yer vermekle yetindim. AABK ve ABF böylesi örgütlerdir. PSAKD ise ABF'nin bir alt bileşeni olmakla birlikte, yerleştiğini savunduğu konum ve örgütsel büyüklüğü ile ayrıca değerlendirilmeyi gerektirmektedir. Bunun dışında bu federatif yapıların dışında yer alsın almasın hemen tüm Alevi örgütlerinin yaklaşımı benzerlik göstermektedir. Örneğin yurt dışından bir diğer örnek vermek gerekirse Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu ise AKP'nin açılımının bir açılım olmadığını, daha çok göz boyama olduğunu saptamaktadır. Ancak dikkat çekici olan nokta, AKP'nin bu girişiminde yurt dışındaki Alevi örgütlülüğünün ve Alevilik sorununun Avrupa Birliği'nin gündeminde başlık haline gelmesini saptamasıdır. Buna göre, "AKP'nin Çamuroğlu ile ortaya attığı, Alevilerin haklı istemlerine cevap veren bir açılım değil, kapanımdır. Alevilerin ve AB'nin kamuoyunun gözünü çamurla sıvayıp kapatmaktır. Yüzyıllardır bir türlü Sünnileştiremedikleri Alevileri, bu sefer parayla satın alıp (...) asimile etmeye çalışmaktır." Feramuz Acar, Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu Genel başkanı, "Söyleyene değil, söyletene bak", http://www.pirsultan.net, *http://www.alevi.dk*, 04.01.2008. Türkiye'den de farklı bir örnek vermek gerekirse Hubyar Sultan Alevi Kültür Derneği de AKP'nin açılımı konusunda şöyle demektedir: "Alevilerin ne istediği çok net bellidir ama siz kendi istediklerinizi söyleyecek Aleviler bulmaya veya oluşturmaya çalışıyorsunuz. Biz böyle bir Alevi ve Alevilik ihanetçisi olmayacağız." "AKP'nin Alevi Asimilasyonu Politikasına Alet Olmayacağız" başlıklı, Başkan Ali Kenanoğlu imzalı, 21.11.2007 tarihli basın açıklaması, *http://www.hubyar.org/v2/print.php?type=N&item_id=863*, 30.11.2007.

23 "Aleviler Devlete Tüm vatandaşlık Görevlerini Eksiksiz Olarak Yerine Getirmiştir. Şimdi Sıra hükümette ve TBMM'de" başlıklı, ABF adına genel başkan Turan Eser imzalı, 20.11.2007 tarihli basın bildirisi. Bkz. *http://www.hubyar.org/v2/print.php?type=N&item_id=859*, 30.11.2007.

24 "AKP'nin Alevi İftarına Gül de katılacak" başlıklı, ANKA Ajansı haberi, *http://www.haberx.com/n/1070555/akpnin-alevi-iftarina-cumhurbaskani.htm*, 25.05.2008.

25 Cemal Şener, "AKP'nin Alevi Açılımı", *http://aleviyol.com/de/index.php/content/view/525/237/*, 28.11.2007. Cemal Şener bu görüşlerini daha sonra *Cumhuriyet* gazetesinin yazı dizisinde de yineleyecektir. Bkz. Tarkan Temur, "Aleviler AKP Kıskacında-1" Yazı Dizisi, *Cumhuriyet*, 3.12.2007.

26 Gülsen İşeri-Tacim Açık, "Asimile etmek istiyorlar", *BirGün*, 08.12.2007.

27 Bkz. 142. no'lu dipnotta geçen ikinci kaynak.

28 Gökçe Gündüç, "AKP'nin Açılımdan Anladığı Alevileri Sünnileştirmek", *http://www.bianet.org/bianet/kategori/bianet/104091/akpnin-acilimdan-anladigi-alevileri-sunnilestirmek*, 10.01.2008.

29 Yüksel Işık, "AKP'nin Alevisiz Alevilik Açılımı", *Taraf*, 9 Ocak 2008.

30 Gökçe Gündüç, "AKP Alevilerin Muhalefetini "Terbiye" Etmeye Çalışıyor", *http://www.bianet.org/bianet/kategori/bianet/104107/akp-*

alevilerin-muhalefetini-terbiye-etmeye-calisiyor, 11.01.2008.

31 Esat Korkmaz, "Devletleştirilmeye Çalışılan Alevilik", *Serçeşme*, Aralık 2007, No 36, s. 1.

32 Oysa Başbakan, bırakalım Sivas'ta yürümeyi, "iftar tuluatında" sözüm ona Alevilerle birlikte kendi acısı da olduğunu iddia ettiği acıyı paylaşmaya geldiğini söyleyecek ama Sivas'ın adını ağzına bile almayacaktır. Oysa Sivas Katliamı Alevilerin bu paketi tarttığı en önemli mihenk taşlarından biridir. Bunu görmek için örneğin ABF'nin bir bildirisi bile yeterlidir. Bildirinin başlığı içeriğini söylemektedir. "Alevi Açılımının Yolu Madımak Oteli'nin Önünden Geçer. Bu ise siyasî cesaret ister." *http://aleviyol.com/de/index.php/content/view/715/2/*, 20.12.2007. Bu bildiriye göre, Çamuroğlu Madımak Oteli'nin müze yapılması talebine şöyle yaklaşmaktadır: "Tarihimizde bir sürü üzücü olay var. Her üzücü olay için müze mi yapacağız? Ömrümüz müze yapmakla mı geçecek?" Aleviler, 2008 Bütçe görüşmeleri sırasında Kültür ve Turizm Bakanı Ertuğrul Günay "orada bir lokanta yapılmış olması beni iğrendiriyor" diye konuşunca, yıllardır Madımak Oteli'nin bir utanç müzesi olması yönündeki taleplerine bir destek bulmuş gibi oldular ama hemen ardından AKP'nin bundan pek de rahatsız olmadığı anlaşıldı. Derya Sazak'ın yazdığına göre, Devlet Bakanı Cemil Çiçek'in araya girmesiyle Sivas valisi müze fikrine karşı çıkacaktır. Çünkü, valiye göre, "kültür müzesi olursa hep ayrıştırma unsuru olur. Ortak nokta bulup birleştirici olmak istiyoruz. Plaket asalım, etrafını güllerle, çiçeklerle süsleyelim, bir anı köşesi olsun." Derya Sazak, "Müze Olsun", *Milliyet*, 11.12. 2007. Oysa Sivas'ın gözyaşartıcı Sünni hassasiyeti, o lokantanın yerinde, değil müzeyi, çiçekçiyi bile görmek istememekte, Madımak'ta et lokantası çalıştırmayı arzu etmektedir. "Kültür Bakanı Ertuğrul Günay'ın Madımak Oteli'nin altındaki kebapçı konusunda söyledikleri en çok Sivaslı esnafı kızdırdı. Sivas Lokantacılar Odası Başkanı Nazım Yiğit Eğer söz konusu lokanta kapatılırsa tüm lokantaları kapatacaklarını" beyan etmektedir öfkeyle. Bkz. "Madımak'ın yası nasıl tutulacak?", *http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=241260*, 11.12.2007. Ayrıca bkz. "AKP müzeyi engelliyor", *Cumhuriyet*, 11.12.2007. Madımak Oteli dolayımıyla Sivas Katliamı, yalnızca AKP'nin açılımının vurulduğu bir mihenk taşı değil, kimi "demokratlar" için de mihenk taşı oldu. Bir yandan "geçmişindeki hoyratlıkla yüzleşip, hesaplaşmadan gerçekten uzlaşmaya, barışmaya imkân yoktur. İmkan olduğu iddiası, onursuz bir kimliğinden kişiliğinden vazgeçme/vazgeçirme tavrından başka bir şey değildir. Ben insanların kimliği, kişiliğinden vazgeçerek barışmasını, mümkün olduğu durumda onursuz bulan, barışmaları onursuzluk üzerine kurmaktan son derece rahatsız olan biriyim" derken, sanki Alevilerin Sivas'ın izini sürmeleri hiç de bu kapsam içine girmiyormuş gibi, Nuray Mert, şunu eklemeyi de ihmal etmemektedir: "Ancak, bu türden bir unutkanlığa/unutturmaya karşı çıkmak, geçmişi sürekli canlı tutmaya, devreye sokmaya çalışan 'kindar bir hafıza'ya dönüşmemeli. (...) Böylesi kindar bir hafızanın vaat edeceği tek şey, kan davası gütmek veya ilelebet diş bilemeye devam etmekten başka bir şey değil." O'na göre, anlaşılan AKP'nin açılımına karşı Madımak üstünden kindar bir yaklaşım geliştirilmiş. Bizzat kendisi AKP girişiminin sembolikliğine dikkat çekerken, aynı sembolizmin bile tam da sözümona sembolik olarak el uzattığı karşı tarafın sembolik dünyasına saldırıyla başladığını göremezden gelen Mert, Aleviler söz konusu oldu mu, tam da rövanş peşinde koşan Sünni muhafazakâr iklimin söylemiyle bütünleşmekten geri durmuyor. Bkz. Nuray Mert, "Aleviler ve Üçüncü Dünya Demokratları", *http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=244544&tarih=15/01/2008*.

33 Ahmet Koçak, "Zamanı Çoktan Gelmiş, Hatta Geçmiş Bir Adım...." Veliyettin Ulusoy'la Söyleşi, *Serçeşme*, no 36, Aralık 2007, s. 16-17.

34 Yıldırım Türker, "Acıyı bal eyledik ya", *http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=244450*, 14.01.2008.

35 Turan Eser, "Yasaların Tekçi Dili Yerine, Mahallenin Çok Kültürlü Diline Sığınmak", Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği Bürosu, Geçmişle Hesaplaşma: Farklı Alanlar, Farklı Tecrübeler Sempozyumu, 4-6 Nisan 2008, İstanbul, yayınlanmamış tebliğ, bkz. *http://www.alevi.com/haberler+M5a6e3570ac7.html*, 11.04.2008.

Kadın Kurtuluşu Hareketlerinin Siyasal İdeolojiler Boyunca Seyri (1908-2008)

YAPRAK ZİHNİOĞLU

Elinizdeki yazıda, Türkiye'de Cumhuriyet dönemindeki feminizmin ve kadın hakları hareketlerinin siyasal ideolojiler boyunca seyrine eleştirel yaklaşmayı amaçlıyorum. Söz konusu ideolojiler ve bunlara uygun rejimleri, siyasaları ülkemizde tezahür ettiği üzere üç ana kümede toplamak uygun görünüyor: Milliyetçilik, İslâmcılık ve sosyalizm. Bu üç cinsiyetlendirilmiş paradigmanın birbiriyle ilinti noktalarının, cinsiyetçilik ve kadın hakları alanındaki muhafazakârlık olduğunu düşünüyorum. Söz konusu üç ideolojik tutum alışın sorunsallaştırmaları, söylemleri, programları her ne kadar birbirinden radikal farklılık gösterse de örtüşen ortak alanın erkek egemenliği ve toplumsal cinsiyet olduğunu görüyorum. Kırmızı-beyaz, yeşil ve kızılın örtüştüğü kalın siyah kuşakta kadınlar ve toplumsal cinsiyetçilik yer alıyor. Bu tablonun, siyah kuşağın aralandığı, bu sürgitin kırıldığı nokta ise '80 sonrası İkinci Dalga Feminist hareketin yükselişi ve günümüze değin etkinliğini sürdürmesiyle gerçekleşti.

Bu ideolojilerle kadınların ilişkileri nasıl kuruldu? Kadın hareketleri kendisini bu ideolojilere göre nasıl konumladı? Bu sorulara yanıt arama çabasıyla birlikte kadın hakları ve kurtuluşu hareketlerinin yüzyıllık çizgisinde feminizmin kendini ne ölçüde ve nasıl bir politik ideoloji olarak dışa vurduğuna da dokunabilirsem, bu kuşbakışı yazı amacına ulaşmış olacak.

SÜREKLİLİK ARZ ETMEYEN BİR TUTUM ALIŞ: İSTEKSİZ TAKİPÇİLER

Sylvia Walby ulusal projelerle kadınların ilişkisini incelediği makalesinde, kadınların bu projeleri paylaşımının erkeklere göre farklılık gösterdiğini savunur.[1] Benim gözlemlerim de kadınların siyasetle ilişkisinin süreklilik arz etmeyen bir tutum alış olduğu yönünde. Ülkemizdeki –sosyalist hareketteki kadınlar büyük oranda hariç tutularak– kadınların politik aidiyetlerine baktığımızda, siyasal alandaki kadınların çoğunun genel siyasî ortamlarla ilişkilenme biçiminin,

* durağan değil, dinamik, değişken
* sürekli değil, geçici
* mutlak değil, duruma göre, göreceli

özellikler gösterdiğini düşünmekteyim. Bu tutum alışları beklentiye dayalı ve bozulabilen bir tür koalisyon olarak da görebiliriz. Hatta alternatifsizlikten doğan bir kabullenme de söz konusu olabilir. Siyasal ideolojilerin kadınların gündemine yerleşmesinde ortaya çıkan farklar: ikincilliklerinden gelen bir yarı sahiplik, misafirlik, dışardanlık, tam ikna olmama, eleştirel yaklaşma gibi görünüyor. Re-

formlar ne denli kendilerine yarıyorsa o denli destekliyorlar. Bana öyle geliyor ki, bu ayrımı örtmek için yazılarında siyasal iktidarlardan yana taraflı görünen tutum alıp, yaşamda farklı bir boyutu hem deneyimliyor hem de uyguluyorlar. Bu benim "kadınlık sınırı" dediğim bir çizgi. Bu çizgiye uymayan ve kendini iktidarın sözcülüğüne adayan kadınlar yok mu? Elbette, az sayıda ama varlar. Yine de siyasal alanda etkin kadınlar, ideolojilerin taşıyıcılığını üstlendiklerinde de bu durum fazla değişmiyor. Bu noktada önemli bir bağımsız değişken "otoriterlik" ölçütü. Kadınların katıldıkları siyasal yapının otoriterlik düzeyi ile üstlendikleri taşıyıcı roller arasında olumlu ilişki var. Yani siyasal ortamda otoriterlik arttıkça, katılımcı kadınların sayısında düşme olmakla birlikte, kadınlar içinde bağlanma, kültleştirme, kişiye tapınma oranı da artıyor, ya da böyle görünmeyi tercih ediyorlar.

Ülkemizde hak talebi için bir araya gelen kadınların eylemliliklerinin, dünyadaki örneklerinde de olduğu gibi siyasal koşulların, savaşların vb. sonucu olarak kimi zaman, devlet eliyle "seferberlik"e dönüşebildiğini, kadın örgütlenmelerinin siyasal amaçlı eylemlere önayak olabildiğini görüyoruz. Bu seferberlikleri de kadın hareketliliği olarak ele alırsak, yakın dönemde Osmanlı devletinin girdiği savaşlarda ilan edilen kadın seferberliğine, Cumhuriyet döneminde, günümüze değin süren "laik rejimin koruyuculuğu" seferberliğinin eklendiğini görebiliriz. Bu bağlamda Kemalist "kadın seferberliği," İslâmcı kadın hareketi[2] ve solun önemli bir kanalını oluşturan sosyalist kadın hareketine de veriler elverdiğince karşılaştırmalı bakmayı deneyeceğim.

MİLLİYETÇİLİK, KEMALİZM VE KADINLAR

Birinci[3] ve İkinci Dalga feminist hareketler ile Kemalist ideolojinin kesişme ve ayrılma noktalarının açığa çıkarılması, Kemalist kadın kimliğini, örgütlülüğünü ve eylemliliğini kavrayış çabası, devlet eliyle (ya da bazen zoruyla) "kadın hakları" programlarının neliğini anlamamıza yardımcı olabilir. "Kemalist kadın kimliği" seksen yılı aşkın Cumhuriyet rejimi döneminde farklılıklar ve dönüşümler gösteriyor. Kemalist kadınların[4] ve eylemliliğinin süreklilik gösteren en önemli boyutunun, Kemalist rejim ve iktidarlar ile seçkin bir kadın zümresinin mevki ve statüsünün göreceli yükselmesi karşılığında yapılan bir tür sözleşme olduğunu düşünüyorum. Bu sözleşmenin sonuçlarından biri Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Kemalist kadınlar, Nezihe Muhiddin ve Kadın Birliği'nin (TKB) öncülük ettiği Birinci Dalga cumhuriyetçi feminist hareket iktidarca bastırılıp dışlandıktan[5] sonra, kadınların haklarının savunusundan çok, Kemalist devletin siyasalarının kadınlar arasında yaygınlaşmasını, Tek Parti rejiminin (1925-1945) yerleşmesini, "atacılık" kültünün yaygınlaşmasını hedeflemeleriydi. Bir bakıma kadınlar üzerinde devlet denetiminin sağlanmasının yanı sıra Kemalistlerin cinsiyetçiliği ve cinsiyet imtiyazlarını sürdürecek şekilde kadın haklarının sınırlarını belirlemek amacına da hizmet ettiler.

Kemalizmin kadınlar arasında yaygınlaştırılmasının tarihsel evreleri var. İlk evrede, Nezihe Muhiddin ve feminist hareketin gözden düşürülmesi için stratejiler geliştirilir, "ayrı" bir kadın örgütünün gereksizliği savunulur. 1930'larda öne çıkan İffet Halim Oruz, Latife Bekir Çeyrekbaşı, Efzayiş Suat, Mehpare Tevfik, Safiye Midhat gibi Kemalizmin kadınlar arasındaki ilk kurucularının metinlerinde şu iki nokta açıkça belirir: 1. Nezihe Muhiddin ve Kadın Birliği'ndeki feminist hareketin ifrata vardığı, hatta kadın örgütünün bile "lüzumsuz" olduğu, 2. Kadınların "Büyük Halaskâr" Gazi Mustafa Kemal'e inanıp onu beklemeleri, onun yolundan gitmeleri gereği.[6]



Kadınların modernleşme sürecinde sahip olmak zorunda bırakıldıkları siyasal rol, İttihat ve Terakki'den Cumhuriyet dönemine pek az değişmiştir. Rejimin kendisine tâbi olduğu sürece makbul saydığı, ancak özerkleşme talepleri sözkonusu olduğunda kabul etmek istemediği kadınların siyasal yaşama katılımı en muhataralı tartışma alanlarından birisi sayılmalıdır.

Taha Parla'ya göre tarihsel Kemalizm teknik bir solidarist (tesanütçü/dayanışmacı) korporatist, organizmacı, uyumcu toplum modelini hedefler.[7] Bu durum kadın ve erkek "uzuv"ları arasında bir bölünmeyi değil, "bütünleşmeyi" öngörür. Bu durumda Kemalizm, ezilen bir zümre olarak kadınların, hakları için "ayrı" örgütlenmesini rejim için tehlike olarak görür. Bu meyanda, örneğin İffet Halim Oruz'a göre kadınların erkeklerden ayrılarak birlik oluşturması ikilik yaratmaktadır. "Türk inkılabının esasları en yüksek manada insanlık mefhumuyla birleşir. Kadınlık erkeklik davasında değil!..."[8] Yine, Oruz'un aktardığı ya da anladığı üzere, Gazi Mustafa Kemal kadınlara, "Kadın-erkek konusu yoktur, hep beraber devrimlere yönelmek vardır, Halk Evlerine giriniz ve Cumhuriyet devrimleri için çalışınız." demiştir.[9]

Siyasi lideri, Gazi Mustafa Kemal'i putlaştırma bir toplumsal proje. 1934'te çıkan Soyadı Kanunu ile "Atatürk" soyadını alan Gazi Mustafa Kemal'in unvanları bu evrede henüz "halaskâr, münci [kurtarıcı], dâhi, büyük rehberimiz, şeflerin şefi vb." gibi sıfatlardı. Bu sıfatların toplumda yaygınlaşmasında ve kabulünde bir grup inanmış kadının[10] önemli bir rol üstlendiği görülür. Efzayiş Suat, 1932'de şöyle yazıyor:

> *... dehası hikmet-i tabiyede misli görülmemiş bir menşur gibi, etrafa kuvvetli renk ziyaları saçan büyük Halaskârı, kadınlarımızın yegâne hamisini düşünüp tebcil etmek [ululamak] millî bir vazifedir.*[11]

Safiye Mithat örneğin, 1930'da aynı söylemin izleyicilerindendir:

> *... kendini milleti uğruna feda eden bir Mustafa Kemal daha bulamayız. Altı yüz senede vatanımıza doğan bu güneşin kudretli ve azametli varlığından istifade edelim. ... Vatan ve millet mefhumu şahsında temerkuz etmiş olan harikalar timsali mücessemi Büyük Rehberimiz...*

Bugün yalnız Türk Cumhurunun o Muazzam şulesinin akislerinden ilham alarak bu küçük eseri vücude getirdim.[12]

Her ne kadar sabit görünse de bu tutum alış, Kemalizmin erken dönemine başlangıç/giriş çabalarıdır, bir bakıma ara durumdur, hatta ikirciklidir. Örneğin, Efzayiş Suat, kendini bir yandan "biz feministler" olarak tanımlarken, öte yandan dönemin hâkim söylemine uygun olarak süfrajetlikle bağları olmadığını vurgular.[13]

Kemalizmin feminist hareketi bastırdığı ve "atacılık kültü"nün temellerinin atıldığı bu erken dönemin son aşamasında, yani 1930'ların ikinci yarısında, Afet İnan gibi doğrudan Gazi Mustafa Kemal'in yetiştirdiği ve öne sürdüğü kişilikler imdada yetişir; tarihsel Kemalizmin temel taşlarını döşer ve "atacılık" kültünün en dolaysız savunucuları olurlar[14] ve ikircikler yerini, dönemin siyasal yapısıyla örtüşen "bütüncül" söylemlere bırakır.

Kemalizmin erken döneminde tek partili rejim kurulup yerleştikten (1923-1931) sonra dernek ve parti kurma yasağıyla süren zaman diliminde (1931-1946), içlerinde Türk Kadınlar Birliği'nin Nezihe Muhiddin'den sonra değişmez başkanı Latife Bekir Çeyrekbaşı'nın da bulunduğu rejimle ihtilaf içinde olmayan az sayıda kadın, TBMM çatısında CHP mebusu olarak "ödev gördü."[15] Denebilir ki, tüm dernekler/siyasî örgütler kapatıldığı halde Türk Kadınlar Birliği 1927-1935 yıllarında rejimin gölge kadın bakanlığı görevini üstlendi. TKB kendi geçmişini de inkâr ederek, 1923'te kurulan Kadınlar Halk Fırkası'nın "hayri bir cemiyet" olduğunu iddia etti. İddia mantıksal sonucuna varıyordu: Kadınlara haklar "Büyük Halaskâr" tarafından bahşedilmişti.[16] Aynı kadınlar "atacılık" söyleminin bu dönemde mutlaklaşmasına da hizmet ettiler.[17] Hatta denebilir ki partizan küçük bir erkek siyasetçi ve gazeteci vb. grubu dışında "atacılık" kültü kadınlar vasıtasıyla topluma yerleştirildi.

Dernek kurma yasağı 1946'dan itibaren kalkınca Kemalizmin ikinci evresi (1946-1980) on yıllık aralarla üç ordu darbesiyle sürdü. Bu dönemde Kemalist kadın dernekleri devlet desteğiyle kentlerde örgütlendi. Türk Kadınlar Birliği 1949'da Mevhibe İnönü ve Latife Bekir tarafından yeniden açıldı ve tüzüğü rejimin mottolarıyla aynılaştırıldı. Ata'ya gereken söz verildi: TKB siyasetle uğraşmayacaktı.[18] 1946 sonrası Kemalist kadın hareketinin şiarı şuydu: Kadınlar kendilerine "Ulu Önder" tarafından bahşedilen hakları bilmiyorlardı. Bu haklar onlara öğretilmeliydi. Kuracakları kadın dernekleriyle bu "vatani" görevi yerine getireceklerdi.

Kemalizmin, Soğuk Savaş dönemindeki (1945-1990) taşıyıcıları esas olarak kadınlar oldu. Bu, bir siyasal kültürün, eğitimli, orta sınıf ve yeni düzenden en çok yararlanan kadın zümresi tarafından adıgeçen sınıflara yerleştirilmesi idi. Kemalizmin ideolojik göstergeleri olan militarizm söz konusu kadın zümreleri içinde tartışılmadan kabul gördü. Soğuk Savaş'ın taraflarından ABD'nin ülkemizde esas olarak askeri bürokrasiyi siyasallaştırması ve bu güce dayanması hasebiyle bürokrasi yeni ekonomik ve siyasal ayrıcalıklar elde etti. Tabii çevrelerindeki kadınlar da. İllerde idari kadroların oluşturduğu seçkinci, dar çevrelerin eşleri ve yakınlarının valiliğin "tahsis ettiği" binalarda, Kemalist kadın derneklerinin şubelerini açması işten bile değildi. Ama buralardaki en büyük faaliyetin, kentin ileri gelenlerinin eşlerinin katıldığı çay sohbetleri olduğu, dernekte faal olan bazı kadınlar tarafından açıklandı. Bir nevi kadın kulübü işlevi gören bu derneklerin etkisi bununla sınırlı değildi. Kanımca siyasal kültürümüze en büyük etkisi, kadınlık durumunu görmeyi engelleyen seçkinci bir çizginin eğitimli kadınlar arasında yaygınlaştırılmasıydı. İktidarın uygulamalarını sorgulamadan kabullenme geleneğini yaratarak, kadınlar arası olası bir feminist ya da

siyasal muhalefeti durdurma ve absorbe etme işlevini de görüyorlardı.

1946 sonrası kurulan kadın derneklerinin tüzüklerini 1980 askeri darbesi sonrası kurulan derneklerin tüzükleriyle karşılaştırdığımızda, devir değişikliğinin söyleme de yansıdığını görüyoruz. Derneğin siyasal tavrını belirleyen 2. madde "Türk inkılaplarının kadınlara sağladığı hakları korumak"tan, "Atatürk ilke ve inkılapları"nın korunmasına dönüştü. Soğuk Savaş'ın etkisinin azaldığı ve neo-liberalizmin tüm dünyada –ve bizde de– yaygınlaştığı '80 sonrasında siyasal sahiplenicilik daha da belirginleşti.[19] Askerî bürokrasi önceki dönemlere göre çok daha büyük ekonomik ve siyasal imtiyazlar elde etti ve yine kadınlara bu iktidarın taşıyıcılığı, toplumsallaştırılması görevi düştü. Eylül 1980 askeri darbecilerinin darbeyi haklılaştırma gerekçesi olarak Kemalizm vurguları ile Mustafa Kemal Atatürk'ün doğumunun (1881) yüzüncü yılına rastlaması kadınlar arasında yeni-Kemalist dalganın canlanmasına ve Atatürkçülüğün yeni biçimlerle yükseltilmesine yol açtı. Neo-Atatürkçülüğün 80 sonrası yükseltilmesinde adı geçen kadın dernekleri önemli bir rol üstlendiler. Günümüze değin süren ve "Cumhuriyet Mitingleri" ile zirveye çıkan bu evreyi Kemalizmin üçüncü aşaması olarak görüyorum. '80'lerin Türkiyesi'nde darbecileri destekleyen Kemalist kadın hareketinin üyelerini askerî bürokrasinin yakınlarının (eşleri, kızları vb.) oluşturması ise olağan sonuçlardan biriydi.[20]

Yerli-yabancı ikiliğiyle dönemin milliyetçi hâkim söylemini yansıtan Oruz, erken Kemalist dönemin yeni kadın kuşaklarına taşıyıcısı olarak, TKB'deki 1923-1927 feminist hareketi yabancı kategorisine koyarak dışlıyor, Atatürk'ün "kadın devrimini" ise Türk tarihine dayandığı için kutsuyor.[21] Oruz'un belirttiğine göre annesi Saide Nizameddin, (Osmanlı Müdafaa-i) Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nin[22] üyesidir. "Kadınlık mefkûresi"nin, yani bugünün terimleriyle konuştuğumuzda feminizmin savunucusu Osmanlı kadın hareketinin üyesi olan annesi ile İffet Halim Oruz arasında değişen nedir sorusunu sormak gerek. Bu sorunun yanıtı kanımca, milliyetçi ideolojinin hâkimiyeti ve feminizm karşıtlığıdır. Osmanlı dönemi feminizmini örten, ikincilleştiren hâkim bir milliyetçi dalga Kemalist kadın hareketinin düşünsel ortamını belirledi. Oruz ve annesi arasındaki fark, amacın, hedefin değişmesidir. Kadınlık mefkûresi yerini "Türk inkılabı"na tam bağlılık ve Yüce Önder'in ululanmasına bıraktı. Bu kadın artık kendini bir erkek siyasetçi ile özdeşleştiriyordu:

> *Dünyada bir başka millî önder yoktur ki milletinin kadını önderinin adını kendine sıfat yapsın ve ben "Atatürk kadınıyım" desin! Tek istisna önder Atatürk... Tek istisna kadın da Türk kadını[dır.]*[23]

Orduya gösterilen saygı ve hayranlık bu söylemin önemli yer tutan ve olağan bir parçasıydı:

> *Ordumuz Türk birliğinin, Türk kudret ve kabiliyetinin, Türk vatanseverliğinin çelikleşmiş bir ifadesidir.*[24]

1980'lerin başında ülkemizde İkinci Dalga feminizm yükseldi ve kısa sürede kadınlar arasında geniş bir destek buldu. İkinci Dalga kendisi ile Kemalizm arasına koyu bir çizgi çizerek eleştirel tutumu benimsedi. Yeni-Kemalist kadın hareketi ise, yeni feminizmin yarattığı etkiyi değerlendirerek ve tezlerinden etkilenerek, ancak ona bir anti-tez oluşturarak varlığını sürdürdü.

İSLÂMÎ YENİDEN CANLANMA, KADINLAR, FEMİNİZM

1979 İran İslâmî Yeniden Canlanma hareketiyle birlikte dünyada yaygınlaşan ve ülkemizde de karşılık bulan radikal İslâmcı hareketler ve örgütlenmelere kadın-

ların, özellikle üniversite öğrencilerinin '80'lerin ortalarında daha büyük kitleler halinde katılımına tanık olduk. Başörtüsü ve tesettürün simgeleştirildiği harekette dindar ve İslâmcı kadınları daha fazla görünür kılan, askerî vesayetçi politik sistemin üniversitelere türbanla girilmesini yasaklaması oldu. Bir "hak" arayışının kitleselleşmesiyle bu ülkedeki Yeniden Canlanmacı hareketin temel sloganı olan "İslâmı yaşamak" hedefi yaygınlaştı.

İslâmî Canlanış hareketinin ülkemizdeki kadın taraftarları ne istiyorlar? Savunageldikleri "İslâmı yaşamak" onlar için ne anlama geliyor? Ayşe Saktanber '90'ların sonuna doğru, bir "İslâmî sitede" yaptığı araştırmasında bu soruların yanıtını arar. Saktanber, "İslâmda kadınların durumu"nu sorunsallaştıran İslâmcı kadınların feminizme ilgi duyduğunu, ancak feminizmi "Batı kaynaklı ve Batı'dan ülkemize ihraç" olduğu gerekçesiyle eleştirdiklerini belirtir. Öyle ki, patriarka Batılı kapitalist toplumlara özgüdür ve feminizm kabul edilemez aşırı bir ideolojiden başka bir şey değildir. Feministler eşitlik isteyerek erkek gibi olmak istemekte ve anneliğin önemini reddetmektedirler. Kadınlığın özünü reddederek feministler "yabancı" bir kültüre özgü ruhsal huzursuzluğu yaşarlar.

Yine, aynı görüşe göre, Batılı kadınların aksine Müslüman kadının evde oturma ya da dışarda çalışma konusunda seçme özgürlüğü vardır. Allah kadınların erkeğine itaat etmesini buyurmuştur, erkeklere değil. Kadının hakları ve görevlerini belirleyecek olan da Allah'tır. Bu nedenle tesettür erkeklerin talebini yerine getirme değil, Allah'ın buyruğuna itaat etmektir. Erkekler ve kadınların hakları ve görevleri ayrıdır. Erkekler kadınlarına bakmakla, maişetini sağlamakla sorumludur. Kadınlar ise Allah tarafından annelik hisleriyle, duyarlılık ve şefkatle donanmış olarak yaratılmışlardır ve dine göre mecbur olmadıkları halde yaratılışları gereği annelik yapar. Bu özellikler kadınları, erkeklere göre daha çok kırılgan ve incinebilir kılar. Erkeklere Allah tarafından sosyal yaşamın yönetimi verilmiştir. Onlar bu nedenle İslâm'ın toplumsal koruyucuları ve ailelerin reisleridir. Başkaları için karar verme görevi erkekleri sert ve uzlaşmaz kılar. Kadınların annelik merhameti ve besleyicilik içgüdüsüyle donanmış kadın doğası, bu zorunlu olan haşinliğe izin vermez.

Devamla, erkekler kadınlardan üstün değildir. Erkek ve kadın arasındaki ilişki ne üstünlüğe ne de eşitliğe dayalıdır, bu her iki tarafın doğasına uygun olarak, birbirini tamamlayıcı bir ilişkidir. Allah kadını ve erkeği yeryüzündeki farklı işlevleri yerine getirmek üzere fıtraten farklı yaratmıştır.[25]

Bu görüşler, görünür biçimde özcülüğü yansıttığı gibi, açıkça cinsiyete dayalı işbölümünün de savunusudur. "Radikal" İslâmcı kadınlar, kadınların vazifesinin "yuvasını huzurlu, temiz tutmak, erkeğine hizmet ve itaat etmek, çocuklarını imanlı Müslümanlar olarak yetiştirmek" olduğu yolundaki geleneksel İslâmî çizgiyi savunuyorlar.[26] O halde Yeniden Canlanmacı İslâmî hareketten kadınların, "İslâmı yaşamak" dedikleri şey, kadınları bu vazifelerle yüklü dindarlar, muhafazakârlar haline dönüştüren bir toplumsal projeden başka bir şey değil. Günümüz İslâmcı kadın hareketinin sözcüleri özgürlükten Allah'a ve dine sığınmayı anladıklarını, muratlarının "İslâm dinini modern bir dünyada yaşantısının kılavuzu kılmak" olduğunu açıklıyorlar.[27] Modern olanın reddi ve kabulü konusunda seçmeci bir tutum benimsediklerini, "modernle içiçe modernin muhaliflerini üretmek"[28] istediklerini belirten İslâmcı kadınlar, feminizme de ikircikle yaklaşıyorlar. Pozisyonlarını açıklamaya çalışırken modernizme ve feminizme karşı tutumları aslında belirgin bir tereddütü de yansıtıyor. Erkek egemenliğini ve cinsiyet ay-

rıncılığını "gelenek"e atfederek, geleneklerle bozulmamış, hakiki İslâm'ın kadınlara eşitlik sağladığını savunan İslâmcı kadınlar. Muhammed Peygamber'in yaşamını ve onun yaşadığı devir olan asr-ı saadet'i örnek gösteriyorlar.

Bu alandaki kadın yazını, Yahudi düşmanlığını şiar edinen, cihatçı, kaleminden kan damlayan *Mektup* gibi dergilerden başlıyor. *Kadın ve Aile* gibi gelenekle fazla karşıtlığa düşmemeye çalışan ılımlı İslâmcı dergilerden, feminizmin bazı tezlerini ve öngörülerini benimseyip savundukları halde "biz feminist değiliz" üzerine epey mürekkep harcayan yazarlara değin uzanıyor.

Bu hareketin feminizm anlayışıyla, Fatma Aliye gibi, yaklaşık yüz elli yıl önceki "cedde"lerinin içinde yer aldığı hareket-i nisvanın benimsediği "kadınlık mefkûresine", feminizme yaklaşımları karşılaştırılmaya değer.

Erken Dönem hareket-i nisvanının (1868-1908) günümüz İslâmî Canlanış kadın hareketinden en önemli farkı öncelikle, kadınları ezilen bir grup/sınıf/zümre olarak görmeleriydi. Fatma Aliye ve Emine Semiye gibi kadınlık üzerine düşünen ve çözümlemeler yapan düşünürlerin ve eylemcilerin pekiştirdiği "kadınlık", uzamınları olan bir kavramdı. Kadınlık, sosyal farklara rağmen benzer sorunları yaşayan ve ikincil konumu paylaşan toplumsal bir zümreyi; kadınları ve kadınların toplumdaki ikincil durumunu, aynı zamanda kadınların kısıtlarla dolu yaşamını betimliyordu. Erken Dönem kadın hareketinin mücadeleleri ile "kadınlık" kavramı "kadınlık mefkûresi"ne dönüştü. Kadınlık mefkûresi kadınların yaşadığı sorunların anlaşılması, bilinç düzeyine çıkarılması ve çözüm önerileriyle birlikte kadınların toplumsal arzuları; ne olmak istedikleri, nasıl olmak istedikleri anlamına geliyordu. Osmanlı kadınlarının, insan addedilme, kamu yaşamına katılabilme, toplumun üyeleri olarak kamu alanında yer alma, eğitim ve tüm mesleklere girme, süfliyetten [değersizleştirilmekten] kurtulma, toplumsal konumlarının yükselmesi (teali-i nisvan) talebi ve çözüm önerileri bu kavramla betimleniyordu. Kadınlık mefkûresinin öncülerinin en temel arzusu "terakki" yoluna dahil olmak, "yeni insan" kavramı içinde, "hürriyet-i şahsiyelerini [kişisel özgürlüklerini-benliklerini]" geri almış olarak[29] yer almaktı. Emine Semiye'nin yazılarında cahil bırakılarak değersizleştirilmiş "kadınlığın", yüzyılların baskılarıyla kaybettirilmiş gururunu geri alma düşüncesi belirginleşiyordu. Bunu başarmak için kadınlığın "tenviri [aydınlanması]" ve "terakki ve tekâmülü [ilerleme ve gelişmesi]" ve eğitimi gerekiyordu. Aydınlanan kadınlar haklarına ve kimliklerine sahip çıkacaktı.



Kurtuluş Savaşı'nın başlamasıyla birlikte siyasal olayların içinde de daha fazla görülmeye başlanan kadınların o dönemde en önde gelen temsilcisi Halide Edip Adıvar'dır. Çeşitli mitinglerde halka seslenen Adıvar'ın başlı başına bir feminist ekolü temsil ettiği de söylenebilir. Yeni kurulan rejimin kadınlardan beklediği ideolojik ve sosyal formasyonun o dönem için bir yansımasıdır.

Günümüz İslâmî Canlanış kadın hareketinin ise "kadın-erkek yok, Rabbine kul olan Müslüman var" şiarını benimsediğini görüyoruz. İslâmcı kadınlar bir yandan politik eyleyiciler, bireyler, yazarlar olarak siyasal alana çıkarken, öte yandan alanın ideolojik belirleyicileri olan İslâmcı erkeklerin "feminizm asla!" stratejisinin de ister istemez taşıyıcısı oldular. Ülkemizdeki İslâmî Yeniden Canlanma'nın aktörlerinin feminizm karşıtlığının açık seçik eril cinsiyetçi politikalardan kaynaklandığını görememeleri, politikanın kendisinin eril/patriarkal belirlemelerle kuşatıldığının farkında olmamaları dindar-eylemci kadınları, kadın/feminizm karşıtı bir konuma yaklaştırdı. Bu karşıtlığın sebebini feminizmin "Batı kökenli olması" gibi bir sözde nedene bağlamaları ise, eğer "yoldan çıkmamak için" değilse, söz konusu kadın grubunun yüzeysel bakış açısını göstermektedir. Zira feminizm Doğu-Batı dinlemeden kadınların olduğu her yerde, her çağda vardı; sorunsalları duruma, mekâna, tarihsel koşullara göre değişiyordu. Bu topraklarda da feminizm, yazılı olduğu için tespit edebildiklerimizden divan şairi kadınların, âşıkların dilden dile gezen şiirlerinde, sözlü kültürün/edebiyatın masallarında, deyişlerinde, efsanelerinde hep yaşadı. Kadınların kurtuluş mücadelelerini sadece modernizmin ve Batı'nın bir ürünü olarak görmek ya da görmek istemek, İslâmî Yeniden Canlanış hareketinden kadınların benimsedikleri "vahyin" alanından çıkmama gereği için ancak bir bahane, yatsıda sönecek olan bir kendini kandırma olabilir. Feministleri "kendi" olmamakla eleştiren İslâmcı kadın yazar grubu, "kendi" kadın tarihlerini de böylece reddetmiş oldular: Erken dönemin ünlü kadın yazarı, İslâm kültürünün Batı/Hıristiyan kültüründen üstün olduğunu savunan Fatma Aliye gibi bir şahsiyetin, "kadınlık davası"nın, kadınlık mefkûresinin savunucusu olarak toplumda yer alması, kalemini kadınların süfliyetten kurtulması için kullanması, feminizme sempatiyle yaklaşması ve "Bas-Bleu'lerden ibret alalım"[30] diyebilmesi iki hareket arasındaki temel ayrımı ortaya koyuyor. Dünyadaki Yeniden Canlanmacı İslâmî hareketin etkilediği kadınlar bu hareketin rövanşçı, cihatçı, diğer dinlere karşı tahammülsüz ve esas olarak kadın karşıtı çizgisi içinde kaybolmuş gibiler. İki kadın hareketi arasındaki bu ayrımın bir dayanağı Osmanlı kadınlarının, o devrin dünya konjonktüründen de kaynaklanan, kendilerini Batı ile eşit ve hatta ondan üstün bir medeniyete sahip olarak görmeleridir. Bu psiko-sosyal konumlanma, haliyle 1980'lerin dünyasında "ezilen üçüncü dünya ülkeleri"nin İslâmcı kadınlarının ruh haline dönüşür.

Öte yandan bu hareketlilik dindarlaşan geniş bir kesimde, genç kadınlar arasında da yankı buldu. Başörtüsüne karşı yasakların doğurduğu tepkiyle de beslenen bir örtünme akımı kadınlar arasında yayıldı. Daha geleneksel kesimlerde yaygın olan saçların gevşek bir biçimde örtüldüğü önceki biçimler terk edilerek yeni tarz örtünme yaygınlaştı. Bu biçimsel farklılaşma tektipleşerek başörtülülerin daha görünür olmasını sağladı. Biçimsellikten, görünür olandan içeriğe dönersek, kentlileşen bu hareketten özgürlükçülerin ve münferit tutum alabilenlerin çıkması da olağan sonuçlardan biri. Başkent Kadın Platformu'nun en son bildirisi (12 Haziran 2008) yalnızca başörtülülere değil, diğer ezilenlere de özgürlük talebiyle içtenlikli yeni bir sesi dillendiriyor. Öte yandan, İslâmcı kadın hareketinin sözcülerinden birinin Medeni Kanun'un kendilerini, İslâmî poligami ve kocanın üç kez "boş ol" demesiyle gerçekleşen boşama hükümlerinden yani "taaddüd-i zevcat" ve "talak-ı selase"den koruduğunu belirtmesi[31] kadın hakları bağlamında modern olanla İslâmî olanı bağdaştırma eğilimini ortaya koyuyor; Nilüfer Göle'nin, "Türban zaten moderndir," görüşünü anımsatarak...

SOSYALİZM, KADINLAR, FEMİNİZM

Ülkemizin sosyalist tarihi, Marksist bir kavram olan "kadın sorunu" alanında belirgin bir reddi, yoksaymayı ve tereddüdü taşıyor. Solun feminizmi algılayışı tepkilerden ve birbirinden devralınmış kalıp ifadelerden ibaret. Öte yandan örgütsel alanda ve sosyalistlerin özel yaşamında erkek hâkimiyeti, cinsiyet hiyerarşisi ve imtiyazları ile kadınların görünmezliği ve kadın düşmanlığı burjuva partilerindeki ve yaşamındakine benzer biçimde sürüp gidiyor. Sosyalistler arasında kadınlara yönelik şiddet ve cinsel taciz toplumun diğer kesimlerini aratmayacak denli yüksek. Açıklanması ve kadınların şiddete karşı mücadeleleri erkeklerce engelleniyor. Sosyalistlerin evlerinde kadın emeğinin sömürüsü sürüyor. Solun bir bölümü ise "feminizme karşı" olup feminizmin taleplerini benimsiyor.[32]

Dünyada "İlk dalga" Marksist feministlerin, Birinci Dalga'yı "burjuva feminizmi" olarak azletmesi, sosyalist hareketlerin toplumsal cinsiyeti, kadınların ezilmesinin özgüllüğünü ve cinsiyet hiyerarşisini görememesine yol açtı. Ülkemizde cinsiyet egemenliğinin sorgulanmadan sürdüğü sosyalist parti ve örgütlerde, erkeklerin de yönlendirmesiyle sosyalist kadınlar, '80'lere değin –çoğu hâlâ– feminizm karşıtlığını sürdürerek "kurtuluşçu" hareketlerde kadın düşmanı anlayış ve tutumların yaygınlaşmasına seyirci kaldılar.

Dahası, ülkemizdeki solun, 19. yüzyıldaki feminizme yönelik ilksel eleştirilerden yola çıkarak İkinci Dalga feminizme tepki vermesi, yeni feminizmin anti-kapitalist ve radikal/devrimci özünü kavramasını engelledi. Sosyalist hareket İkinci Dalga feminizmin sınıf, ırk ve cinsiyet tahakkümü ve kapitalizm karşıtı tutumuyla kurtuluşçu/özgürlükçü bir eksende durduğunu göremedi. Bu görmezlik, yine geniş emekçi kadın yığınlarının sömürüsünün, cinsel köleliğin ve ev içinde ve dışında kadına yönelik şiddetin artarak sürmesine karşı solda etkisizlik, eylemsizlik ve kabule yol açtı. Solun büyük bir bölümü cinsiyet imtiyazlarının sürdüğü, kadına yönelik şiddet dahil her türlü kadın düşmanlığının ve sömürüsünün gizlice barındığı gericiliği/tutuculuğu kucakladı. Yeni feminizmin devrimci tezlerinden etkilenen ve bu olumsuzlukları aşma çabasındaki kimi sol partiler/gruplar ise dışlandı ve etkisizleştirildi. Öte yandan bu ortamda emekçi kadınların ve devrimci sosyalist kadınların karma yapılardaki erkek egemenliğine ve cinsiyetçiliğe karşı isyanı/mücadeleleri, dıştan görünür olmasa da artarak sürdü. Az sayıda kadının politik özne olabildiği sosyalist eylem/düşünce, erkek tahakkümünün göze hemen görünmeyen ağlarınca kuşatıldı. Cinsiyet hiyerarşisini ve kadın düşmanlığını teminat altına alan, sosyalist feminizme olsun geçit vermeyen bu çizgi sosyalist iddianın tutucu, gerici bir veçhesi haline geldi. Ezberin dayandırıldığı temeller içerik/açıklayıcılık yoksunu ve beceriksizdi. En iyisinden, "çifte sömürü" tezlerinde kadının "ekonomik olarak erkeklere bağımlı olmaları... cins sömürüsü"nün temelinde yatan nedendir. "Kadın toplumsal üretim sürecinden koparılmış, sadece ailenin özel işlerinde görevlendirilmiştir." Hatta kadının köleliği "toplumumuzdaki üretim geriliğinden ve çarpıklığından kaynaklanır." Kadınların ezilmesinin kökeni özel mülkiyete ve sınıflı toplumlara dayalıdır. Sosyalist devrim kadınların gerçek kurtuluşunu/özgürlüğünü sağlayacaktır. Bu nedenle kadınların kurtuluşu mücadelesi proletaryanın devrimci mücadelesinden ayrılamaz. Bunu ayırma çabasındaki feminizm burjuva icadıdır ve işçi sınıfını böler. Proletarya kapitalizme karşı savaşımında kadınları bağlaşığı/müttefiki olarak görmelidir vb.

Tarihsel olarak ülkemizdeki solun ka-

dın sorunu/feminizme yaklaşımı iki ana dönemi içeriyor. İlki, Ekim Devrimi'nden esinlenen Türkiye Komünist Fırkası'nın (TKF) kurulduğu 1920 ile yeni feminizmin ülkemizde etkin olduğu 1980'lerin başına değin Klasik Dönem olarak adlandırabileceğim tutum alışları kapsıyor. İkincisi '80 sonrası dönem. İlk dönemde alt akıntılar bulunuyor. TKF'nin SSCB'deki devrimci uygulamalarla yoğrulduğu ve biçimlendiği 1920 yılları, bu dönemin şahsiyetlerinin ileriki yıllarda da sürdürdüğü, "kadın meselesi"ne göreceli ve olabilecek en üst düzey duyarlılığın sergilendiği zaman dilimi. '30'lu yıllardan '60'lara değin kadın hareketinde dünyadaki suskunluğa koşut olarak ülkemizde sosyalistler arasında "kadın sorunu" görünmez hale geliyor. 1930-1980 dönemi "sosyalizmin erkek yarım yüzyılı" tabirinin hakkını verecek denli cinsiyetlendirilmiş bir zaman dilimi. Yine de, dış etkenler, örneğin 1975 Kadın Yılı, soldaki tutumda özsel değil ama biçimde bazı değişmelere yol açıyor.

Bu genelgeçer akımın ilk kırılma noktası '70'lerde sosyalist örgütlerdeki kadınların direnişinde gerçekleşti. 1975 Kadın Yılı'nda kurulan İlerici Kadınlar Derneği (İKD) bu kırılma noktalarından biriydi. İKD örgütlenmesi sol harekette dikkatleri kadın sorununa çekti. Behice Boran'ın 1975'te yeniden kurulan TİP'in genel başkanı olarak "kadınların kendi hak ve özgürlükleri uğruna harekete geçmeleri"ni çok önemli bulduğunu, "her sosyalistin kadın sorunu ile ilgilenmesi" gerektiğini vurgulaması, Ankara Kadın Derneği'nin "kadın sorunu" vurgusu bu çizginin yaygınlaştığını gösterir. Ancak '70'lerin "kadın sorunu" yeni dalga feminizmin tezlerinden hayli uzaktı.

1980 sonrası dönemde ise iki eğilim var: cinsiyet hiyerarşisinin meşrulaştırılmasına eşlik eden, zihinleri daraltıcı antifeminizm rüzgârı döneme ağırlığını koyan eğilim. Feminizmden etkilenerek değişme çabasındaki yeni/özgürlükçü solun kısık sesi ise kadın kitlelerine ulaşabilmiş değil.

Ülkemizde solun toplumsal cinsiyet, feminizm, kadın sorunu ve kadınlar değişkenlerine yaklaşımı üç kategori altında toplanabilir. Herhangi birinin konu edilmediği "cinsiyet körlüğü" ilk kategori. Burada kadınlar tam anlamıyla görünmezliğini korur ve erkek şovenizmi ve cinsiyet hiyerarşisi en üst düzeyde, açık ya da örtülü olarak sürer. İkinci sırada "kadın sorunu"na belirli bir ağırlık veren ancak geleneksel Marksist "kadınların kurtuluşu işçi sınıfının kurtuluşuna bağlıdır" belgisini ve feminizmin "burjuva" ideolojisi olduğunu savunan feminizm karşıtı grup geliyor. Bu kümede kadın sorunu, Marksizmin tezlerinin de bir hayli gerisinde kalarak, "analık"tan ve kadın işçilerin çalışma koşullarının iyileştirilmesinden ibaretmiş gibi yorumlanır. Bu iki kategorideki ortodoks sosyalist solun, kadın kurtuluşuna ilişkin siyasaları/görüşleri, feminizmin dışlanmasını haklılaştıran söylemleri derece farkları içeriyor. Az sayıda olmakla birlikte '80 sonrasındaki yeni feminist hareketin etkisiyle feminizmin "demokratik ve kapitalizm karşıtı" bir hareket olduğunu ve/veya sosyalist feminizmi benimseyen üçüncü grup ise solun yüzakı olmaya devam ediyor. 1960'larda kadınları ezilen bir "sınıf" olarak tahlil edip toplumumuzda derinden derine işleyen "kadın düşmanlığı"nı ve "erkek tahakkümü"nü sergileyen Dr. Hikmet Kıvılcımlı'yı, 1980'lerin sonunda, *Birikim* çevresinde ve Sosyalistlerin Birleşik Partisi'ni oluşturma sürecinde feministleşen ve "iktidarlarını" sorgulamayı göze alan genç sosyalist erkekler izliyor.

Feminizmin ülkemizdeki en az yüz elli yıllık tarihine baktığımızda sosyalizmle en yakın ilişkilenen döneminin '80 sonrası İkinci Dalga feminizmi olduğunu görebiliriz. Özellikle İslâm-Türk kesiminde emperyal eğilimlerin ağır bastığını dü-



Türk siyasi hayatının en önemli kadın figürlerinden olan Behice Boran, 1965 seçimlerinde Türkiye İşçi Partisi Urfa milletvekili olarak Meclis'e girdi. 1970'te TİP'e genel başkan seçildi. 1971 müdahalesiyle kapatılan partiyi 1975'te yeniden kurarak bir kez daha genel başkan oldu.

şündüğüm Birinci Dalga Osmanlı feminizminin (Osmanlı-İslâm, Osmanlı-Ermeni, Osmanlı-Rum ilh...) sosyalizme yakın olması düşünülemezdi. Birinci dalga cumhuriyetçi feminizmin sözcüleri olan Kadınlar Halk Fırkası eylemcileri ve Nezihe Muhiddin'in sosyalizme yakınlık duymadıklarını biliyoruz. Halide Edib gibi başlı başına bir feminist ekolü temsil eden şahsiyetlerin siyasal eğiliminin, sosyalizmi karşıtlığını da içeren bir liberalizmle açıklanabildiğini görmek mümkün. Öte yandan Türkiye Komünist Fırkası'ndaki sosyalist kadınların, Yaşar Nezihe gibi bir şairin, Sabiha Sertel, Suat Derviş gibi sosyalist gazeteci-yazarların, feminizmle ilişkilenmesi 1923-27 yıllarında Kadın Birliği çevresinde toplanan feministlerle eleştirel bir yakınlık-dostluk oluşturmalarından ibarettir. Yine de hepsi aynı çevrelerdedir ve birbirlerine maddi-manevi destek olmaktadırlar.

'80'ler feminizminde ise dünyadaki gelişmelere paralel olarak ve harekete çok sayıda sosyalist-Marksist kadının katılımı dolayımıyla sol alt-akımı saptamak mümkün. Bu özellik hareketin diğer ezilme biçimlerine de duyarlılık göstermesine ve kadınların ezilmesinin sınıf/ırk/etnisite/cinsel yönelim/dinî inanç gibi öteki ezilme ilişkileriyle içice geçtiğini savunmasına yol açtı. Bu yaklaşım diğer ezilme biçimlerini görmezden gelmeyen bir feminist alan yarattı.

Solda taciz yeni yeni sosyalist-feministlerce sorunsallaştırılmaya, teşhir/açık edilerek mücadele yürütülmeye başlandı. Sosyalist Demokrasi Partisi'ndeki tacize yönelik protestolar, partiden istifalar ve tartışmalar bundan böyle solda herhangi bir taciz vakasının aynı tepkilerle karşılaşacağının habercisi. Önceki yıllarda Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nde tacize tanık olup tavır alamayan sosyalist kadınların bundan böyle erkek egemenliğinin en görünür biçimine kamuoyu önünde "hayır" demeye kararlı oldukları gözüküyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Bkz. "Kadın ve ulus," *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, der. Ayşe Gül Altınay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000: 29-57.

2 Söz konusu kadınlar, anlamdaş pek çok isimlendirme girişiminin sonunda, kendilerini tam olarak ifade etmese de "İslâmcı" terimini kabul etmek zorunda kaldıklarını bizzat açıkladıkları için bu terimi kullanıyorum. Ben "dindar-eylemci" ya da daha açık olması için "İslâmî Canlanış kadın hareketi" olarak adlamayı tercih ediyorum.

3 Ülkemizde, Birinci Dalga feminizmin 1868'de matbuatta sorunlarını dile getiren ilk kadın mektubunun yayımlanmasıyla başladığını başka bir yerde önermiştim (Bkz. *Kadınsız İnkılap*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003). 1868-1908 arasındaki zaman dilimi, Erken Dönem Osmanlı hareket-i nisvanının yükseldiği, "kadınlık mefkûresi"nin, "kadınlık davası"nın savunulduğu, feminist ideolojik birikimin gerçekleştiği, tutumların netleştiği dönemdir. İkinci Meşrutiyet (1908-1918) dönemini izleyen Mütareke-İşgal ve Milli Mücadele dönemlerinin ardından Birinci Dalga cumhuriyetçi feminizm boy gösterir.

4 Bu tanımdan çok emin olmamakla birlikte kimi kadınların kendini böylece adlandırmalarına dayanarak kullanıyorum.

5 Bkz. Zihnioğlu, *a.g.e.*

6 İffet Halim *Yeni Türkiyede Kadın* (Ankara, 1933) adlı kitabında bu görüşleri savunur:

"Türk Kadın Birliği bir Cumhuriyet çocuğudur... fakat Türkiye Cumhuriyeti çocuğu değildir." (*a.g.e.*: 13-14).

"TC'nin seyrini takip edecek olursak onun alelade bir Cumhuriyet değil, bir büyük bir inkılapla beraber gelmiş bir Cumhuriyet olduğunu takdir ederiz. O halde büyük bir inkılapla gelmiş bir kadın cemiyeti dünyadaki herhangi bir demokrasinin cemiyeti şeklini alamaz. ... Koca inkılap ve onun başındaki büyük adam, kadın meselesini de ihmal edemezdi, nitekim sırası geldikçe bir bir meydana gelen hakikatler..." (*a.g.e.*: 14).

"Türk inkılabının esasları en yüksek manada insanlık mefhumuyla birleşir. Kadınlık erkeklik davasında değil!.." (*a.g.e.*: 15).

"... süfrajet mantığının müdafaa ettiği umdeler... bugün Türkiye'de bir Türk'ün kadın da olsa artık bu çığır üzerinde tez yurutmesini kadirbilmemezlik değil de doğruyu görmemezlik gibi düşünebiliriz." (*a.g.e.*: 23)

"... bu milletin ruhunu kendinde benlikleştiren Gazisi gibi, bugünkü cinsiyet telakkilerinin çok yukarısına çıkmış ve ancak insanlık telakkileriyle ölçülebilecek bir varlık gözümüzün önünde dururken ... bu gibi şeylerle uğraşmak bizim gidişimize uymaz." (*a.g.e.*: 23-24)

"Türk milletini yedi başlı ejderha gibi mevhum bir şeye benzetenleri Mustafa Kemal Kılıncından geçirdi ve ona öz başını, kendi başını oturttu." (*a.g.e.*: 57).

7 Bkz. *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri 2*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991: 212-9.

8 Bkz. *Türkiye'de Kadın Devrimi*, İstanbul, Gül Matbaası, 1986: 13-14.

9 *A.g.e.*: 30.

10 Adı geçen kadın kişiliklerin büyük bölümünün daha sonraki yıllarda siyasal hayattan çekildiğini görüyoruz.

11 *Türk Kadını: Müsbet Menfi*, İstanbul, Milliyet Matbaası, 1932: 11-13.

12 *Kadın Ruhu*, İstanbul, Akşam Matbaası, 1930: 4, 6-7, 30.

13 "Bugünkü feminizm süfrajet hareketine tamamiyle yabancıdır... Bizim Türk feministleri hiç şüphesiz hüsnüniyet ve azim sahibi insanlardır. Yokluk içinde varlık gösterdiler, müteşebbis davrandılar. Parasız ve yardımsız olarak muarızlar ve müstehziler arasında daima yürüdüler; ve bir an geri bakmadılar. Bu cesaret-i medeniye her noksana rağmen şayanı hürmet ve şayanı takdirdi." Efzayiş Suat, *Türk Kadını: Müsbet-Menfi*, İstanbul, Milliyet Matbaası, 1932: 40-41.

14 "Atatürk ... memleketi kurtardı, Cumhuriyeti kurdu... O Türkiye için bir tarih yaptı. Türklük için ise tarih yazdı... Münci... Büyük Şef..." Afet - Türk Tarih Kurumu Asbaşkanı. "Atatürk ve Türk tarih tezi," *Belleten* 3, Atatürk Özel Sayısı, s. 10 (1 Nisan 1939): 243-46. Ankara. Genel politik ortamda, bu yöndeki ilk siyasal kurguların şiddeti göreceli olarak düşüktür. Aynı sayıda tarihçi Hikmet Bayur, yaşıtı olan Gazi Mustafa Kemal için: "Türk soyunun en yüksek çocuğu bulunan..." övgüsüyle yetiniyor ("Atatürk," agd: 247-268).

15 İffet Halim Oruz'un kendi deyişiyle. "Cağaloğlu'ndaki Halk Partisi merkezinde ödev görüyordum." Bkz. *Türkiye'de Kadın Devrimi*, İstanbul, Gül Matbaası, 1986: 30.

16 "Türk Kadın Birliği 923 senesinde teşekkül etmiş içtimai, hayri bir kadın cemiyetidir. TKB eski devirlerin karanlık günlerinden gelmiş olsaydı kendisine halledilmek üzere yapılacak hudutsuz kadın işleri çıkacaktı. Fakat Cumhuriyet kadar feyizli bir Türk dünyasına Büyük Halaskâr gibi dahi bir başın nafiz görüşlerinin ışıklarına tesadüf edişi onun yürüyeceği yolları bir hamle kadar kısaltmıştır." *Türk Kadın Birliği Cumhuriyetin Onuncu Yıldönümünü Kutlar*, Ahmet İhsan Matbaası Ltd. İstanbul, 1933: 3.

17 "Türk kadınlığı Ulu Başın dünyasından eksilmemesini gönülden diler ve kendisine can ve-

ren Büyük kurtarıcısına uzun sevgilerle anar. Atatürk!" (*a.g.y.*: 3).

Halide Nusret (Zorlutuna) aynı broşürde şunları yazıyordu: "Selam sana, saygı sana, minnet ve şükran sana ulu Gazi!.." ("Kadın," *a.g.y.*: 6-7).

18 "Madde 2- Birliğin Gayesi

A) Türk İnkılabının kadınlarımıza verdiği hakları korumak ve bunların kullanılmasını sağlamak:

Madde 3- TKB siyasetle meşgul olmaz." Bkz. *Türk Kadınlar Birliği Ana Tüzüğü*, Kuruluş: 13 Nisan 1949, Ankara.

19 "Madde 3- Derneğin amaçları:
A- Türk inkılaplarının kadınlara sağladığı hakları korumak
B- Kadın haklarının her alanda erkek hak ve salahiyetleriyle eşitlendirmeye çalışmak." *Kadın Haklarını Koruma Derneği Ana Tüzüğü*, İstanbul, 1962.

"Derneğin Amacı
Madde 2- a) Atatürk'ün Türk kadınlarına öngörerek verdiği hakları TC. Kanunları içinde korumak..." *Kadın Haklarını Koruma Derneği Tüzüğü*, İstanbul, 1979.

"Derneğin Amacı:
Madde 2- Atatürk İlke ve İnkılapları doğrultusunda ve Sosyal Refah Devleti anlayışı çerçevesinde kadın işgücüne yönelik istihdam, eğitim, kültür, hukuk ve sağlık alanlarında bilimsel araştırma ve tanıtım faaliyetlerinde bulunmak..." *Kadın İşgücünü Destekleme Derneği Tüzüğü*, (kur. 1993)

Türk Kadınlar Birliği için bkz. 18. dipnot.

20 İffet Hail Oruz'un 1986'da yayımlanan kitabında (*Türkiye'de Kadın Devrimi*, İstanbul, Gül Matbaası) yer alan fotoğraflar ve resimaltı yazıları bu sürekliliği gösterir:

"Ulu Önderimiz Mustafa Kemal Atatürk (*a.g.e.*: 5);
Atatürk ilkelerine güç veren Cumhurbaşkanımız Sayın Kenan Evren (*a.g.e.*: 7);
Eşim Tümgeneral Halim Oruz (*a.g.e.*: 9)."

21 "Mustafa Kemal Atatürk kadın devrimi ile Türkiye'mizde Dünya süfrajetleri görüşünden çok daha önce, hem de çok daha başka bir anlayışla kadınlık atılımının ele alındığı bir hakikattir.

... bizim kuşağımızdan önce Aydın kadınlarımızın ve onları destekleyen erkek şahsiyetlerinde Dünyadaki kadınlık hareketinin Türkiye'ye yansıttığı görülür. Ancak bu hareket daha ziyade süfrajetlerin yolunu takip eder. Atatürk ise Türk kadın devriminde Türk tarihindeki güce dayanmıştır." (*a.g.e.*: 12.)

22 "Annemin Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nde bulunmasından dolayı dokuz yaşından itibaren kadın hakları davasını benimsemiştim." (*Türkiye'de Kadın Devrimi*, s. 12.) Adı geçen cemiyet için bkz. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

23 Sıdıka Tezel, "Atatürk ve Kadın Hakları," *Basında Atatürk ve Kadın Hakları* içinde, der. Nesrin Tunçbilek, Ofset 75 Tesisleri, 1981: 5.

24 *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal* 2, Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emin, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981: 37.

25 Ayşe Saktanber, *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, Londra: I.B. Tauris Publishers, 2002: 218-225.

26 Yeni İslâmcılığın önde gelen erkek entelektüellerinin İslâmcı kadınlar arasında feminizmin yayılmasını durdurmak için bir hayli mürekkep harcadığına bakılırsa bu hedefe ulaşılmış gibi görünüyor. Bkz. Abdurrahman Dilipak, *Bir Başka Açıdan Kadın*, İstanbul, Risale, 1988. Saktanber'in bulguları adıgeçen kitapta savunulmaktadır.

27 Bkz. Cihan Aktaş, "İslâmcı kadının hikâyesi," *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2. Baskı, 2000: 187.

28 Bkz. Yıldız Ramazanoğlu, "Yol ayrımında İslâmcı ve feminist kadınlar", *a.g.e.*: 147.

29 Bkz. Emine Semiye, "İslâmiyet'de feminizm," Halil Hamid, *İslâmiyyetde feminizm yahut 'Âlem-i nisvanda müsavat-ı tamme* içinde, İstanbul, Kitabcı Tahir Efendinin kütüphanesidir, t.y. (yaklaşık 1327 [1911]): 1-8. "Kadınlığın hürriyet-i şahsiyesini istirdat [geri alma]" deyişi Fatma Aliye ve Emine Semiye'nin yazılarında sık kullanılır. Her iki yazar da, İslâm reformcularının yaygın biçimde tartıştıkları gibi "Vakt-i Saadet" devrini yüceltirler. Fatma Aliye ve Emine Semiye'ye göre Muhammed Peygamber'in yaşadığı Vakt-i Saadet döneminde kadınların mevkii yüksekti; Abbasiler devrinden sonra bazı âdetlerin değişmesiyle kadınlığın durumu gerilemiştir.

30 Bkz. *Hanımlara Mahsus Gazete*, s. 2 (24 Ağustos 1311 [1895]): 2-3.

31 Ayşe Böhürler, 8 Mart 2007, CNNTürk Tarafsız Bölge programı.

32 Bkz. Yaprak Zihnioğlu, "Türkiye'de solun feminizme yaklaşımı," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce/ Sol* 8, içinde, İstanbul, İletişim Yayınları.

"Kadın Sorunu" mu, Erkek Egemenliği mi?

AKSU BORA

Feminizmi özetleyen tek bir cümle bulmam gerekseydi, bu cümle, "kişisel olan politiktir" olurdu. Bu söz, feminizmin kadınların kendi hayatlarına bakışlarını ve bu hayatı algılamalarını nasıl temelden değiştirdiğini gösterdiği kadar, cinsiyeti "doğal" ve "biyolojik" bir varoluş olmaktan çıkarıp politikleştirdiğine de işaret eder. Bu nedenle, feminizmin politik düşünceye ve eyleme yaptığı büyük katkının ifadesidir.

"Kişisel olan politiktir" şiarı, birkaç farklı boyutta anlaşılabilir. Kadınların evlerin kuytularında yaşadıkları şiddeti ve sömürüyü "kişisel" bir sorun olarak görmelerine karşı, bunun basbayağı siyasal olduğunu söyler. Böylece, kadınların kişisel deneyimlerini paylaşmalarını ve ortaklıkları, benzerlikleri, süreklilikleri görmelerini teşvik eder. Aynı zamanda, bu ortaklığın siyasal bir anlamı olduğuna işaret eder: Kocandan yediğin dayak, onun iktidarını korumasının bir aracıdır ve kocanın iktidarı daha geniş bir çerçevede, "erkek egemenliği" denilen sisteme dahildir, ondan beslenir, onu besler. Bir başka düzeyde, bu iktidarın kocaları güçlendirmekten başka bir anlamı olduğunu da ima eder: Erkek egemenliği, toplumsal iktidar ilişkilerinin temel formudur. Dolayısıyla, kadınlarla erkekler arasındaki ilişkileri düzenlemekle kalmaz, siyasal sistemlere biçim verir, bunların yeniden üretiminde kritik bir rol oynar.

Bu nedenle, feminizm bazılarının sinik bir ifadeyle söyledikleri gibi, bir "yatak odası siyaseti"dir; yani yatak odasının siyasal bir yer olduğunu hatırlatır (modernitenin ve modern siyasetin unutturmayı başardığı eski bir bilgi!); ama bundan ibaret değildir, aynı zamanda, siyasal alanı iki farklı biçimde alt üst eder, genişletir: Hem geleneksel olarak "siyasal" kabul edilen iktidar ilişkilerinin cinsiyetçi doğasını açık eder ve böylece siyasal alanın façasını bozar, hem de yaygınlıkla siyaset dışı kabul edilen ilişkileri (aile ilişkileri başta olmak üzere) birer iktidar ilişkisi olarak tanımlayarak, bunları da siyaset alanına taşır. Bu iki koldan müdahale, özel/kamusal sınırlarının çizilmesinin kendisinin politik bir mesele olarak tartışılmasını, iki alan arasındaki süreklilikleri gösterilmesini, farklı iktidar mekanizmalarının teşhis edilebilmesini mümkün kılar. Bu nedenle feminizm her durumda politik bir düşünce ve politik bir harekettir; her durumda radikaldir.

Kişisel olan politiktir sözü, bütün radikal sözler gibi, içeriğinin "hafifletilme" girişimleriyle karşılaşmıştır. Bu girişimler hain bir asimilasyon planının parçası olmayabilir, aslında çoğunlukla değildir; daha çok "sağduyu"yu devreye sokarak işlerler. Ama başarılı olduklarında, feminizmi bir "yatak odası siyaseti" olmaktan çıkartıp kadın hakları savunusuna dönüştürebilirler. Örneğin şöyle bir düşünce çizgisi izleyerek bunu yapabilirler: Kişisel olan politiktir. Yani, kişisel gibi görünen şey aslında toplumsal bir şeydir, toplumsal ilişkilerle ilgilidir. Dolayısıyla, kocandan yediğin dayak, eğitim sisteminin bozukluğuyla, işsizlikle, gelir dengesizliğiyle, göçle... ilişkilidir. Senin anlayacağın, dayak, toplumsal bir sorundur; tıpkı eğitim gibi ve bu toplumsal sorunu çözmek için bazı toplumsal öznelerin harekete geçmesi gerekir. Nitekim, kadın dernekleri, birer sosyal çalışma örgütü haline gelip



1950'lerde muhalif basın Başbakan Menderes'i neredeyse standart biçimde kadın olarak karikatürleştiriyordu. Onun kibarlık, sesinin inceliği, histerik öfke nöbetlerine tutulması gibi "kadınsı" sayılan özellikleri üzerinden asıl aşağılanan, kadınlıktı.

"kadın sorunu"nu çözmeyi üstlenseler, bunu yaparken onlara gücü yettiğince devlet, biraz biraz özel sektör, medya holdingleri de destek olsa, fena mı olur?'.

Bu çizgi, "politik" ile "toplumsal" arasındaki farkı bir hamlede ortadan kaldırarak feminizmi bir medeniyet projesi haline getirir. Bunu bu kadar güçlü ve etkili biçimde yapabilmesinin tarihsel nedenleri olduğu kadar, günümüzde politikanın politikadan neredeyse bütünüyle "arındırılmış" hale gelmesiyle de ilişkisi var. Tarihsel nedenleri, Türkiye'de modernleşme çabasının omurgasını başlangıçtan beri hep "kadın sorunu"nun oluşturmasından kaynaklanıyor. Böyle olduğu için, kadın sorunu toplumsal ilerleme, modernleşme, Batılılaşma hatta kalkınma hedeflerinin ayrılmaz bir bileşeni olageldi. Bu ayrılmazlığın ifadesini iki farklı inançta buluruz: Batılılaşma ve modernleşmenin ancak kadınların görünür hale gelmesiyle gerçekleşebileceği ve aynı zamanda, kadınların eşitlik ve özgürlük mücadelelerinin modernleşme çabasına bağlı olduğu inançları. En az iki kuşaktan kadın ve erkeklerin zihniyet dünyalarını biçimlendiren bu inançlar, "kadın sorunu" olarak kodlanan feminizmin bir medenileşme/medenileştirme hareketi gibi algılanabilmesi için sağlam bir zemin oluşturdu.

Bunun yanında, geleneksel siyasetin ve siyasal aktörlerin güvenilirliklerini büyük ölçüde yitirmiş olmaları, politikanın "herkes"le ilgili bir uğraş, bir alan olma iddiasını bırakıp teknik bir işe dönüşmesi, ideolojik farklılıkların önemini yitirip kimlik farklılıklarının öne çıkması gibi görüngülerin işaret ettiği "kamusallığın çöküşü", "kişisel olan politiktir" sloganını tamamen başka bir yerde, başka bir çerçevede, tamamen farklı bir anlamla yükledi. Bu anlamı Gülnur Savran on yıl önce şöyle özetlemişti: "Özel olanın politik olduğu anlayışı, artık iyice bulaşık bir hale gelmiş olan itirafçılık teşhircilik-röntgencilik şeytan üçgeninden korunmalı. Kimi kadınların tacize, tecavüze uğradıklarını ya da özel yaşamlarının iç gıcıklayıcı başka ayrıntılarını anlatmak için sıraya girdikleri, onları izleyenlerin ise, ya üzerinde konuşulmayı bile haketmeyecek

bayağı güdülerle, ya da bir mağduriyeti paylaşmanın yüce gönüllülüğü içinde vicdanlarını rahatlatarak büyülendikleri bir oyun oynanıyor. 'Bağır, herkes duysun!' ya da 'özel olan politiktir!' derken bizim kastımızın bu olmadığı açık: Bu sözler, kadınların bağımsızlaşmalarına, özgürleşmelerine doğru adım atmalarını sağlayacak bir karşı çıkışı (itiraf ya da kendini teşhir değil) başlattığı ölçüde gerçek anlamına kavuşuyor. Bugün yaşanan ise bunun tam tersi: Feminist sözün içi boşalıyor, bu söz kendi karşıtına dönüşerek kendine yabancılaşıyor, feminizm sulandırılıyor, evcilleştiriliyor: İtiraz yerini vıcık vıcık bir kanıksamaya bırakıyor" ("Hangi Özel, Ne Kadar Politik?" *Pazartesi*, Kasım 1998, sayı 44). Bu itirafçılık-teşhircilik-röntgencilik şeytan üçgeni içinde kişisel olan görünür kılındı ama politikleştirilmek üzere değil, seyretmek için. Hayatların, insanların, durumların böyle içinin dışına çıkması, politikanın kabı olan kamusal alanın işgali anlamına geldi ve feminizmin, onu radikal bir muhalif hareket yapan özelliği, en güçlü yanı böylece budanmış oldu. Kişisel olan politiktir sözü "her şey, her ilişki, her konumlanış... politiktir" olarak yorumlandığında, bu, politikanın ortadan kaldırılması anlamına gelir çünkü... Kamusallığın "görünürlük"ten ibaret bir şey olmadığını sık sık hatırlamak ve hatırlatmak gerekir.

Türkiye'de feminist hareket, kişisel olanı politikleştirmeye ilişkin azımsanamayacak bir yol aldı ama ciddi engelleri ve sınırlılıkları da sırtında taşıyarak. Özellikle 1980 sonrasında yükselen hareket, feminizmi bir medenileşme projesi olarak ortaya koyan ve bu projenin öznesini de devlet olarak gören anlayışla yolunu büyük ölçüde ayırdı ama bu ayrılık sancısız, kolay ve dönüşsüz olmadı. 1989 yılında yazılan ve "Biz kadınlar, eziliyor ve sömürülüyoruz. Bedenimize, emeğimize ve kimliğimize el konuluyor..." diye başlayan Feminist Bildirge, feminizmin öznesinin devlet değil kadınlar, varoluş kipinin bir toplum mühendisliği projesi değil, politik mücadele olduğunu açıklıkla ortaya koyuyordu. Üstelik bu başlangıç sözleri, "biz kadınlar"ın birbirinden farklı olduklarını, erkek egemenliğiyle ilişkilerinin de aynı olmadığını ima ediyordu. Bu anlamda, feminist hareket açısından hâlâ önemli bir metindir. Ancak böyle başlanan yola, kadınları ezilmekte ortak olan bir toplumsal kategori ve bu nitelikleriyle de dolaysızca politik özne (ya da özne adayı) olarak tanımlayarak devam etmek, önceleri bağımsız bir hareket olarak yaygınlaşmayı kolaylaştırsa da, daha sonra hareketi sınırlandıran bir etki yaptı. "Bütün kadınlar"ın ezildiğini söylemek, kolayca "kadın sorunu" paradigmasına geri düşme riskini içeriyordu çünkü – bütün kadınlar aynı biçimde ezilmezler ve bu farklı biçimleri görmeyen, bunlar arasındaki bağlantıları kurmayan bir hareketin "bütün kadınlar"a seslenmesi, mümkün değildir. "Kadın sorunu" paradigmasının en büyük sorunu budur: Sorunu tanımlarken belirli bir kadınlık tanımını referans alır ve kadınları bu tanıma doğru sıkıştırarak kurtarmayı hedefler. Bu paradigma, toplumsal sonuçlardan, yani kadınların daha yoksul, daha eğitimsiz, şiddete maruz kalan bir grup olduğu gerçeklerinden hareket eder, bu gerçekliğin nasıl kurulduğuna bakmayı, yani politik analizi güçleştirir. Nitekim, feminist hareketin 1990'ların hemen başında yüzleşmek zorunda kaldığı "farklılık" problemi, böyle bir paradigma içinde çözülemedi. Bazı kadınlar, referans tanıma sıkışmayı imkânsız buldular çünkü!

Bu dönemin herhalde en dikkate değer kampanyası, Medeni Kanun değişikliği ile ilgili olandı. Bu kampanya, bir yanıyla başarı sayılabilse de (aile reisliğinin kalkması ve edinilmiş mallara katılım rejiminin kabul edilmesi gibi ciddi kazanımlar elde edildi), bir yanıyla feminist sözün "medenileşme ve modernleşme" hengamesi içinde dağıldığı bir örnektir. Bir anlamda, "yatak odası siyaseti"nin en ge-



Siyasal akımların feminizm ve siyasal talepler konusunda genellikle ilkesiz bir pragmatizm takip ettikleri ileri sürülebilir. Feminizmin kendi siyasal pratiklerini yarattığı Türkiye'de, kadınlar aynı zamanda bu tür bir pragmatizmle de mücadele etmek zorunda kalmıştır.

rekli olduğu yerde geri çekildiği bir örnek. Oysa kampanyaya büyük enerji veren, örgütleyici ve yaygınlaştırıcı gruplar, asıl olarak feminist gruplardı. Bu kampanya, feminist gruplarla "kadın hareketi" denebilecek daha yaygın ve merkeze daha yakın grupların bir yandan ittifak yaptıkları ama bir yandan da birbirlerinden farklılıklarını keşfettikleri ve kurdukları bir deneyimdi.

O yıllarda sesini güçlü biçimde duyurmaya başlayan iki farklı kadın hareketiyle, Kürt kadınları ve Müslüman kadınlarla ilişki, büyük ölçüde feminizmden farklı siyasal referanslar tarafından belirlendi: Laiklik, milliyetçilik, devletçilik gibi. Feminist hareketin bu referanslarla ilişkilenmesi, hareket içindeki kadınların siyasal aidiyetleri üzerinden olabildi ancak. Feminist hareketin hem "kadın hareketi"yle mesafesini artırması hem de kendi içindeki farklılıkların su yüzüne çıkması, bu ilişkiler içinde gerçekleşti. Toplumsal ve ideolojik farklılıkları "yatay kesen" bir kadınlık durumunun varsayılması, artık pek mümkün görünmüyordu. 1990'ların ilk yarısındaki bu ayrışma ve mesafelenmeyi bence en iyi anlatan örnek, geniş katılımlı toplantıların başında İstiklal Marşı'nın okunup okunmayacağına ilişkin sert tartışmalardır. İstiklal Marşı'nın ve Türk bayrağının "bölücülük" ve "şeriatçılık" karşısında birer sarımsak demeti işlevi görmeye başladığı dönemde (Onuncu Yıl Marşı'nı söylemek isteyenler oldu mu, bilmiyorum; en azından ben rastlamadım!), hem bu musibetlerin simgelerinin hem de bunlara karşı mücadelenin kadın bedenleri üzerinden kurulduğunu gördük. "Namus cinayeti bir Kürt sorunudur" sözü, aile içi şiddetin politikleştirilmesinin bir örneği olarak da görülebilir pekâlâ! Böyle bir sözün edilebilmesi elbette politik konjonktürle, güç dengeleriyle, gündem belirleme çabalarıyla ilişkilidir ancak bunların yanında, feministlerin yıllarca ısrarla ve sebatla sürdürdükleri aile içi şiddeti politik bir mesele olarak tanımlama çabasının ve bu şiddete karşı mücadelenin neyi eksik bıraktığını sormamızı da gerektirir. Şiddetin farklı yüzleri arasındaki bağlantıları kurmak, bilgi ve kuram

düzeyinde gerçekleştirilebilir bir hedef değildir, bunun politik eylemlilikte de karşılığını bulması gerekir; ancak o zaman "Kürt sorunu"nun sembolik şiddet de dahil olmak üzere her türlü şiddet aracıyla ortadan kaldırılması ile namus cinayetlerinin doğası arasındaki yapısal ilişki görünür kılınabilir ve "namus cinayeti bir Kürt sorunudur" demek o kadar kolay olmayabilir. Benzer bir biçimde, "türban sorunu" olarak kodlanan sorunun, yani bazı genç kadınların başları örtülü olarak üniversiteye devam etmek istemeleri ile bunun engellenmesi çabasının yarattığı gerilimin de son derece kadın dostu görünen bir "kadın özgürlüğü" söylemi içinde tartışıldığına tanıklık ettik. Laikliğin ve modernitenin başı açık kadınla, gericiliğin ve şeriatçılığın ise kadınların kapatılmasıyla simgelenmesi yeni bir şey değildi ama "özgürlük" gibi politik bir kavramın kültür, mahalle baskısı ve zihniyetler gibi politikleştirilmeye muhtaç olanlarla harmanlanarak tartışılmasını daha önce görmemiştik. Feminist hareketin her iki konuyu da "farklı kadınlar" bağlamından çıkartıp birer kadınlık meselesi olarak ele alabilmesi, yine doksanların sonunda mümkün olabildi. Feministler (en azından bir bölümü) bunu yaparken, kendilerinden farklı kadınların haklarını korumak gibi bir noktadan uzaklaşıp bu tartışmaların erkek egemenliğinin farklı yüzleriyle ilişkisini kurmaları, sorunu yeniden ve farklı bir politik düzlemde tarif etmeleri, ikibinli yıllarda feminist hareketin yeni açılımlar yapabilmesini sağladı.

1990'ların sonlarından itibaren milliyetçilik, devletçilik, neoliberalizm gibi konularda feminist söz kurma çabaları güçlendi; militarizm ve milliyetçilik başta olmak üzere, "kişisel" sayılmayan alanların ve bu alanlara ilişkin politikaların cinsiyetle ilişkisi bu dönemde kuruldu. Böylece kadınlara yönelik şiddetin aile içi şiddetle sınırlı olmadığı, farklı şiddet biçimleri arasında yakın ve sistematik bir ilişkinin bulunduğu görülebildi ve gösterilebildi. Bence bu dönemin en önemli metinlerinden biri, Sosyal Sigorta ve Genel Sağlık Sigortası Yasası ile ilgili metindir. Sosyal Haklar İçin Kadın Platformu tarafından hazırlanan ve yaygınlaştırılan bu metnin önemi, yalnızca ülkenin politik gündemine feminist bir müdahale olmasından değil, aynı zamanda, sosyal politikayı erkek egemen sistemin temel mekanizmalarından biri olarak tanımlayabilmesi ve böylelikle kadınların ezilmesi gerçekliğinin nasıl kurulduğunu analiz edebilmesindendir. Bunu yaparak ezilmenin nedeninin "kültür", "eğitim" ya da "zihniyet" gibi öznesi belirsiz yapılar değil, siyasal, ekonomik ve kültürel iktidar ilişkileri olduğunu ortaya koyabilmiştir.

2000'li yıllarda feminist hareketin en sıcak tartışma gündemlerinden biri olan projeciliği de bu dönemin yeni politik bağlamı açısından değerlendirmek gerekir. Yukarıda değindiğim politikanın politikadan arındırılması süreci, sadece kadınları ilgilendirmiyor elbette, ulus devletlerin bile kamusal hizmetleri birer "proje" olarak tasarladığı hatırlanırsa, durumun bir fonlama/fonlanma meselesinden çok daha ciddi ve derin olduğu anlaşılabilir. Burada söz konusu olan, siyasal kararların birer teknik müdahaleye dönüştürülmesi ve bu müdahalelerin siyasal karar alma süreçlerinin dışındaki mekanizmalarla yürütülmesi. Projeler, siyasal karar konularını birer "toplumsal sorun"a dönüştüren böyle bir bağlamın en işlevsel aracı olarak karşımıza çıkarlar.

Proje formatı, çok sayıda sorundan oluşan bir yumakla belirli bir ilişki kurmaya yönlendirir bizi: Parçalara ayırmak, ayrıştırmak, somutlamak, çerçevelemek. Bu yüzden çekicidir, ilerlediğinizi görürsünüz. Bunu yaparken, bazı varsayımlarınız vardır, bu varsayımlar o kadar "tabii"dir ki, varlıklarını fark etmezsiniz: Toplum, insanlardan/bireylerden oluşur. Bu ikisinin ortasında, bir de "insan grupları" vardır. Bu insan grupları, bizim hedef kitlemiz, paydaşımız ya da engelimiz

olabilir. İnsan grupları, bireylerden oluşur. Onları grup haline getiren, belirli özellikleridir: kadınlık/erkeklik, göçmenlik, okumaz yazmazlık... Bu özellikler, genellikle, bizim bir proje yapmamıza neden olan "sorun"un da kaynağıdırlar. Dolayısıyla, insan gruplarının varlığı, sorunun kendisidir aynı zamanda.

İçinde yaşadığımız toplumu böyle kavramak, varsayımlarımızı "gerçeklik" olarak kabul etmek, bizim bu varsayımlar aracılığıyla gerçekliği belirli biçimde yeniden inşa ettiğimizi fark etmemizin önündeki en önemli engeldir. Daha da önemlisi, gerçekliğin inşasındaki bu "tabii"lik o kadar güçlüdür ki, söz konusu insan gruplarına dahil ettiklerimiz tarafından da kolaylıkla benimsenir. Böylece, aynı amaca yönelik olarak çalışmaya başlayabiliriz: Aynı dili konuşan, aynı gerçekliği varsayan insanlar olarak. Bildiğiniz gibi, projelerde "katılımcılık" kendi başına bir değerdir, "hedef kitle"nin sürece katılımını sağlamak, başarının temel ölçütlerinden biridir. İşte belirli bir sorun çerçevesinde tanımladığımız ve bir insan grubu haline getirdiğimiz insanlar, kendilerine bu gerçeklik içinde bir yer bulurlar, kendilerine ilişkin algılarını bu tanımlamayla belirlemiş oluruz, böylece katılımcılığı sağlarız. Ancak ne kadar katılımcı bir proje yapmış olursak olalım, toplumsal gerçekliği böyle "toplumsal sorun"lar üzerinden yeniden inşa ederken baktığımız zaviye ve bakan gözün, yani öznenin kim olduğu soruları önemini yitirmez. Tıpkı kadın sorunu paradigmasının yaptığı gibi, burada da referans bir kadınlık durumu vardır (bu açıkça söylense de söylenmese de) ve kadınlar bu duruma doğru sıkıştırılmak istenir.

Nitekim, daha önce tanımlamaya çalıştığım "kadın sorunu" paradigması, projecilik perspektifi ile son derece uyumludur. "Kadın sorunları"nın projelerle çözülebilecek birer toplumsal sorun olarak tanımlanması, hangi kadın örgütlerinin hangi fon kuruluşlarıyla ilişki kurduğu, kimlerin nerelerden para aldığı tartışmasından çok daha ciddi bir politik sorundur bana kalırsa. Üstelik projecilik tartışmalarının genel hatlarını belirleyen bu çerçevenin "kadın sorunu"nun uluslararası kamuoyu nezdinde nasıl gündemleştirildiği, güç dengelerinin nasıl kurulduğu, kadın örgütlerinin bu dengeler içindeki yeri gibi hayati konuları neredeyse hiç içermiyor oluşu, tartışmanın ufuk açıcı ve anlamlı olmasını büsbütün engeller. Örneğin bir dönem neredeyse bütün fon kuruluşlarının gündeminde ilk sırada yer alan aile içi şiddetin hemen ertesi dönem nasıl olup da alt sıralara düştüğünü, bunun yerini nasıl "anaakımlaştırma" projelerinin aldığını anlamak, bu süreçlere müdahalenin yollarını aramak, feminist örgütler açısından son derece önemli bir politik iş.

Türkiye'de ikibinli yılların irili ufaklı pek çok projeyle açılması ve göründüğü kadarıyla öyle de devam ediyor oluşu, bir yandan yukarıda söylediğim nedenlerden ötürü feminist hareketin politik içeriğini seyreltme riskini taşıyor; ama diğer yandan çok önemli bir açılım imkânı olarak düşünülebilir. Çünkü bütün handikaplarına karşın, projeler çerçevesinde yaratılan geniş bir eylemlilik alanı var ve bu alan, feministlerin başka kadınlarla buluşmasını, birlikte eylemesini, birbirlerini değiştirmelerini kolaylaştırıyor. Çünkü projeciliğin o katı ve apolitik hattında gerçekleştiğinde bile eylem, her zaman bir özgürlük olanağı, bir "fazla" içerir; eylemin sonuçlarını bütünüyle öngörmek, o eyleme katılan insanların nasıl dönüşebileceğini tam olarak bilebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla, "projeler mi politika mı" sorusuyla başlayan tartışma, bu çerçevede kaldığında, eksik bir tartışmadır. "Politika"nın insanların yaşamlarına dokunmadan, soyut ve genel sözlerle (ve korkarım sanal alemde!) yürütülmesi ya da eylemin "gösteri"ye indirgenmesi sorunlarını görmezden gelerek ve projelerin taşıdığı eyleme kapasitesini bir imkân olarak de-

gerlendirmeye gönül indirmeden "politika" tercihini yapmak, feminizm açısından bir kayıp olabilir. Aynı şekilde, projelerin yarattığı "dünyaya müdahale ediyoruz" havasının büyük bir yanılsama olabileceğini unutmak ve hamarat sosyal çalışmacılar haline gelmek de ciddi bir risktir.

Anlaşılan o ki, son birkaç yıl, feminist hareketin son yirmi yılda zaman zaman ivmelenerek, bazen durup kendine dönerek yürüdüğü yolda tarihsel bir dönemece karşılık geliyor. 1980'lerde düşünsel düzeyde başarabildiği "kadın sorunları" paradigmasından kopuşu politik eylem ve örgütlenme düzeyinde de gerçekleştirdiği, kadınlar arası farklılıkları birer "kimlik" problemi olmaktan çıkarıp erkek egemenliği ile bu kimlikler arasındaki ve dolayısıyla da kimliklerin kendi aralarındaki ilişkileri kurmayı becerdiği, kamusal politikalara müdahil olduğu ve bunu yaparken "yatak odası politikası" olma niteliğini hatırladığı bir dönem. Yapabildiği ve henüz yapamadığı her şey göz önüne alındığında, feminist hareketin Türkiye'nin politik gündemindeki yerini daha uzun bir zaman ve gücünü artırarak koruyacağını öngörmek kehanet sayılmayacaktır. ❒

Siyasal Düşünce ve Erkek Dili

Erkeklik Yoklaması

TANIL BORA – ULAŞ TOL

Erkeklik, mertlik, yiğitlik korkmadan Meclis'e gelip oturmaktı. Erkekliğin ispatlanacağı dönemler vardır. Ne yazık ki bunlar yapılamamıştır. (Abdullah Gül)[1]

Elazığ'da erkek merkek konuşup milleti kendine güldürüyorsun. Ben sana cevap veririm ama aynı ayağa düşmek istemem. Türkiye çok babayiğit Dışişleri bakanları gördü. (...) Burası Elazığ, burada erkeklik satılmaz. Başınızdaki çuvalı çıkarın erkeği görelim. (Mehmet Ağar)

2007 genel seçimleri öncesinde meydan nutuklarında sarf edilen bu sözlerdeki meydan okuma, erkekliği kanıtlama çabası, "siyaset erkek işidir" vurgusu, muhataplarını topyekün erkek addederek konuşmanın 'normalliği', sert yanıt verme, vb. tarzlar, siyasetçilerimizin konuşmalarında eksik olmaz.

Bu yazıda örneklenecek bu sıradanlaşmış dil...

Üç temel kabul: Birincisi erkekliği, biyolojik olarak erkek olanlarla sınırlı görmüyoruz –kuşkusuz, biyolojik etmeni büsbütün önemsiz saymak anlamına da gelmiyor bu-. İkincisi, erkekliğin tek mağduru kadınlar değil, aynı zamanda erkeklerdir. Üçüncüsü, erkekliğin temel nirengisi kadınlık hali değil, erkek olamama halidir.

Genellikle toplumsal cinsiyet alanında kadınlar aleyhindeki eşitsizlikle mücadele edenler, kadınlara odaklanır ve kadın karşısındaki "donanımlı" ve "güçlü" olan erkeği ihmal ederler. Oysa erkeklik öncelikle erkekler üzerinde bir tazyik oluşturur. Bu tazyiğin sonucu olarak erkekliği taşıyan erkeklerin tahakkümü, kadınları da kuşatır. Kastedilen, "esas erkekler eziliyor" gibi saf bir ima değil. Ya da aynısının, 'kadınların üzerindeki basınç erkeklerinkinden daha önemsiz' gibi daha estetize edilmiş versiyonu da değil. İkisinin de aksine, başta kadınlar aleyhindeki eşitsizliği hedef alarak, onlar üzerindeki tahakkümünün taşıyıcılarının[2] kendileri üzerindeki taşıyıcılık basıncını görmenin ve bu basıncı etkisizleştirmenin gereğine işaret ediyoruz.[3]

Toplumda "erkek olmak", "erkeklik", "kadın olmak", "kadınlık" gibi cinsiyet ile ilgili haller, genellikle biyoloji disiplinin düsturları içerisinde düşünülür. Hal böyle iken kadınlık ve erkeklik birbirinin karşıtı olarak ele alınır. Feminist yaklaşımların geliştirdiği "Toplumsal Cinsiyet" kavramı etrafında yürütülen tartışmalar ise erkeklik ve kadınlık gibi niteliklerin, toplumsal anlamlandırmalar ile kavranması gereğine dikkat çeker. Bu yaklaşımdan yola çıkarak erkeklik halinin, sabit bir hal olmadığını ve farklı biçimlerde ya-

şanabileceğini de söyleyebiliriz. Bu yüzden erkeklik halinin, –Jacques Derrida'nın tabiriyle– "kurucu dışarısı"nın, ilk anda akla gelen "kadınlık hali" olduğunu değil, daha ziyade onu da kapsayan bir erkek olamama hali olduğunu düşünüyoruz. Erkekleri ve hatta kadınları kamusal alanda erkek olmaya zorlayan ve/veya daha erkek olmalarını sağlayan söylem, hegemonik olan *bir erkeklik halinin* dışında kalan hallerden yola çıkar. Erkek olmaya ya da erkekliğini ispatlamaya çalışanlar bu erkek olmama halleri ile mesafelerini oluşturur, bu hallerin kendilerinde olup olmamasını yoklar, kendilerini sıkça test etmek durumunda kalırlar. İşte Türkiye siyasetindeki siyasetçilerin erkeklik halleri de hep bir ispatlama, meydan okuma, ne olmadığını gösterme hali ve çabasıdır.

Türkiye siyasetinin *erkek* bir siyaset olduğu aşikâr. Erkek-kadın dağılımı bunun en basit göstergesi. 1935 yılından bu yana yapılan 16 ayrı seçimde TBMM'ye 7 bin 317 üye seçilirken, bunlardan sadece 161'i kadın.[4] Parti başkanları, yönetim kurulları, bakanlar, vb. tüm önemli pozisyonlar büyük oranda erkek siyasetçilerin tekelindedir. Tüm bu cinsiyet dağılımları bir yana, "politika erkek işidir" anlayışının hâkimiyeti, lider olmanın yiğit, sert, delikanlı, cesur, güçlü vb. gibi "erkeklik" durumlarına işaret etmesi, böyle olamayanın itibar görememesi vb. nedenlerle tüm politikacılar erkek ol(a)mamayı işaret eden özelliklerden kaçınırlar.

STERİL DİLDEN POPÜLİZME

Erken Cumhuriyet döneminin politik dilinin erkeklik gösterisine düşkün bir dil olduğunu söyleyemeyiz. Cinsiyetsiz, steril bir dildir bu. Resmîyetçi-soğuk, sentetik, terbiyevî, pedantik bir dildir. Şu da var ki, tam bu özelliklerin, ataerkil bir egemen diline de işaret ettiğini unutmamalıyız. Cumhuriyet pedantizmi, tembihatçı başöğretmen üslûbuyla, kamusal ve politik dile *erkek* bir çehre vermiştir. Kuşkusuz kamusal ve politik dilin erkekliği, Türkiye'ye özgü değil, 'evrensel'dir – kabaca '68 sosyal isyanının teşkil ettiği dönüm noktasına kadar her yerde öyle olmuştur.

Devletli-protokoler niteliği de çok baskın olan bu kamusal ve politik dil, çok partili hayata geçişle beraber ister istemez biraz 'gevşedi'. Halk diliyle, argoyla zenginleşti; tabii bu arada cinsiyetçi motifler de dolaşıma girdi. Tek Parti rejimini karalamaya dönük propagandanın işlediği, İnönü'nün ülkeyi İkinci Dünya Savaşı'na sokmayarak "Milletin erkekliğini öldürdüğü" ithamı, yıllarca kulaktan kulağa gezmiştir.

Siyaset dilinin popülerleşmesiyle ve argo 'sürçmelere' açılmasıyla birlikte, erkekçe efelenmek rağbet görmeye başladı. 1950'lerde, siyasal hasımları küçük düşürmenin veya asaplarını zorlayarak kışkırtmanın en emin yolu, kadınsılaştıran, erkekliğini sorgulayan dokundurmalardı. O dönemde Başbakan Adnan Menderes *birçok muhalif yayın organında* ısrarla kadın olarak karikatürleştirilmiştir.

Siyasete DP'de başlayıp sonra ayrılarak milliyetçi-popülist Millet Partisi/Cumhuriyetçi Millet Partisi'nin lideri olan Osman Bölükbaşı'dan aktaracağımız sözler, erkekliğin 'politizasyonunun' tipik örnekleridir. Bölükbaşı, belâgat ustalığıyla dönemin politik dilinin renkli ama sıra dışı olmayan bir temsilcisidir. 1954 Mayısı'nda Kaman'da kendisine suikast düzenleneceğine dair ihbarları imâ ederek, şöyle meydan okur: "Hangi kahpe avratlı Kamanlı beni vuracaksa çıksın ortaya" (akt. Çaylak, 2004: 285). Aynı yılın Haziranı'nda TBMM'de Kırşehir'in ilçe yapılmasına ilişkin görüşmeler esnasında Başbakan Menderes'le atışması, erkekliğin bir 'kıt kaynak' olarak tasavvurunun tipik örneğidir:



Demokrasinin veya Milletin masum genç kız (tercihen gelin) suretinde karikatürize edilmesi, on yıllar boyunca Türk basınının alışkanlıklarından oldu. Bu mecaz, demokrasinin/milletin hep devletin veya siyasi otoritenin himaye ve vesayetine muhtaç bulunduğunu, şer güçlere karşı korunması gereken zayıf bir mahlûk olduğunu düşündürür - tıpkı kadınlar gibi!

Bölükbaşı: *"Menderes kulağını aç, zalimliğini erkekçe yap!"*
Menderes: *"Erkekliği o derece inhisarına aldı ki, hiç kimsede kalmadı."*
Bölükbaşı: *"Sana nispetle çoktur!"* (akt. Çaylak, 2004: 298)

'Eşitsiz dağılmış kıt kaynak olarak erkeklik' bahsine bir başka örnek: 1957 Şubatı'nda Meclis'teki bir tartışmada, DP'li bir milletvekilinin "Yalan söyleme, erkeksen dışarı çık" diye meydan okumasına Osman Bölükbaşı: "Murat Ali, erkekliğimin zekâtını versem, sen de erkek olursun!" diye mukabele etmiştir (ay.: 340-1).

Osman Bölükbaşı, demokrasi terbiyesini de erkeklik şerefiyle bağlantılandıran benzetmeler kullanmıştır. 1957'de Bulancak'ta yaptığı konuşmada: "Sandığa atılan oyu avradın ırzı gibi beklemek lâzım gelir" der (agk.: 344). 1967'de, milletvekili transferleriyle ilgili: "Menfaat uğruna bir partiyi terk edip diğerine kaçanlar, cüzdanı kabarık hovardanın kucağına atılan fahişeden daha aşağılıktır" hükmünü verir. Parti tebliğinde, parti değiştiren milletvekilleri "kız olarak alınıp da dul çıkan kimseler" diye tanımlanmıştır (agk.: 389)!

Politik sorumluluk söz konusu olduğunda bunu *namus meselesi* olarak koymak, namusu da erkeklik şerefine bağlamak, Türkiye'de politik lisanda bir dil alışkanlığıdır. Dürüst, doğru-düzgün, mertçe politikanın karşıtı, "dansözlük"tür, "kıvırma"dır. 1990'ların ikinci yarısında, eski Genelkurmay Başkanı DYP milletvekili Doğan Güreş, bir gensoru oylaması öncesinde "oyumu beğenmezseniz etek, beğenirseniz erkek elbisesi giydirirsiniz" diyecektir. Gensoruya destek vereceğini imâ etmesine rağmen iktidardan yana oy kullanınca, basında onu etekle gösteren karikatürler çıkacak, cinsiyetçi mizaha yatkınlığıyla bilinen komedyen Levent Kırca da onu canlandırdığı bir parodide 'vekâleten' etek giyecektir.

Buna mukabil, bizzat politikayı *kadınsılaştırarak* karalayan bir yaklaşımın da

mevcudiyetine dikkat çekmek gerekir. Özellikle faşizan politik söylemler, buna meylederler. Necip Fazıl, Menderes için yazdığı "destanvari şiir"de "*fikir erkektir bizce, politika müennes* [dişi]" der (Kısakürek, 1970: 334) Politika, uzlaşmalara, pragmatik çözümlere açıklığıyla, 'saf' ve 'mert' duruştan uzak, kaypak bir zemindir buna göre. Eğilmez-bükülmez bir çelik iradenin ve mutlak bir Doğru'nun hükmünü yürütmesini arzulayan bu tasavvur, bizatihi *anti-politiktir*.

MİLLİYETÇİ POPÜLİZM, ANTİ-KOMÜNİZM VE ERKEK DİLİ

Bölükbaşı'nın MP/CMP'sinin soy çizgisini sürdüren Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP), 1965'te Alparslan Türkeş ve arkadaşlarınca ele geçirildikten sonra, giderek faşist bir hareketin merkezine dönüştü. 1969'da da Milliyetçi Hareket Partisi adını alan parti, otoriter-korporatist bir toplum tasarımı ortaya koyuyordu. Partinin şemsiye olduğu antikomünist saldırganlık, 1960'ların sonlarında paramiliter örgütlenme düzeyine sıçradı. CKMP/MHP'nin konumuz açısından önemi, onun bu ideolojik yönelimi içinde erkek kimliğinin, 'erkeklik yoklamasının' belirgin bir rol oynamasıdır.

1968 genel seçimleri öncesinde CKMP adına yapılan radyo konuşmalarında, AP'den transfer olan Osman Yüksel (Serdengeçti), seçmenleri "ürkek, korkak partiden erkek partiye" davet etmiştir (akt. Yılmaz, 1998: 179, 181)! Osman Yüksel'e göre AP, eyyamcılığından, "renksizliğinden" ötürü komünizm tehlikesine karşı yeterince kararlı, *erkekçe* bir tavır alamamaktadır. Oysa ahlaki yozlaşmadan da beslenen ve gençleri tesir altına alan bu âcil tehdit karşısında, "Dur diyecek, 'Sağa bak, hizaya gel!' diyecek, cesur, mert, sert, erkek bir sese ihtiyaç var"dır (ay.: 172). Otuz sene sonra, 1999 genel seçimlerinde de MHP, –iktidar ortaklığı döneminde başörtüsü sorununu çözemeyen RP'yi kastederek–, aynı sloganı kullanacaktır!

MHP'nin taşradaki politik sosyalleşme örüntüsü üzerine bir saha çalışması yapan Mustafa Çalık, 1960'lar ve 70'lerdeki bu kadrolaşma sürecinde MHP'nin "erkek parti" imgesinin etkisine dikkat çekmiştir. Gümüşhane kurucu il başkanı Osman Ateş örneğin, MHP'ye sempati duyuşunu şöyle anlatır: "Türkeş'in mizacı meşrebi çok hoşuma gitti. Gayet otoriter, ciddi ve *çok erkek adam* [abç.]. (...) Çok celâlli konuşuyor." (akt. Çalık, 1995: 134) Büyük-küçük hiyerarşisine ve protokolüne çok önem veren ataerkil ilişki normları (ay.: 192), taşralı erkekler dünyasında MHP lehine bir cazibe unsuru işlevi görmüştür. Sonra, çocuklar, ergenler ve gençler arasındaki "erkek erkeğe" meydan kavgası geleneği, MHP'nin tarihsel şecaat söylemine ve antikomünist ajitasyonuna rahatlıkla uyarlanabilmiştir.

Erkek kimliği, yazının başında da belirttiğimiz gibi, hep bir 'eksik'-erkeklik heyûlâsı üzerinden anlam kazanır. "Ürkek değil erkek parti" sloganında eksik-erkekliği, cesur olamayan, "kıvırtan" merkez-sağ partiler temsil eder. Adnan U. adlı bir partilinin, 1960'lar/70'ler dönümünde ülkücü harekete nasıl katıldığını özetleyişine bakarsak, eksik-erkeklik heyûlâsının asıl solda cisimleştiğini görürüz:

> *Gazetelerde çıkan bazı resimlerden solcu anarşistlerin uzun saçlı, sakallı, favorili tipler olduklarını öğrenmiştik. Ben bizim kazada yaz tatiline gelmiş birkaç üniversiteliyi bu kılıkta gördüğüm zaman çok ürkmüş ve antipati duymuştum: Erkek dediğin kadın gibi saç uzatıp, zülüf gibi favori kesmezdi.* (Çalık, 1995: 141)

1960'ların ve 70'lerin antikomünist popülizmi, yalnızca sol temaları değil, hızlı/"aşırı" modernleşmeye bağlı toplumsal değişim fenomenlerini ve bir ah-

laki yozlaşma imgesini, komünizm tehlikesinin belirtileri olarak görüyordu. Zira bunlar, yarattıkları manevî boşlukla, komünizme zemin hazırlıyorlardı. Dolayısıyla, erkeklerin kadınsılaşması da dahil, modern gençlik kültürünün hırpanîlikleri, "lâübalilikleri", komünizmin işaretleri sayılıyordu. Ayrıca cinsiyet sınırlarının belirsizleşmesi, erkeklik zırhının delinmesi, genel olarak geleneksel hayatın güvenli, istikrarlı işleyişini bozan modernleşme sürecinin bir parçası olarak algılanıyordu.

Bunu, faşist ideolojinin, tehlikeli/zararlı/zayıf saydığı fikirleri kadınsılaştırma eğilimiyle birlikte düşünmeliyiz. Faşizmde, *gerçek* ve *hayatî* olan, omuriliğin telkiniyle, ince eleyip sık dokunmadan gereği yapılacak reflekslerdir; erkekçe olan budur. Meseleleri çok yanlı düşünmek, ölçüp tartmak, analitik yaklaşım... bütün bunlarsa hedeften saptıran, kafa karıştıran, eveleyip geveleyen, kısacası erkekçe olmayan tutumlardır.

SOLDA ERKEK DİLİ

Erkekliği besleyen gelenekler karşısında eleştirel bir pozisyonu olan solun daha az erkek olması beklenir. Oysa feminist hareketle belirli bir ilişki ve etkileşime karşın solcuların, sosyalistlerin geneli de erkekçe giyinir, erkekçe konuşur, erkekçe mücadele eder, çarpışır, erkekçe direnir ve erkekçe ölürler. Sosyalist hareket özellikle en yükselişte olduğu 1970'li yıllarda kendisini başarıya yakın bulduğu yıllarda erkeklik dozunu artırmıştı. Bir başka deyişle aktifleştikçe erkekleşti. Bunun iki önemli nedeni var:

Birincisi bu yıllarda devrimci hareketin ivmelenmesi ile sosyalist sol bir "savaş" pratiği içerisinde "savaş" söylemi içerisinden konuşmaya başlar. Savaş söylemi, sertlik, cesurluk, kararlılık, saldırganlık, dayanıklılık, güçlülük, özkontrol vb. "erkekçe" nitelikleri öne çıkardığı için, devrimci hareketteki erkek ve hatta kadınlar da, özellikle silahlı mücadele söz konusu olduğunda "erkekçe" mücadele etmeliydiler. Düşmanın "kalleş" saldırıları, "kahpe" planları karşısında, "yiğitçe", "mertçe" mücadele eden, direnen, çarpışan sosyalistler "her acıya katlanmayı bilen", "dik" ve "dayanaklı" bedenlere sahip olmaya başladılar. Mücadeleyi bireysel zevklerinin üstünde tuttular. Bu yüzden giyim kuşamdan, karşı cinsle ilişkilere her konuda bedenlerini disipline ettiler. Öyle ki devrimci erkeklerin militan "bacıları" da mücadelede etkin olabilmek için "kadınlık"tan arınmak durumunda kalmışlardır.

Sosyalist solu erkekleştiren ikinci önemli dinamik de solun güçlenmesi ve geniş kesimler arasında itibar görmesi ile birlikte, halk ile temasının artması ve bunun sonucunda da bir yandan etkileşim bir yandan da kitleselleşme stratejisinin bir parçası olarak halklaşmasına neden olan popülizmin sol içinde etkinleşmesidir. Sosyalist sol, mahallelerde, fabrikalarda, madenlerde örgütlenmeye başladıktan sonra işçilerle, köylülerle, gecekondu ahalisi ile sıkı bağlar kurmaya başlar. Bu çalışmalarda onların kültürlerine ve değerlerine ters düşecek görüntü ve davranışlardan uzak durmaya özen gösterir. Ancak bu özen zamanla, devrimcilerin mahallelerdeki yaşama ve kültürel değerlere adaptasyonu ile sonuçlanmaya başlar. Mahallelerden gelen gençlerin kadrolaşmaya başlaması ile birlikte bu etkileşim daha da hızlanır. Bu etkileşim giyim kuşamdan konuşma diline, beğeniye, tüketim alışkanlıklarına hızla yansır. Bu durumda erkeklik davranışlarının toplumun alt sosyoekonomik tabakalarındaki tezahürleri sosyalist hareketlerde daha geniş yer kaplamaya başlar. Argo ve küfürlü konuşma gündelik konuşmanın hatta propagandanın bir parçası olur. Konserlerde, mitinglerde dil argolaşmaya başlar. Örnek vermek gerekirse, Timur Selçuk, Ruhi

Su'nun Kazak Abdal'dan uyarladığı, nakaratı "soranın da avradını" şeklinde biten "Eşeği saldım çayıra" isimli halk türküsünü, 1977'de piyasaya çıkan, sosyalistler tarafından beğeni ile dinlenen "Payidar" isimli plağında yorumlarken, son kıtaya "faşizmin de, faşizmin de, anasını, anasını" mısrasını ekler. Daha sonra Timur Selçuk'un ODTÜ konserinde parçanın bu son mısrası, ODTÜ'lüler tarafından hep bir ağızdan da söylenmiştir.

Sosyalistler arasında erkekliği kuvvetlendiren bahsettiğimiz her iki dinamik, "savaş ruhu" ile "popülizm", edebiyattan, özellikle şiirlerden ve türküleşmiş halk edebiyatından oldukça destek almıştır. Hatta daha sonra doğrudan devrimciler için yazılan şiirler de aynı çizgiyi sürdürmüşlerdir. Bu şiirleri kavga şiirleri olarak adlandırmak, yiğitlere erkekçe şiirler atfetmek, genellikle devrimci "oğulları" konu etmek genel bir eğilim olmuştur. "Dostluk da düşmanlık da" "erkekçe olsun isterim" diyen Ahmet Arif' "Suskun, hayın, çıyansı" düşmandan yakınır, "dört yanım puşt zulası" der. "Beride borazancıları o puşt ölümün, hazır ırzını vermeğe, yiğitler vuruldukça", "Sardığım toprağımın altın sabrıdır. O sert, erkek hüznüdür lahza başında. Cigara değil." gibi mısralarında, "yiğit harmanları"ndan bahsettiğinde, "erkek sözü" verirken, "dışarıda delikanlı bir bahar" derken, "çatal yürek civan" diye hitap ettiğinde, "lan" "ulan" diye seslendiği yerlerde, birçok kez erkek dilinin iktidarını besler.

1970'lerde plakları sol dünyada beğeniyle dinlenen Mahsuni de şiirlerinde sıkça yiğitleri konu eder; "Yiğitler, yiğitler, bizim yiğitler, Alnı çizgi çizgi, zafer oyuklu, Göğsü toprak toprak, öfke yayıklı, Kartal pençelidir kara bıyıklı" . Mahsuni, "Yiğit muhtaç olmuş kuru soğana" diye dert yanar; çünkü ona göre "bir yiğit bir defa gelir cihana". Şiirlerinde en görünür erkeklik ise "erkek yolcu, kadın yoldur" şiirindedir. Mahsuni, şiirde, tamam bu kadar erkeklik, yiğitlik diyoruz, ama kadınlarımız da değerlidir, erkeklerin en önemli tamamlayanlarıdır imasında bulunur: "Erkek boşuna çalışmaz. Erkek arı, kadın baldır", "Erkek fidan, kadın daldır", "Erkek lamba, kadın pildir". Yine sola seslenen diğer şairlerde gördüğümüz üzere Mahsuni de erkek argosunu bolca kullanır; katil Amerika türküsünde Mahsuni, "elin iti", "kahpe millet" Amerika'yı, "Vietnam'ın pis karısı" olarak tarif eder.

Mahsuni'den son örneğimiz ise giyim kuşam üzerinde tesis edilen muhafazakârlığa işaret eden "mini etekli kız" hakkındaki yargısıdır: "Mini etekli kızımız, Kalça göster göğüs göster, Mini etekli kızımız.", "Terbiyesi bulutlarda, Hayalleri umutlarda, Babası aç kendi barda, Mini etekli kızımız." der ve kendisine ters olduğunu belirterek şiiri bitirir: "*Mahzuni* yoldan çıkamaz, Sana bu şekil bakamaz, Terbiyeyi hak yıkamaz, Mini etekli kızımız". Eski Türk filmlerini andıran bu tür serzenişler birçok şarkı ya da türküde konu edilmiş, Cem Karaca'nın 'Safinaz' örneğinde olduğu gibi direkt bir parçanın konusu bile olmuştur. Cem Karaca'nın Safinaz'ının da Mahsuni'nin mini etekli kızı gibi, babası çalışıp didinirken, aklı eğlencededir ve bunun bedelini öder. "Safinaz eve erken gelmekten sıkılıyor." Ve nihayetinde yoldan çıkıyor: "O aybaşı, aylığından pudra aldı kendine, Bir çift uzun çorap, topuklu ayakkabı, Pudrayı sürüp sürüp aynada baktı yüzüne ve o hafta sonu eve biraz daha geç geldi." Sonuç malum: "Bazen şansın yaver gider, biri çıkar evlenirsin, Bazen açarsın gözünü bir genelev işletirsin, Söylesenize Safinazlar, bütün bunlar kurtuluş mu?". Bir başka Cem Karaca parçasında (Nöbetçinin Türküsü) da, "Sana yar diyemem ki, Dile düştün söz oldun", "Artık bir dönüşün yok, Düştüğün o yollardan" mısraları ile kadının düşkünlük potansiyeline dikkat çekilir.

Halk edebiyatının "salınan" kız vurgu-

su sol müzik piyasasında yer etmiş eserlerde sıkça rastlanan bir diğer erkeklik dili unsurudur. "Salınan" kız teması, yoldan çıkan kız imasını daha zayıf taşıyorsa da erkek dilin kendini vurguladığı diğer bir tezahürü olarak göz çarpar. Yine Cem Karaca'dan örnek: "Delikanlı Sevdası"nda "Kız öyle gezme, ince basma, adından söz edilir, Domur domur emceklerin mintanını gerdirir, Ben eskiden uslu idim seni gördüm de azdım". Halk edebiyatının "namus" arzusunun dışavurumları da benzer şekilde birçok esere yansımıştır. Kadının erkeğin namusu, malı olduğu yaklaşımı bu dünyada da yer bulmuştur. Cem Karaca, "Bidanem"de "Kadınım, kısrağım, karımsın" diye at ile kadını bir arada anarken, bizzat meseleyi konu eden, "Namus Belası"nda "At bizim, avrat bizim, silah bizim, şan bizim, Namus belasına kardaş yatarız zindan bizim" der.

Sonuç olarak, sosyalist solda, "savaş" ve "popülizm" kaynaklı "erkekleşen" bir dile rastlıyoruz. Bu dilin bir yandan direniş ve kavga şiirleri ve halk edebiyatından beslendiğini, bir yandan da üretilen eserleri etkilediğini de belirtelim.

ERKEK SÖYLEMİN UNSURLARI

Bu bölümde, 'en yakındaki' malzemeye, 2007 erken genel seçimleri kampanyasından örneklere başvurarak, siyasetteki erkek söylemin unsurlarını ayrıştırmaya çalışacağız.

Belden Aşağı Vurabilme ve Yanıt Verebilme

Erkeklik hali, belden aşağı vurarak yanıt verebilmeyi gerektirir. Ayrıca, bir belden aşağı espriyi serinkanlılıkla karşılayıp, ona yanıt verebilmek de önemlidir. Aslında yanıt verebilmek tek başına da kurucu bir unsurdur. Yanıt veremeyen, söylenenin altında kalan, şiddeti bir doz artırmayan üsluplar, yumuşak üsluplardır ve erkek ol(a)mama haline aittir. Belden aşağılık ise erkeğin meydanda olan halinin açıklığıdır. Erkek utanmaz, açıkça konuşur. Mahrem olmayan bir cinsellik alanı vardır, bu alan erkekliğin ispat edildiği alanların başındadır. Bu yüzden belden aşağı tabirlerde konu, ispat meselesiyle ilintilidir. Bu tür üslupların, formel konuşmalarda, demeçlerde, mülakatlarda fazla rağbet görmemesine karşın, Meclis'teki hararetli tartışmalarda, tansiyonun yükseldiği ve doğaçlama konuşulan yerlerde, bir hitabetin olmadığı ikili atışmalarda vb. durumlarda birden açığa çıkabildiğini görüyoruz. Parti binalarında, taşra siyasetinde bu üslubun daha fazla rağbet gördüğü kuşku götürmez, ancak önde gelen ve toplumla medya ve Meclis aracılığıyla temas eden siyasetçilerin dilinde bu tarza daha seyrek rastlanıldığına tanık oluyoruz. Olanlar ise daha ziyade mizahi olarak ya da küfür niteliğinde karışarak karşımıza çıkar. Bu konudaki örneklerin başında Turgut Özal'ın vecizeleri gelir. Turgut Özal'ın, partisinin meclis grubunda Erdal İnönü'ye "Benimle uğraşacağına 'Küçük Turgut'la uğraşsın" sataşmasına SHP milletvekili Cüneyt Canver "Yalnız Turgut beyin küçüğü yok herkesin var" karşılığını vermişti. Yine Özal'ın, Demirel'e, "Yengemin şeyi olsa eniştem olur", Demirel'in ise Özal'a "Gaspçı, siyasetin kısa pantalonu, ikiyüzlü, yüreksiz, orta malı, ebleh" şeklinde sataşmaları olmuştu. Şerefsiz, namussuz, namert, sütü bozuk, soysuz, pezevenk, terbiyesiz herif, vb. sözler Meclis mensuplarının birbirlerine sataşma, tartışma ve kavgalarında sıkça başvurdukları tabirlerden. Bu alanda üst düzey bir hamle ise 1997'de Şevki Yılmaz'dan gelmişti. Diğerlerinden farklı olarak Şevki Yılmaz bir başka kişi ya da grubu değil, tüm Meclis'i hedef alıyordu: "Pezevenklerin oluşturduğu Türk parlamentosu ihanet içindedir... Bizi idare eden 60 yıllık iktidarların yüzde sekseninde deve kadar namus yoktur." Sonrasında Meclis'ten birçok kişi bu sataşmaya

esas pezevengin Şevki Yılmaz'ın kendisi olduğu iddiası ile yanıt vermişti.

"Kasımpaşalı" yaftası/markası ile ünlenen Recep Tayyip Erdoğan, 'seviyesini' korumak istese de zaman zaman delikanlı imajını zihinlerde canlı tutmayı ihmal etmiyor. Özellikle formal konuşmaları dışında kalan zamanlarda, Erdoğan, izlenildiğini, dinlenildiğini bilmesine karşın lan'lı yanıtlardan, "artistlik yapma", "ananını da al git" gibi argo karşılıklar vermelerden, "bana da frikik attırıyorlar, iyi frikik atarım" "anasını satayım" gibi çıkışlardan geri durmuyor. Erdoğan'dan bir diğer örneği de Meclis'teki bütçe görüşmeleri sırasındaki bir konuşmasından verebiliriz. Erdoğan, o konuşmada: "Müddei, iddiasını ispatla mükelleftir. İddiasını ispatlayamayan... Oraya işte ben üç tane nokta koyuyorum... Üç tane nokta koyuyorum" demiş; Baykal da bir hafta sonra ona yanıt vermişti: "Üç nokta için ben yakasını uygun gördüm, o uygun görürse alıp başka yerine koysun." Bu türden açık bir küfür olmayan imalı bir tepki de Meclis Başkanı Bülent Arınç'tan gelmişti: "Bunun karşılığı şeyini şey ettiğimin şeyidir."

Bu alandaki son örnekleri, Meclis'teki atışmalardan, Uğur Mumcu'nun *Söz Meclisten İçeri* adlı kitabından aktararak verelim. Süresi dolan bir üyeye karşıt partiden bir üye "Sayın başkan, zamanı doldu" diye seslendiğinde, kursüdeki üyeden şu yanıtı alıyor: "Acıttım mı cicim". Kürsüdeki üyenin elini pantolonunun ön kısmına götürdüğünü saptayan Okumuş bağırıyor: "Sayın başkan, Sulukule değnekçisi gibi ikide bir karıştırıp duruyor"

Meydan Okuma, Keskin Hatlar

Erkeklik savunmayı ilerde kurar; yani defansif değildir, ofansiftir. Erkeklik bir meydan okumadır, sesleniştir. Bu meydan okuma garantili, keskin, iddialı, abartılı olmak durumundadır. Meydan okumanın dozu düşük olamaz, zira tereddüt, belirsizlik, ortalama bir değer, erkekliğin düşmanları arasındadır. Meydan okuma dolaylı ya da doğrudan olabilir. Meydan okumanın doğrudan, bir başka deyişle dolayımsız olan örnekleri oldukça yaygındır. "Er meydanı"na, "..diyecek babayiğit"e çağrılar siyasetçilerin dilinden eksik olmaz. Bu doğrudan meydan okumalar diğer siyasetçilerin en çok alkışladıkları anlardır. Alkışlar, tezahüratlar, erkekliğin onay mekanizmalarıdır.

Meydan okuma aynı zamanda bir davettir. İspatlama veya kanıtlama için bir çağrıdır. Ne var ki bu davete uyulduğu pek nadirdir. Zira, davet edilen, davet edene tâbidir. Tâbi olmak erkekçe bir şey değildir. Bu yüzden çağrıyı yapmak, davet etmek, "hodri meydan" demek, karşılaşma için değil, meydan okuma gösterisi için yapılır:

Ey Recep Tayyip Erdoğan, erkeksen, eğer biraz cesaretin varsa, yüreğine güveniyorsan çık karşıma, birlikte televizyona çıkalım. (Cem Uzan)

Bu bir hizmet yarışı, kalite yarışı. Varım diyen her delikanlıya açık. (Erkan Mumcu)

"Er meydanı" çağrısı o kadar yaygındır ki, sadece hitaplara değil ilanlara da konu olur. Gazetelere verilen bir ilanda Baykal'ın yanında bulunan koltuk boş bırakılırken, "Er Meydanı" "Ben buradayım sen nerdesin" sloganı yer alınca Erdoğan buna yanıt vermekte gecikmez:

TV stüdyosu er meydanı olur mu? Er meydanı miting meydanlarıdır. Çıkarsın miting meydanına orada kilonu görürsün.

Son örnekte ilginç bir nokta kilo hesabı yapılmasıdır. Erkeklik ölçülmesi gereken bir şeydir. Bu yüzden sayılarla çok ilgilidir. Erkeklik her alanda sayısal çokluğu hedefler, skora oynar.

Meydan okuma bir tehdittir, cesaret gös-

terisidir. Bu tehdit kimi zaman örtük olarak gerçekleşir. Baykal ve Erdoğan'ın her ikisinin de kullandığı "kimse" kalıbı buna güzel bir örnektir: "Kimsenin yanına kâr kalmasına izin vermeyeceğiz", "Kimsenin kimseye .... hakkı yoktur", "Hiç kimse ama hiç kimse... tartışmaya açamaz.", "Kimse bunu gölgeleme gayreti içine girmesin. Bunu gölgeleme gayreti içine girenler, gölge altında kalırlar, bunu bilsinler." "Türkiye'de hiç kimse, hiçbir grup, ... gerilim üreterek fayda elde etmeye kalkışamaz."...

Cesaret Gösterisi, "Korkaklık" Korkusu

Meydan okumanın temel hedefi cesaret gösterisidir. Erkek "doğası" gereği cesur bir şey olmalıdır. Bunun yollarından biri de karşısındakini, cesaretli olmaya çağırmak ya da korkaklık, ürkeklik, teslimiyetçilik ile suçlamaktır. Özellikle muhalefet ve iktidar liderleri arasındaki atışmalarda sıkça görülür. Baykal; "Cesur ol cesur", "Göze alamıyorlar", "diz çökmüşler", "Ya teslim olursunuz ya da yaparsınız", "Hükümet sıkıştığı noktada susmayı tercih ediyor, ... bizimkilerden ses yok, tıs...", "Hükümet, maalesef, Bu gelişmeler karşısında sessiz, aciz ve sütre gerisine çekilmiş, mevize yatmış bir konumda gözüküyor" "Sesi soluğu çıkmayan süklüm püklüm" gibi sözlerinde iktidar liderlerinin "cesaret" yetkinliğini sorgular ve kendi korkusuzluğunu ilan eder.

Siyasetçi kimseden korkmamalıdır. Onun en önemli korkusu "cesaretsiz" gibi algılanmak, "korktu" diye algılanmak olabilir. Baykal bir konuşmasında, Erdoğan'a "korktu" demeyeceği konusunda teminat verir:

> *Sayın Başbakan bu konuda cesur davranmalıdır, cesur. (...) Aday olmaktan vazgeçerse korktu derler, suçlarlar korkusunu kendi içinden atmalıdır. Böyle bir korkuya gerek yoktur, hiç korkmasın. Eğer, o konuda öyle bir korkusu varsa, o korkusunu izale etmek için ben kendisine yardımcı olacağım.*

Sadece siyasetçiler değil, partiler de erkek olmalı, yani ürkek olmamalıdır. 1999 seçimlerinde MHP'nin Fazilet'e karşı dillendirdiği bir slogan aynen böyledir: *"Ürkek değil erkek parti!"* Daha sonra Ağar, 2007 seçimleri öncesinde MHP lideri Bahçeli'yi *"erkek geçinip ürkek olmak"*la suçlayarak, ürkeklik ve erkeklik arasındaki ters ilişkiyi hatırlacaktır.

Erkeklik Sorgulaması

Cesur olma hali, başkasını da küçümseme ile sonuçlanır. Karşısındakinin söylevi, küçümsenerek değersizleştirilir. Karşıdakini küçümsemenin bir biçimi de karşısındakilerin yapıp ettiklerinin yanlışlığına, yetersizliğine, tutarsızlığına yapılan vurgudur. Küçümsemenin son mertebesi erkekliğinin sorgulanmasıdır. Genellikle bir iddianın gerçekleştirilmesi, iddia üzerine bir beyan ya da yüzleşme talebi esnasında gündeme gelir ve erkekliğe çağrı yapar. Erkeklik çağrısı tehdit ve meydan okumanın bir yoludur. En yaygın biçim "erkeksen", "erkekçe" gibi ifadelerle yapılan çağrılardır. Bu çağrı, maçlardaki "ayağa kalkmayan ... olsun" tezahüratlarına benzer. Bu tezahüratta amigolar pasif konumdaki seyircileri aktif hale getirmek için onların düşmek istemeyecekleri ya da öyle olduklarının düşünülmesini tercih etmeyecekleri bir sıfat ile tehdit eder. Benzer şekilde tehdidin, gözdağının şiddetini göstermek ya da kendi konumunun imajını güçlendirmek için erkek'lik sorgusuna başvurulur:

> *Varsa erkek ortaya çıksın.* (Necmettin Erbakan)

> *Erkek adam açıklar. Ne şekilde görüştüler, kimler aracılık etti, nasıl davet edildi? Susmayacaktır açıklayacaktır.* (Cem Uzan)

> *Erkeksen Hakkari'ye gel.* (Erdoğan, Ağar'a)

Erkeksen Kandil'e gel. (Ağar, Erdoğan'a)

Dedin mi demedin mi; kayıtlar orada; yalama; erkeksen yalama! (Bayram Ali Meral)

Anayasayı değiştirmeyecekseniz, erkekçe çıkın "değiştirmeyeceğiz" deyin. (Baykal)

Sürekli erkekçe ortaya çıkma çağrısı yap(ıl)an siyasetçi, kimi zaman da bu çağrıyı kendi kendine yapar:

Ben, boğazımdan geçmeyen her şeyin hesabını veririm; erkekçe söylüyorum, her şeyin hesabını veririm ve boğazımdan da geçen hiçbir şey yoktur. (Mehmet Ağar)

Biz önergeyi de, erkek gibi gelir, veririz, erkek gibi takip ederiz ve dürüst bir şekilde görüşürüz. (Abdüllatif Şener)

Çağrı, itham ve tehditler kimi zaman da erkekçe ya da erkek gibi olmak gibi erkekliğin direkt adlandırmalarıyla değil de, başat sıfatları aracılığıyla yapılır. "...mayan namerttir", "...mazsan mert değilsin", "yiğit ol yiğit", "kimmiş o babayiğit görelim", "... diyecek bir babayiğit var mıdır", "delikanlı ol", "dik dur" gibi seslenişlerde tezahür eden bu tabirler, erkekliğin en önemli yakıtlarıdır.

Erkeklik Hatırlatmaları

Erkeklik sadece meydan okumalarda, tehditlerde tezahür etmez. Her zaman hazır ve nazırdır ve bunu hatırlatmak ister. Erkeklik bu hatırlatmayı çoğu zaman "er", "erkek", "adam", gibi doğrudan erkekliği ifade eden seslenişlerle ya da küçümsemek amaçlı "karı", "dönek" gibi pejoratif çağırmalarla yapar.

Erkeklik için herhangi bir "adam olma" koşulu yetmez, "adam gibi adam" olma şartı aranır:

Bu millete adam gibi adam lazım. Söylediğinin arkasında duracak adam lazım. (Erdoğan)

Erdoğan burada yalnızca başkalarındaki eksikliğe işaret etmez, aynı zamanda kendi özelliğinin altını çizer. Parti kongrelerinde 'Adam gibi adam' şeklinde kürsüden takdim edilmesi ya da bir kongre salonuna asılan "Delikanlı Başbakanım seni çok seviyoruz" pankartı gibi hamleler bu imajın güçlendirilmesi içindir.

Buna lüzum yok, adam ol adam. Senden istenen bu. (Erbakan)

Madem adam gibi adamsın çıkıp özür dilemen gerekir. (Ağar'a Erkan Mumcu)

Bu örneklerin işaret ettiği bir başka nokta, erkekliğin çeşitli kriterlerinin bir defa sağlanmasının yeterli olmayacağı, "sürdürülebilir" kılınmasının da gerekliliğidir. Erkeklik göstergelerinin tek atımlık sağlanması yeterli değildir. Erkekseniz, erkekliğiniz kanıtlanmışsa da bunu tekrarlamanız, sürdürmeniz, yeniden üretmeniz de gerekir; zira zor dolan erkeklik kredisi çabuk boşalır, uzun erimli değildir. Bu yüzden dolum bakım işleri, mekânların, yapılan işlerin, pozisyonların, grupların eril sıfatlarla yinelenerek çağırılmalarını gerektirir:

Yüce Meclis, bir er meydanıdır. (Necmettin Erbakan)

Şimdi, bugün Karadeniz'deyiz. Burası siyasetin her zaman er meydanı oldu. Babayiğit meydanı oldu. (Mehmet Ağar)

Erkeklik testi kimi zaman da doğrudan sen "ersin, erkeksin", "erkek değilsin", "karısın" şeklinde, kimi zaman da övgü ya da yergi içeren çeşitli sıfatlarla ya da erkek olmama halini anlatan "kıvırtmak" gibi eylemlere göndermelerle yapılır.

Öyle kıvırtmayın. (...) Çıkartın, her şey meydanda olsun. Tayyip Erdoğan'ın ki de meydanda olsun. Erkan Mumcu'nun ki kimin nesi varsa meydanda olsun. (Erkan Mumcu)

Sıkıyorsa, getir milletvekilini çıkar kanunu! (İbrahim Halil Çelik)

Yıllarca memleketin has evlatlarına "Anadolu tosunu" diyerek, kurbanlık koç muamelesi yapıp, kurbanlık gibi meydanlara sürenler şimdi dönüp başkalarının kucağında tosun tosun oturuyorlar. (...) Baronların kucağında bir şey olacağınızı zannediyorsanız yolunuz açık olsun. (Erkan Mumcu)

Herkes Erkektir

Siyasetçiler, kamuya hitaplarında aslında erkek olana hitap ederler. Özel durumlarda, örneğin annelere seslenirken, çocuklarla ilgili konularda, kadınlar da akıllarına gelir. Hatta bazen hitap ederken "er" "adam", "baba", "karılarınız" gibi ifadelerle erkeğe sesleniş doğrudan yüzeye de çıkar. İlk örnekler "baba"lar üzerine:

...diyorum ki bunlar sizin değil babanızın parası mı bir kere onu bilelim yoksa milletin hazinesinin parası mı? (Mehmet Ağar)

Cumhurbaşkanlığı kimsenin babasının malı değil. Cumhurbaşkanlığı 70 milyonun hak sahibi olduğu bir makam. (Baykal)

Adama sorarlar, eğer bu kadar imkânın varsa önce gel şu babanın borcunu bir öde bakalım. (Erdoğan)

Hitap edilenin erkekler olduğu doğallaşmıştır. Bu yüzden örneklerde hitap edilenler arasında kadınlar "karılar" olarak yerlerini alır:

Birileri fındık için 8 YTL diyor. Bekara karı boşamak kolay. Ama ben bekar değilim, evliyim. Ve ben şu anda 70 milyonun vatan evladının sorumluluğunu üzerimde taşıyorum. (Erdoğan)

Gitsinler karılarının gözlerine bakarak, çocuklarının gözlerine bakarak desinler ki yalan. (Erkan Mumcu)

Akşam eve huzursuz gelen adam, işini kaybetme korkusuyla gelen adam, bütçesini yetiştiremeyen, yarın kahveye gitse kahvede bir bardak çay içecek parası olmayan adamın huzursuzluğu karısına şiddet olarak patlıyor. Yani bu ülkede kadınların gözü morarıyorsa eğer aile içi şiddetten, bunun arkasında politika var. O izi politika bırakıyor. Politika hayatımızda kötü izler bırakıyor. Niye? Çünkü o adama iş veremiyoruz, o adama güven veremiyoruz, o adama huzur veremiyoruz. Sabah çocuğunu evden uğurlayan anne, gerçekten kaygıyla bakıyor, endişeyle bakıyor; akşama sağ salim dönecek mi dönmeyecek mi diye. Bu ülke bu hale geldi. (Erkan Mumcu)

Mumcu son örnekte sadece muhatabının erkek'ler olduğunu teslim etmekle kalmıyor, aynı zamanda kadına yönelik şiddetin erkekliğin çaresizliğinin "doğal" sonucu olduğu savıyla şiddetin meşrulaşmasına katkıda bulunuyor.

Erkeğe seslenişin en yaygın örnekleri ise herkesin "adam" ya da "er" olduğu algısıdır:

İstediğim adamı cumhurbaşkanı yapamazdım. Ben onu yapmak için çaba harcadım. Yaptın mı istediğin adamı? (Baykal)

Burası keyfinize göre yönetebileceğiniz bir emirlik değil beyefendiler. Siz de padişah değilsiniz. (Erkan Mumcu)

Kimse musalla taşına yatırılırken yani cumhurbaşkanı niyetine, başbakan niyetine yatırılmıyor. Er kişi niyetine yatırılıyor. (Erdoğan)

ERKEKLİK YOKLAMASINDA SINIFTA KALANLAR

Erkekliğin kurumsal sürdürülebilirliği, yoklamalar ile sağlanır. Erkeklik yoklaması gündelik yaşamının her alanında çeşitli biçimlerde cereyan eder. Siyasetçiler de bu yoklamalara tâbidirler. Eril bir dil kullanmak siyaset oyunun kuralıdır. Bu kuralı tanımamak, oyunun dışında kalmaktır.

Oyunun dışında kalarak var olmaya çalışmak ise her "babayiğidin" harcı değildir. Oyunun içinde kalmak, başarı için en geleneksel ve pragmatik olan tercihtir. Bu yol, belden aşağı bir espriyi serinkanlılıkla karşılayıp, ona yanıt verebilmeyi, utanmamayı, sürekli ispatlama halinde olmayı, meydan okumayı, tehdit etmeyi, ofansif olmayı, garantili, keskin, iddialı ve abartılı olmayı, tereddüt, belirsizlik, kararsızlık gibi hallerden uzak durmayı, sayısal olarak çoklarla kendini ifade etmeyi, cesaret sergilemeyi, cesaretinin altını çizmeyi, korkaklıklarla, ürkekliklerle dalga geçmeyi, dik durmayı, rakibini küçümsemeyi ve seviyesini aşağılamayı, erkekliğini sorgulamayı, erkekliğin başat sıfatlarının altını çizmeyi ve karşısındakilerin "eksikliklerini" bu sıfatlara çağırarak hatırlatmayı, genel hitaplarda erkeği muhatap almayı, mekânların, yapılan işlerin, pozisyonların, grupların "erkek" bir karakter taşıdığını ifade etmeyi, tüm bu davranışları sürdürülebilir kılmayı ve dolayısıyla bunun için kesintisiz bir yeniden üretimi gerektirir. Bunları yapmayanlar takdir görmeyerek dışlanır. Bu hegemonyayı kırmak ise takdir görülen bu kuralların itibarını kamuoyunda sarsacak, bu oyunda hor görülen ama erilliği sarsıcı olabilecek olan tarzları da takdir edecek araçlar geliştirmekle mümkün olabilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu sözler, söylendiği sırada Dışişleri Bakanı olan, Abdullah Gül'e ait. Yumuşaklığı ve nezaketiyle ayrıksı duran Abdullah Bey, seçim ve miting havasıyla "maksadını" aşan bu sözlere gelen tepkiler karşısında özür dilemeyi de ihmal etmiyor ve şöyle diyordu:

"O gün Elazığ'ın havasına girdik, o sözleri söyledik, biraz o havadan kaynaklandı. Kadınlardan özür diliyorum. Onları üzmüşsem, alınmışlarsa gerçekten özür dilerim. Aslında benim üslubum değildir, bilirsiniz. Yoksa biliyorum: Kadınlar yiğittir. Hatta daha yiğittir."

2 Bu taşıyıcıların genellikle "erkek" olmalarına karşın bunun bir zorunluluk olmadığını, örneğin toplumumuzda yaşlı kadınların da çoğu zaman bu sorumluluğu üzerilerinde taşıdıklarını iddia edebiliriz.

3 Erkekliğin erkekler üzerinde oluşturduğu baskının altını çizmenin, kadınların erkeklikten çektiklerini değersizleştiren bir vurgu olmadığını belirtelim. Aksine altı çizilen kadınların özgürleşme projelerinin hedefi gereği erkekliği zayıflatmak için erkekler üzerindeki erkeklik hegemonyasını analiz etmek ve bunu zayıflatacak yollar bulmak, düşünmek ve uygulamak gerekliliğidir. Bu meseleyi Yaşama Dair Vakıf'taki çalışmalarda vardığımız mağdur-zalim ikilemi üzerine yargılarla ele alabiliriz. Toplumumuzda dezavantajlı gruplara yönelik çalışmalar, genellikle mağdur olan kategoriyi hedef grup olarak ele alırlar. Onların güçlenmesini, çeşitli donanımlarla donatılmalarını, uğradıkları mağduriyeti tazmin etmeyi hedeflerler. Bu kuşkusuz tüm diğer hayırsever eksenli sivil faaliyetler gibi önemli ve gereklidir, ancak meseleyi çözme yönelimli değildir. Meselenin çözümü için zalim-mağdur grupları eksenli değil, zalimlik/mağdurluk eksenli bir eylem planı içinde olmak ve eşitsizliğin kendisini zayıflatan bir strateji uygulamak gerekmektedir. Bu yüzden mağduriyetin azaltılması için, mağdurun güçlendirilmesi kadar, zalimin zayıflatılması da hedeflenmelidir.

4 Ege Üniversitesi Sosyoloji Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Ercan Tatlıdil danışmanlığında Araştırma Görevlisi Atakan Hatipoğlu'nun araştırması, kaynak: www.sandik.org, erişim: 03.07.2007.

Siyasî Fikir Dergileri

M. ALİ TUNALI

"Bizde hazin bir kaderi var dergilerin, çoğu bir mevsim yaşar, çiçekler gibi".

Cemil Meriç

Fikir dergileri, bir sorunu ya da tavrı mesele ederek çıkarlar. Yaşanan zamandan hoşnut değillerdir, duydukları "acı" ve rahatsızlık, dergileri vareden heyecana yol açar. Sadece eleştirmez, ayrıca geleceğe dair öngörülerde bulunur, kaotik buldukları koşulları somutlaştırarak anlaşılır kılmaya çalışırlar. Bu nedenle entelektüel bir uğraştır yaptıkları ve kaçınılmaz olarak bir toplumu anlamak adına öncelikle bakılması gereken mecralardan biridirler. Heyecanlı olmaları, çok zaman toptancı değerlendirmeler yapmalarına, aşırı idealist ve slogancı olmalarına yol açabilir. Kamusal bir meseleyi kişiselleştirdikleri, aralıklarla aktüele teslim oldukları görülebilir. Düşünce, dergilerde polemiklerle ilerler. Zaman zaman polemik becerilerinden alınan haz, düşünsel içeriği ikinci planda bırakır – ancak buradan üreyen enerji her zaman önemlidir!

Aslına bakılırsa bu tespitler, bugünden bakan bir araştırmacı için önemlidir. O günün okurları ve yazarları, bu mesafe ile ilgilenmemiş, güne ve hayata yakın olduğu için o dergide "buluşmuşlardır"; bir başka deyişle siyasal hayatı ve düşünceyi etkilesin diye yazmışlar, etkilediğini düşündükleri için o dergiyi okumuşlardır. Dergi okumak, gazeteden daha "ağır", kitaptan ise daha "cevval" bir düşünsel ilgiyi ifade etmiş, aynı zamanda okuyana, izleyene, "bulundurana" kimlik vermiştir. Fikir dergileri etki yaratırlarsa yaşayabilirler, onları farklı kılan, başlangıçtaki enerjilerinin membaı da budur. "Kendine özgü" yönlendirici bir tınıya sahip olmaları, ne söylediklerinin merak edilmesi, beklenmedik tepkiler vermeleri şaşırtıcı değildir, kimi zaman fikren değil vicdanen ayrıksı dururlar. Çok zaman bir fikir dergisi, bir yeni siyasal çıkışın, bir yeni başlangıç iddiasının ifadesi olmuştur. Benzer biçimde, bir siyasal ana-akımdan kopanlar, kopuşlarını ve ayrımlarını –belki üç beş sayı sürecek– bir dergi çıkartarak belli etmişlerdir Özellikle 1970'lerde bu belirgindir. Hem sosyalist solda hem de İslâmcı ve milliyetçi cenahta.

Türkiye'de fikir dergiciliği çoğunlukla başyazarı olan yayıncılarıyla, tek bir isimle özdeşleşerek yaygınlık kazanmıştır. Meselesi olan ve bir tavır gösteren pek çok dergi, muhalefet kadar siyasal iktidarın ilgisine mazhar olmuştur. Cumhuriyet'in başlangıcında olmasa da sonraki dönemlerde ne yazacağı/nasıl bir tavır göstereceği merak edilen dergiler olmuştur. İttihat ve Terakki'nin dergileri ve ya-

zarları, Cumhuriyet'in gazeteleri ve yazarları olduğu bir farklılık olarak belirtilir. Gazetenin günlük olması, rejimin sağlamlaşması (oturması) adına gösterilen ideolojik hassasiyetlere muhtemelen daha uygun olması, bu sonucu kolaylaştırmış olmalıdır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında tavrı ve içeriğiyle rejimle özdeşleşen herhangi bir dergi yoktur. Asıl önemsenen gün be gün çıkan, daha çok insana ulaşan gazetelerdir. Gazetecilerin çeşitli toplantılarla bir araya getirilmesi, emir ve telkinlerle yönlendirilmesi yeni rejim için mutlak şart olarak kullanılmaktadır. Gazetecilerin milletvekili ve memur olarak atanmaları, düşük satışlı yayınları nedeniyle devletin maddi desteğine ihtiyaç duymaları yayınların genel niteliklerini belirlemektedir. 1928 yılındaki dil değişimi, satışları daha da aşağılara çektiği için devlete olan bağımlılık bir kat daha artmıştır. Yaklaşık üç yıl dergi ve gazetelere sübvanse edici meblağlar ödenmiştir.

Önemli fikir dergilerinin Cumhuriyet'in onuncu yılından sonra çıkması yine devletin yönlendirmesini işaret etmektedir. 1933 ve civarında dergi sayısındaki artışa ve ortak karakteristiğe bakılırsa, Cumhuriyet ilkelerini savunmak, gelecek kuşaklara kılavuzluk etmek adına fikir ve sanat dergileri çıkarılmıştır. *Kadro*, *Varlık*, *Ülkü*, *Fikir Hareketleri*, *Yeni Adam* ve *Yücel* bu dönemin akla gelen, göreceli olarak bugün de unutulmamış dergileridir. Gazeteler kitle basınının parçası sayılmış, dergiler iddia ve meselesi olan içerikleriyle özellikle –ve ancak– bu dönem önemsenmişlerdir. Örneğin yeni rejimin siyasî ve ekonomik yapısı *Kadro*'da, kültürel ve sosyal yönü de *Ülkü*'de belirginleştirilmeye çalışılmış gibidir. *Kadro*'daki pek çok yazı veya Recep Peker'in imzasıyla *Ülkü* dergisinde yayımlanan "İnkılâp Tarihi Dersleri" dizisi, bugün Kemalizmi anlamak adına başvurulan ana metinler olarak hatırlanmaktadır. Diğer yandan *Yeni Adam*'daki ananecilik, *Fikir Hareketleri*'ndeki Cumhuriyet savunusu, *Varlık*'taki Batıcılık, rejimi bütünleyici bir karakter taşımaktadır.

Fikir dergileri satış olarak yüksek rakamlara ulaşamamışlarsa da otuzlu yıllarda çoksatar bir gazetenin 15 bin civarında sattığı düşünülürse, gazete-dergi kıyaslamasında bire on gibi bir orana sahiptirler. Nicel olarak varlıkları basının genel satış toplamı içinde pek de azımsanacak gibi değildir. Matbaa tekniklerinin gelişimi ve kitle gazeteciliğinin büyümesiyle birlikte ellili yılların sonundan itibaren çoksatar gazetelerin her biri yüz bin satışı geçerken fikir dergileri aynı oranda bir artış sağlayamamışlardır. Bu çerçeveden bakıldığında Cumhuriyet'in ilk yirmi beş yılında fikir dergileri gazetelerle boy ölçüşebilecek bir tanınmışlığa sahiptir. Üstelik hemen her entelektüel kendi fikir dergisini çıkarmak gibi bir arzu göstermiştir. *Yeni Adam* ile Baltacıoğlu'nu, *Büyük Doğu* ile Necip Fazıl'ı –örnekler çoğaltılabilir– hatırlamamak, dergilerle yayıncılarını (dolayısıyla başyazarlarını) bir arada düşünememek oldukça güçtür. Basın büyüdükçe bu gelenek kaybolmuştur.

Kimi fikir dergilerinin hatırlanmasında o gün değil, sonradan yapılan yorum ve adlandırmaların büyük katkısı vardır. Altmışlı yılların siyasî ikliminde işlevsellik kazanan sol Kemalist eğilimler geçmişe dönük olarak olumlu ve olumsuz anlamda referans ve ayrışma noktaları çıkartmışlardır. Doğan Avcıoğlu'nun etkisiyle *Kadro* hatırlanmış, sosyal bilimler alanında hakkında en çok yazı yazılmış ve yorum yapılmış dergi olmuştur. Aynı etkilenme bağlamında *Yön* de konuşulan ve bilinen bir başka dergidir. Yayın tarihleri arasındaki otuz yıllık fark çok önemli sayılmamıştır. Her iki derginin yayımlandıkları sürede okur ilgisiyle karşılaştıklarını söylemek mümkün değildir. Sonraki yıllarda gelişen siyasî iklim ve eğilimler dergileri belirginleştirmiştir. Avcıoğlu'nun çıkardığı bir başka yayın olan ve yayımlandıkları dönem-

ler kıyaslanırsa *Yön*'den çok daha fazla etkili olmuş bir başka yayın olan *Devrim* ise neredeyse hiç hatırlanmamaktadır. *Devrim*'in darbeci tutumu ve radikal niteliği, *Yön* ve *Kadro* kadar *ana akım* olmasına muhtemelen engel olmuştur. Altmışlı yılların sonundan seksenli yılların başına kadar çıkan fikir dergilerinin bir ya da iki istisna dışında toplumsal hafızada yer etmemesi de bununla ilgilidir.

Cumhuriyet'in ilk önemli fikir dergilerinin genel eğilimi muhafazakârlıkla özetlenebilir. Kültürel anlamda kapitalizm karşıtlığı, modernizme yönelik kuşkuculuk, yaşanan zamandan duyulan hoşnutsuzluk ve yakınma belirgin motifler olarak gösterilebilir. Yarattıkları *auranın* çok satışlı popüler dergileri etkilediği, bu tür yayınların kendilerini tanımlamak durumunda kaldıklarında ya da önemli sosyo-politik gelişmeler karşısında yaptıkları açıklamalarda benzer bir çizgiyi dillendirdikleri söylenebilir. Rejimin iki büyük düşmanı olarak nimlenen irtica karşıtlığı ve Soğuk Savaş'ın antikomünizm histerisi çoksatar yayınlar kadar fikir dergilerini de dönüştürmüştür. Özellikle antikomünizmin, ilk yirmi beş yılın sağ-sol muğlaklığını ortadan kaldıran, giderek kamplaşma yaratan belirleyici bir etkisi olmuştur. 1945 yılında dönemin iktidarı CHP'ye karşı olan kesimleri bir araya getiren *Görüşler* dergisine yönelik antikomünist kampanya, ilk önemli örnek olması bakımından tipiktir. *Görüşler*'deki sol yazarlar ve sol-liberal nitelik, rejim tarafından özellikle abartılmış, meşhur *Tan* baskınıyla dergi kapanmak zorunda kalmıştır. Böylelikle DP sol muhalefetten uzaklaşmış, daha doğru bir ifadeyle rejim kendini her türlü sol açılıma kapatmıştır. *Görüşler* gibi sol ve sağ kesimden farklı eğilimleri bir araya getirmeye çalışan, bu niteliğiyle öncü sayılabilecek bir derginin yayımına getirilen yasaklama, esas itibariyle siyasî fikir dergilerinin içeriklerini belirleyen resmi bir uyarı olarak okunmuştur. Elbette bu uyarının haşinliği gün geçtikçe azalmış ve sol-sağ hattını yatay kesen yeni dergi girişimleri olmuştur. Çoğunlukla "demokrasi", demokratik teamülleri veya bir asgari demokratik siyaset ortamını tesis etme amacına yönelik bu gibi platform dergisi girişimlerinin pek başarılı olduğu söylenemez. Soğuk Savaş'ın iç siyaseti dönüştüren etkilerinin sonucu olarak gösterilebilir bu başarısızlıklar.

TKP, teşkilatını sönümlendiren 1951 Tutuklamalarına kadar fikir ve siyasî nitelikli popüler dergileri kendini açığa çıkarmadan desteklemiş, dönemi için çarpıcı nitelikli kritik ve çevirilerin yayımlanmasına önayak olmuştur. Antikomünizm ile şiddetlenen resmi politikalara ve milliyetçi saldırganlığa yönelik polemiklere girilmiş, fikir dergiciliğinin muhafazakâr hâ-

KADRO

AYLIK FİKİR MECMUASI

II

İKİNCİ TEŞRİN

1932

Kimi fikir dergilerinin hatırlanmasında o gün değil, sonradan yapılan yorumların büyük katkısı vardır. Altmışlı yıllardaki sol Kemalist eğilimlerin etkisiyle* Kadro *çeyrek asır sonra hatırlanmış, hakkında en çok yazı yazılmış dergilerden biri olmuştur.

kimiyetini ters yüz edici yorumlar yapılmıştır. Kuşak çatışması, ifşa etme, putları yıkma biçimde tezahür eden radikal çıkışlar, ellili yıllarda handiyse unutulmuş, ancak 1960 sonrasında yeniden tekrarlanabilmiştir. DP döneminde çıkmış, bugün hatırlanan veya Cumhuriyet'in hafızasında yer etmiş bir fikir dergisi olmaması da ilginçtir. Ellili yılların ilk yarısında toplumun bu tür dergilerden uzaklaştığı, sonrasında CHP-DP gerilimiyle politize olduğu iddia edilebilir. Ancak bu gerilim ve politize olmayı *Akis* ve *Kim* gibi popüler siyasî magazin dergileri taşımış, fikir dergileri ise 1938 sonrasından beri sürdürdükleri gelenekçi, siyasal anlamda romantik ve modernizm karşıtı tutuma dayalı içeriklerini yinelemişlerdir. Zamanı ve toplumu yakalama hususunda bir önceki ve bir sonraki dönemin dergileri kadar başarılı olabilmiş değillerdir.

1960 sonrasındaki fikir dergilerinin sol ile ilişkisi önceki kırk yılın acı tecrübelerinin ve mağlubiyetlerin farkındalığıyla gelişmiştir. Ve elbette, daima ve mutlaka, mevcut siyasî rejimin payandası sayılan Kemalizme başvurmadan ya da onu dahil etmeden bu ilişki varedilememiştir. Sosyalizmin Türkiye'de varolma siyaseti ister istemez Kemalizm ile yakınlık kurarak gerçekleşebilmiş ve ancak bu yolla yaygınlaşabilmiştir. *Yön* dergisinin başarısı, bu yönüyle, kendisinden çok düşüncesinin yaygınlaşmasıyla ilgilidir. Sosyalizm, Kemalizm ile "ev"lenerek Türkiye'ye girebildiği için *Yön* (ve daha sonra hatırlanan *Kadro*) bir milat olarak önemsenmiştir. TİP'in kuruluşuyla birlikte sol-Kemalizmin sosyalizmle eşleştirilmesi, çoğu zaman antikomünizme ikame edilen antisovyetik tepkiselliğin rejimle uzlaşma adına kullanılması ve yerliciliğin garantisi sayılması fikir dergileri kadar toplumda da karşılık bulmuştur.

Yön'den sonra çıkan, hatta geniş okur ilgisiyle karşılaştığı için daha önemli olan dergi *Ant*'tır. Doğan Özgüden, Fethi Naci ve Yaşar Kemal'in birlikte kurdukları *Ant*, TİP çizgisinde bir dergi olmakla birlikte gelişen gençlik hareketine kayıtsız kalamamış, daha radikal bir yayına dönüşmüştür. Karşı cenahta Peyami Safa'nın çıkardığı *Türk Düşüncesi*, Nurettin Topçu'nun *Hareket* ve İlhan Darendelioğlu'nun *Toprak* dergileri de sadece antikomünist değillerdir, bütünüyle sol karşıtı bir yayın çizgisine sahip olmuşlardır. Hiç kuşkusuz dönem itibariyle bu da olağandır.

Altmışlı yılların başında çıkan *Yön*, CHP'li ve TİP'li bir okuru hedeflerken; aynı onyılın sonunda *Devrim*, TİP'li ve Dev-Genç'li olmayan bir okura yönelmiştir. Bir başka deyişle TİP'in öncesi ve sonrası; 1968'in öncesi ve sonrası toplumsal hayat kadar fikir dergilerinin içeriklerini derinden etkilemiştir. Dergiler sol fraksiyonların yayını oldukları için birbirleriyle sürekli polemik halindedirler. Hemen her fraksiyon biri teorik diğeri daha popüler nitelikli olmak üzere en az iki dergi için çalışmakta, günlük gazete çıkarmak için ayrıca yoğun uğraş vermektedir. Gazetelerin Türkiye çapında dağıtım yapıldığı, maliyetlerin yükseldiği bir dönem yaşandığı için sol gazeteler dergilere kıyasla çok azdır, daha önemlisi mevcutlar-denemeler de mutlaka kısa ömürlüdür. 1971 öncesinde MDD'cilerin *İşçi-Köylü* adlı kitle gazetesi; 1971 sonrasında TKP ve DİSK'in yayını olan *Politika* gazetesi hemen akla gelen örnekler. Pek çok gazete girişimi başarısızlık karşısında haftalık dergilere, başarısız olan haftalık dergiler de on beş günlük ya da aylık yayınlara dönüşmüştür. Bu dönüşüm sık tekrar ettiği için "kaçınılmaz bir rota" olarak tanımlanabilir. Öyle ki CHP'nin gazetesi olan *Ulus* bile zarar ettiği için satılmak zorunda kalmış, parti *Özgür İnsan* adlı aylık bir dergiye ağırlık vermiştir.

1971 öncesinden Dev-Genç'in yayını *İleri*, MDD'cilerin *Türk Solu*, Sosyalist Emekçilerin *Emek* hatırlanabilecek fraksiyon dergileridir. *Aydınlık*'ı (Aydınlık Sos-

yalist Dergi, ASD) çıkaranlar anlaşmazlığa düşerek ayrılınca dergi aynı isimle iki ayrı biçim ve içerikte çıkmaya başlamıştır. Ayrılanların çıkardığı, sosyalist kesimde *Beyaz Aydınlık* olarak adlandırılan *Proleter Devrimci Aydınlık* (PDA) dergisi, daha sonra çıkacak olan *Halkın Sesi* ve günlük *Aydınlık* gazetesinin başlangıcı olarak Perinçek çevresinin yayınıdır. Bu ayrılıktan sonra kalanların çıkardığı dergi ise *Kırmızı Aydınlık* olarak adlandırılmış, Mahir Çayan çevresi ve Mihri Belli tarafından hazırlanmış, daha kısa ömürlü olmuştur. 12 Mart sonrasında TSİP'in *Kitle* (1974), *İlke* (1974), İkinci TİP'in *Yürüyüş* (1975), THKP'nin devamı olan grupların çıkardığı *Kurtuluş Sosyalist Dergi* ile DY'cilerin *Devrimci Yol*'u akılda kalan yayınlar olmuştur. 1975 yılında yayımlanmaya başlayan *Birikim*, Çin ve Sovyet tercihi dışında kalan sosyalist kesimde etkili olmuştur. İsmen değindiğimiz bu "fraksiyon dergilerine" dönemin sosyalist akımının, teoriyi bir eylem kılavuzuna indirgeyen anlayışına bağlı olarak fikir dergisi niteliği atfetmek biraz zordur. Burada çoğunlukla benimsenen sosyalizm stratejisini ve günlük politika tercihlerini temellendiren hamasi-ajitatif (aynı zamanda demagojik!) yükü baskın yazılar yer almıştır. Kimi zaman yer verilen çeviriler de yandaş olunan hatta çoklukla merkez alınan sosyalist ülkenin ve onun iktidardaki KP'sinin resmî bültenlerinin aktarımı niteliğinde olmuştur. Elbette, Devrimci Yol'un gecekondu ve Fatsa Bağımsız Belediyesi deneyiminden bir sosyalist örgütlenme modeli çıkartmaya yönelik teorileştirme nüveleri veya *Kurtuluş*'un Türkiye'de faşizmi tartışan yazı dizisi gibi istisnaları yok saymamak gerekir.

12 Eylül hemen tüm sol dergileri kapatarak, yasaklamıştır. Sıkıyönetim koşulları ve yeni anayasa, yayıncılığa geniş kısıtlamalar getirmiş, '61 Anayasası'nın basına özgürlük tanıyan koşullarını ortadan kaldırmıştır. Bu koşullar altında muhalif dergilerin yeniden yayımlanabilmesi yıllar almıştır. Bu dönemde haftalık siyasî magazin dergilerinin popülerlik kazanması ilgi çekici bir farklılıktır. *Akis*, *Kim* veya *Yankı* gibi geçmişte ilgi görmüş benzer nitelikteki dergilerle karşılaştırıldıklarında *Yeni Gündem*, *2000'e Doğru* ve *Nokta* rejimi kimi zaman radikal ölçülerde eleştiren ve ifşa eden daha cesur dergiler olmuşlardır. Yetmişli yılların polemikçi ve provokatif dilini kullanmalarına ve farklı endişelerle yola çıkmalarına rağmen alaycı ya da kinik bir tutumu da yaygınlaştırmışlardır. Oluşturdukları ya da oluşumuna katkıda bulundukları (sol) liberal paradigma, sonraları çıkan *Aktüel* ve *Tempo* gibi dergilerle irtifa kaybetmiş, haftalık siyasî magazin dergilerinin yönünü belirlemiştir.

12 Eylül askerî rejimi döneminde, '80'lerin ikinci yarısına dek uzanarak, *Bi-*

HAREKET

Fikir-Sanat

HAZİRAN 1939 5

Cumhuriyet'in ilk önemli fikir dergilerinde kültürel anlamda kapitalizm karşıtlığı, modernizme yönelik kuşkuculuk, yaşanan zamandan duyulan hoşnutsuzluk belirgin olarak öne çıkan motifler olarak gösterilebilir. Nurettin Topçu'nun uzun yıllar yayımladığı Hareket *dergisi bunun örneklerinden biridir.*

lim ve Sanat dergisi, sosyalist düşünce adına "bayrak gösterme" işlevini yerine getirmeye çalışmıştır. TİP/TKP ekseninde bir geleneğe dayanan dergi, bu dönem Dev-Genç ve hareket geleneğinden unsurları da şemsiyesi altında toplamıştır. Dönemin koşulları gereği, sol-sosyalist dünya görüşünün kültür-sanat-edebiyat bağlamında yeniden üretimine odaklanan dergi, üniversiteli gençlik nezdinde belirli bir ilgi görmüştür. Keza *Somut* bu dönemde sol/sosyalist akımın ağırlıkla kültür-sanat bağlamında hem devamını hem yenilenmesine yönelik bir mecra olarak işlev görmüştür. *Edebiyat Dostları* dergisi sanat-kültür alanını dışsal bir siyasal belirlenimle değil kendi içinden "devrimcileştirmeye" dönük provokatif diliyle, yine kısa ömürlü ama ilginç bir girişim olarak anılmaya değer. Haftalık haber dergisi *Yeni Gündem* (özellikle on beş günde bir yayımlandığı ilk döneminde) kurucusu Murat Belge'nin ifadesiyle bir "kanaat dergisi" hüviyeti de taşıması itibariyle, '80 sonrası sola özeleştiriyi bile barındıran bir yeniden başlangıç enerjisi sağlamıştır. *Yeni Gündem* solun yerleşik yapıları ve geleneklerince "solu liberalleştirmekle" eleştirilecektir. Askerî rejimin yerini alan ANAP iktidarında, 1983 sonrasında, 1970'lerin sol örgütleri gerek tabanlarını tutma ve motive etme, gerekse teorik-politik devamlılıklarını sağlama kaygısıyla aylık dergiler çıkartmışlardır. Birçok örnekte bu örgütler veya yapılar içindeki tartışma ve ayrışmaların da yansıtıldığı bu yayınlar, 1980 sonrasındaki platform dergisi girişimlerini doğal olarak zayıflatmıştır. Ancak sosyalist solun yenilenmesine rağmen güçlü ve kitlesel kabul gören bir çıkış gerçekleştirememesine de bağlı olarak ortaya çıkan arayışlar, 1990'ların sonunda yine mevcut yapıların gerisinde yeni sol platform dergilerini doğurmuştur.

Doksanlı yıllara girerken fikir dergiciliğinde asal ekseni liberal eğilimler yönlendirmiştir. Milliyetçi muhafazakâr geçmişli yazar ve akademisyenler, Berlin Duvarının yıkılmasını payanda alan tek kutuplu dünya iyimserliğini, hantallıkla suçladıkları bürokratik elite yönelik eleştirelliklerini heyecanla önce yazılarına sonra dergilerine taşımışlardır. Modernleşmeye, demokratlaşmaya çalışan bu kesim entelektüeller yaygınlaşan liberal düşünceyle temasa geçerek farklı bir fikir dergiciliğine de yol açmışlardır. Bu dönüşümün en önemli yazarı Taha Akyol, dergisi de *Türkiye Günlüğü* olmuştur. Yine bu dönem İslâmcı kesimlerin liberal arayışlarını görünür kılmaları, siyasî liberalizmi inanç özgürlüğüne indirgeyen bir tutumu yaygınlaştırmalarıyla hatırlanabilir. Pek çok dergi başörtüsü, laiklik ve din tartışmalarına yoğun ilgi göstermiştir.

Sol dergiler ise fikir dergisi olma iddiasında aralıklarla çıkmayı sürdürseler de etkin olamamakta, yetmişli yılların nostaljisini beslemekten ileriye gidememektedirler. Yine de *Akıntıya Karşı*, *Zemin* ve *11. Tez* gibi bu konuda farklılık gösteren denemelerden söz edilebilir. Sol içinde belirli bir çizginin devamlılığına dayanan *11. Tez*'den çok daha belirgin olarak *Zemin* dergisi, 12 Eylül sonrasında sosyalist solu yeniden canlandırmak için bir teorik –politik itki sağlamayı hedeflemiştir. Yine *Zemin* gibi kısa ömürlü bir dergi olan *Akıntıya Karşı*'nın teorik yönelimi daha keskin olmuş, sosyalizmi Marksizmin dar yorumlarına sıkıştırmadan, anarşizan açılımları da gözeterek tartışmaya çalışmıştır. Popüler kültürle olan yakın ilişkisi, heyecanlı ve neşeli dili nedeniyle haftalık *Express* ve daha sonra çıkan aylık *Post-Express* de günümüze ulaşan etkili yayınlardandır. Aktüel siyasete, yakın tarihe ve kültüre olan ilgilerini provoke edici ironik bir dille betimlemek konusunda her iki derginin de başarılı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Sosyal bilimlere bütün olarak eğilen ve disiplinler arasında katı ayrımlar gütmeyen *Toplum ve Bilim* dergisi, sosyal teori

ile belirli bir siyasal ilgi kurmaya çalışan nitelikli bir akademik yayın olmuştur. Belli ölçülerde *Türkiye Günlüğü* çizgisini izleyen akademik nitelikli fikir dergisi *Doğu Batı*, dönemin başarılı bir diğer akademik dergisi olarak hatırlanabilir. Kültürel meselelere karşı gösterdiği sakin-sükûnetli tutumu nedeniyle bugün kapanmış olan *Defter* dergisinin eksikliği hissedilmektedir. Yönlendiriciliği, buyurganlık ve itham edicilik sayan, faşizan ifadeler kullanmakta beis görmeyen günümüzün kısa ömürlü fikir dergilerinin çokluğu karşısında önemli bir eksikliktir elbette bu.

1980 sonrasının fikir dergiciliğinin belki en çarpıcı olgusu, İslâmcı dergilerin çıkışıdır. Bir on yıl öncesinden bu uyanışın belirtileri yok değildir, '80 sonrasında radikal İslâmcılığın kaynaklarından çevirilerle sınırlı olmaktan çıkıp, özgün-yerli üretimi hareketlendiren, bunun yanı sıra Batılı kaynaklara artan vukufiyetiyle entelektüel ufku genişleten bir İslâmcı dergicilik baharı söz konusudur. *Girişim*'le başladığı söylenebilir bu çığırın... Bu canlanmanın bir yönü, milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyadan da, geleneksel ilahiyat temelli, âlim-hocalardan da farklılaşan bir modern İslâmcı entelektüel tipinin ve zümresinin, çoğunlukla dergiler etrafında doğuşudur. Diğer yön ise yerleşik cemaatlerin birçoğunun, sosyalleşme, iletişim ve tutunum mecrası olarak dergi çıkartma gereği duymalarıdır. *İslam* dergisinin Nakşibendî İskenderpaşa Cemaati açısından kazandığı önem bunun tipik bir örneğidir.

Atlanmaması gereken bir başka yenilik, feminist düşünce dergileridir. İlk olarak *Somut* sayfalarında kendine müstakil bir zemin oluşturan feminist düşünce, Sosyalist feminist *Kaktüs* dergisiyle önemli bir mecra açmıştır. 12 Eylül sonrasında feminizmin ağırlıkla solun içinden çıktığı veya sol içinde hareket ettiği düşünülürse, bu "doğal" bir mecradır. 1990'larda, feminist siyasal teori ve düşünce tartışmalarından ziyade kanaat serdeden ve popüler olana odaklanan *Pazartesi* önemli bir dergidir. 2007'de çıkmaya başlayan üç aylık *Amargi* dergisi, feminist teori ve düşünceyi daha fazla önemseme kaygısındadır.

Türkiye'nin muhafazakârlaştığı yakın dönemde dergicilik oldukça daralmış, neredeyse İstanbul'da çıkan yerel yayıncılık faaliyetine dönüşmüştür. Televizyonun ve görselliğe ilişkin kodların egemenliği altında siyasî fikir dergiciliğinin erozyona uğradığı muhakkak ancak entelektüel tartışmanın hâlâ yazarak yapıldığı gerçeği de değişmiş değil. Örneğin kimi gazeteler çeşitli sayfalarını ve hafta sonu ilavelerini geçmişin fikir dergiciliğini andıran bir içerikle hazırlayarak, bu boşluğu ikame etmektedirler. *Radikal İki*, sol ve liberal fikirlere geniş bir çeşitlilikte yer veren itibarlı bir hafta sonu ilavesi olarak uzun yıllardır birçok entelektüel tartışmaya, daha doğrusu onların kanaatler düzlemindeki yansımalarına "ev sahipliği" yapmaktadır.

Düşünce dergileri, gerek daha "tüketimci" dergi formatları gerekse elektronik ve görsel medyanın rekabeti karşısında giderek zemin kaybediyorlar. Ancak yine de, düşüncenin bir yandan fanusları, diğer yandan ateşleyicileri olmayı sürdürüyorlar. ❐

Toplum ve Kimlik Kurma Kılavuzu Olarak Roman

A. ÖMER TÜRKEŞ

Sanat ve edebiyatın "gerçek dünyayı yansıttığı", "doğaya ayna tuttuğu" tarzındaki değerlendirmeler hem çok yapılmış hem çok tartışılmıştır. Katılalım ya da katılmayalım, sanatın taklit ettiği düşüncesinin eskiden beri büyük önem taşıdığı, bugün de taşımaya devam ettiği, birçokları için sanat ve edebiyatın değer ve öneminin büyük bir kısmının tam da bu özelliğinden, yani gerçeği taklit etme kabiliyetinden kaynaklandığı red edilemez. Mesela resim ve heykel sanatında insan, hayvan, doğa ve eşya tasvirlerinin övgü vesilesi olmasında onların model aldıklarını sanki canlıymış gibi yansıtmaları gelir. Özellik popüler tüketiminde, bir portre, manzara resmi ya da, natürmort bir kompozisyon ancak onun için poz vermiş olana benzediği ölçüde hayranlık uyandırır. Edebiyatın büyük bir kısmı için de bu geçerlidir. Roman kişilerinin yanı sıra romandaki yaşantının da kantara vurulduğu yer, dış dünyanın gerçekliğidir.

İnsan zihninin içinde bulunduğu dünyanın ötesine zaten çıkamayacağı düşünülürse, sanat ve edebiyatla gerçek dünya arasında bir ilişki kurulması şaşırtıcı değil. Asıl sorun gerçekliğin kendisi, gerçekliğin ne olduğu ya da gerçekliğin bir edebiyat/sanat yapıtına nasıl bir dolayımla dahil edileceği. İşte burada edebiyatın dışındaki kriterler çıkıyor ortaya. Yazar hangi gerçekliği yansıtmalı; toplumsal ilişkileri mi, bireyin iç dünyasını mı? Ülkenin bölünmez bütünlüğünün tehdit edildiğini düşünenlerin gerçekliği ile başkaldıranların gerçekliği, laiklerle İslâmcıların, kurtuluşu teknolojik gelişmelerde görenlerle çevrecilerin gerçekleri bir potada eritilemeyeceğinden, romanlara yansıyan gerçekler aynı anda herkesi memnun etmemiştir. Bu memnuniyetsizlik sanat ve edebiyatın kendi başına bir değeri olmadığı, değeri yaratanın dünyaya dair bilgi barındırması ve ahlaki açıdan insanlara sağladığı yarar olduğu inancından kaynaklanır. Kısacası, tarih boyunca sanat ve edebiyata hâkim olan indirgemeci görüş, gerçekliğin yansıtıldığı formlarla ilgilenmemiş, sanat ve edebiyattan daha yüce amaçlara hizmet etmesini beklemiştir.

Beklenen sadece ahlaki değerleri yükselten bir iyilik değil vatan ve milletin çıkarlarını gözeten bir iyilik. İşte bu nedenle edebî değer her şeyden önce içeriğine bağlanılıyor, yazarın nasıl söylediğinden ziyade ne söylediğine bakılıyor; roman başkalarına aktarılacak değerli bir hikâyeye indirgeniyor. Oysa bir romana ya da herhangi bir sanat yapıtına yönelik en düşmanca tutum onun işe yararlılığından söz etmektir.

"Güzel" ve "iyi" –ya da "doğru"– arasında ayrım yapılmadığı dönemlerde, sanat ve politika arasındaki ilişki daima sanat ve edebiyatın aleyhine olmuş, edebiyat ürünlerine –romana, öyküye, şiire, resme, sinemaya– kendi disiplinlerinin ölçütleri değil, politikanın gereksinmelerine göre dönemsel –geçici– kriterler uygulanmış, güzel olan işlevsel olana feda edilmiştir.

Bugün diğer toplumsal faaliyetlerden yalıtılmış görünmekle birlikte, sanat ve edebiyatın ne geçmişi ne şimdisi siyasî ve ideolojik müdahalelerden kurtulabilmiştir. Bu tarih, yazar, ürün, edebî aygıtın diğer öğeleri, toplum ve siyasî iktidar arasındaki güç ilişkilerinin tarihidir. Kültürel alanın millî kimliklerin ve kamuoyunun oluşumunda, özellikle geç uluslaşan ülkelerde ne denli önemli olduğunu biliyoruz. Bu nedenle Cumhuriyet Türkiyesi'nde roman sanatı edebiyatın kendi dinamiklerine bırakılmayacak kadar ciddiye alınmış, siyasî düzeydeki bilgi edebiyata tahvil edilmiş ve edebî alanı dışarıdan gelip yazarlara, yayıncılara, eleştirmenlere ve okuyuculara "yol gösteren" yeni otoriteler istila etmiştir.

İşte bu otoriteler sayesindedir ki ekonomik ve politik meseleler edebiyat alanına tercüme edilecek ve bu muhafazakâr tutum ahlaki olarak kolaylıkla haklı gösterilecektir. Bir eserin bütün anlamı ülkesinde oynadığı role indirgenmiş, yazara muğlak bir ulusal çıkar savunuculuğu görevi biçilmiştir Edebiyatın ancak politik sloganlar üreterek, resmî tarihi güzelleyerek, romanı bir kurtuluş ve kuruluş destanına çevirerek, tektipleşmeyi kabullenerek popülerleştiği bir ülkede; edebiyatın edebiyat dışı otoritelerce değerlendirildiği, estetik gerçekliğin toplumsal gerçekliğe dolaysızca tercüme edildiği bir ülkede edebiyatın hâlâ önemli bir faaliyet sayılması, edebiyatın içeriğiyle toplumun ortak "iyi"sinin eşitlenmesinden, eleştirel mesafenin yitirilmesindendir.

Sanata bu araçsal yaklaşımın kökleri çok eskilere uzanıyor. Sadece Orhan Pamuk'un Nobel kazanması etrafında dönen kavgalara baktığımızda bile, Platon'un aforizmalarından bu yana pek az yol kat edildiğini anlayabiliyoruz. Edebiyatı siyasete indirgeyenler, sanatın yalnızca iyiye hizmet ettiğinde iyi olabileceğini ve iyi yazının ancak iyi karaktere bağlı olduğunu düşünen Platon'un tezlerini belki hiç duymamışlardı. Ne var ki, Cumhuriyet tarihi boyunca yazara ve romanına yapılan muamele tam da budur. Siyasî kimlik taşıyan herkesin bir metni, yazarı, dergiyi değerlendirme, hatta yargılama dahası mahkûm etme hakkının olduğu böyle bir konjonktürde, edebiyattan beklenen toplum mühendisliğine katkıda bulunmasıdır.

CUMHURİYET ROMANININ SINIRLARI

Gerek dünya üzerindeki gerek Osmanlı-Türk toplumundaki ilk örnekler, siyasetle romanın daha başından elele olduğunu, romanın siyasî inanç ve ideolojik değerlere bağlılığını gösteriyor. Hal böyleyse, romanı tartışırken siyasî ya da değil ayrımı yapmak anlamını da yitiriyor. Vurgulamak gerekir ki burada ele aldığımız mesele roman içeriğinin siyasetin içeriğine uygunluğu, yazarın bağlanmışlığı, metinden yayılan ideolojiler değil. Sorun bir sözü iletmek uğruna –edebiyatın ölçütleri gözetilmeksizin– romanın araçsallaştırılmasıdır. Anlatmak istediğim, Doğu-Batı meselesini tartışan iki roman, Tanpınar'ın *Huzur*'uyla Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye*'si arasındaki nitelik farkıdır.

Edebiyatın politikası yazarlarının politikası da demek değildir. Onların sosyal/politik olaylara ve yaşadıkları dönemin mücadelelerine olan bireysel bağlılıkları ile ilgili değildir. Aynı zamanda politik olaylar veya sosyal yapı ve sosyal tartışmaların temsilinin tarzlarını da kapsamaz. "Edebiyatın politiği" edebiyatın ede-

biyat olarak politika "yaptığı"'dır. Bu politikayı kavramak edebiyatın kendi tarihini araştırmayı gerektirir.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce'nin bu son cildi genel değerlendirme mahiyetinde. Öyleyse önce Türkçe yazılan romanların tarihine –kısaca– değinmekte yarar var. Cumhuriyet döneminde yaklaşık 2.500 yazarın elinden çıkmış 6.200 roman yayımlanmış. Benim kayıtlarımda 1900 erkek yazarın 4.800 romanına karşılık 600 kadın yazarın 1.400 romanı görünüyor. Romanların yıllara göre dağılımının 2000'e kadar normal bir seyir izlediği söylenebilir. 2000 yılına kadar, Cumhuriyet'in ilk 77 yılında roman ortalaması haftada bir olurken, son yıllarda neredeyse her güne bir kitap düşmesi, kısacası yayın hacminin yediye katlanması dikkate değer. 1941-1945 yılları arasında görülen istisnai artışın İkinci Dünya Savaşı dönemine denk gelmesi, romanın eğlencelik yanının da hafife alınmaması gerektiğini gösteren bir kanıt olarak okunabilir. Ancak bu eşitsiz rakamları şişirenin, "dimenovel" dediğimiz çoğu polisiye macera türündeki ucuz, az sayfalı kitaplar olduğunu belirtmek gerekir.

Yüksek edebiyatın sıra dışı eserlerini teker teker incelemek yerine edebiyatın bütününe bakmaya ve 'olgular deryası'na dalmaya uğraşan bu çalışma toplumsal zihniyete dair ipuçları elde etmek niyeti taşımakla birlikte, kuşkusuz edebiyatı toplumsal araştırmanın önüne koymuyor. Çünkü edebiyat gerçekliğe dolaysız geçit veren bir kılavuz değil. Bir edebî metnin barındırdığı tarihsel toplumsal gerçekler ve insan tipleri yazarın dünya görüşüyle, sanata bakışıyla, siyasî eğilimleriyle birlikte değerlendirildiğinde anlam kazanıyor. Ele alınan mekânların, toplumsal ve bireysel hayatların gerçeklikle ilişkisi, neyin salt düş ürünü, nelerin gerçekçi gözlem, nelerin yalnızca yazarın özlemlerinin dışavurumu olduğunun sağlaması, edebiyatın dışındaki kaynaklarla yapılmalıdır; hele ki, kişiye, zamana ve mekâna göre değişken, kaygan kavramlardan söz ederken... Ve böyle bir araştırma "tek tek yazarların ya da bir bütün olarak edebî hareketlerin önem kazanmalarını ya da ortadan kaybolmalarını sağlayan değerlendirme ölçütleri, beğeni ilkeleri, epistemolojik varsayımlar ve edebiyat ve eleştiri kurumları ile ilgilenmelidir. Kanonluğa dair bir inceleme, edebî hakikatlerin gizemli derinliklerde değil yüzeysel pratikler üzerinde nasıl üretildiğini araştırır. Millî bir gelenek içinde metinlerin kullanım tarzlarını inceler ve sonra da bu kullanımları bir araya toplar" (Jusdanis, 1998: 82).

Tarihî romanların şaşırtıcı olmayan ağırlığıyla 6.000'i aşan sayıya baktığımızda, Türkiye'de roman yazma ve okuma ihtiyacının sürekli olduğunu anlıyoruz. Üzerinde durulması gereken bu ihtiyacın kendisidir. Cumhuriyet tarihinde ihtiyacı yaratan, katıksız bir edebiyat tutkusundan ziyade başkalarına hitap etmek, konuşmak, seslenmek arzusunun yakıcılığıdır. Kimi zaman da doğrudan bilgilendirme, aydınlatma arzusu tetikliyor roman yazmayı. Okuyucunun da bu arzuları paylaştığını biliyoruz. Türk romanında edebî kaygıların bir kenara bırakılarak içeriğin/hikâyenin öne çıkarılmasının nedeni, yani "edebiyatın politikası" işte bu ortak arzudur. Öylesine bir arzudur ki, ne türden yazılmış olursa olsunlar, Türkçe yazılan romanların büyük bir bölümünü siyasî alegoriye dönüştürmüştür.

İNDİRGEMECİLİĞİN ÇIPLAK HALLERİ

"Ötekini" Aramak

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce'nin önceki ciltlerinde roman sanatıyla Kemalizm, Milliyetçilik, Muhafazakârlık ve Sol arasındaki ilişkileri inceyen yazılarımda Tanzimat'tan başlayıp günümüze kadar uzanan indirgemeci zihniyet üzerinde durmuşum. Sadece Cumhuriyet'in dü-



Edebiyat ödülleri alanında da ilk girişim CHP'den geldi. 1942'de Harf Devrimi'nden sonra yayımlanmış romanlar arasında açılan yarışmayı Halide Edip Adıvar'ın Sinekli Bakkal*'ı kazanırken, ikinci Yakup Kadri'nin* Yaban*'ı, üçüncü ise Abdülhak Şinasi Hisar'ın* Fehim Bey ve Biz *adlı kitabı oldu. Fotoğrafta değerlendirmeyi yapan büyük jüri.*

şünce mozaiğini oluşturan bütün grupların düşüncelerini ilk önce ve en çok romanlarla ifade etmeye çalıştıklarını söyleyeceğim. Bu yazı özelinde, her kesime yayılmış – özetlenmesi bile sayfalar alacak– bu kadim zihniyetin eksik kalan yerlerini ele almak istiyorum.

İlk olarak gözden kaçan bir tür üzerinde duracağım: Kemalizmin moderleşmeci ideolojsine en büyük desteğin popüler türlerden geldiğinden söz etmiştim. Cumhuriyet'in yeni yaşam tarzının, aile modelinin, kadın ve erkek tiplerinin aşk romanlarıyla dolaşıma sokulması üzerine zaten çok sayıda çalışma var. Ama aşk romanlarındaki mukayese genellikle içe dönüktü ve gelinen gelişmişlik düzeyini vurgulamak için eskiyi referans almıştı. Yeniliklerle donanmış Türk insanının modernlik mertebesinin dünya kantarında tartılması –basitlikleri nedeniyle edebî açıdan hiç ciddiye alınmayan, hatta varlıklarından çok az kişinin haberdar olduğu– seyahat romanlarında yapıldı. Art arda üretilmelerinde çeviri romanlarla siyah beyaz Hollywood filmlerindeki egzotik Doğu yolculuklarının yarattığı hayranlık ve şaşkınlığın rolü olsa bile, "medeni" sözcüğünün fetişleştiği yıllarda –1930'larda– başlayan Türk seyahat romanı külliyatının ardında "ne kadar ilerledik" fikriyatı, bizim de "Batılı" olduğumuzun vurgulanması ihtiyacı vardı. Cumhuriyet ideolojisinin Batılı giysilerine bürünen yazar ve okuyucular için uzak diyarlardaki "vahşiler" kendi modern kimliklerini tarif etmek için uygun bir araçtı. Bu romanlar Batılı olmak isteyen bir kimliğin hem dünya sistemine katıl(ama)mışlığının travmasını hem de Batılı-olmayan'a Batı'nın merceğinden nasıl baktığını göstermeleri açısından önemlidir. Üstelik Batılı olmayan topraklara –fetihçi bir ruhla– yapılan seyahatleri anlatan romanlar sadece Batı'nın emperyal metinlerden esinlenmişlikle sınırlı değiller, onlar aynı zamanda dönemin toplumsal zihniyetini, karmaşık ideoloji-

lerini, devletin ve modern kimliği benimseyen kesimin ihtiyaçlarını da sergileyen metinler.

Seyahati aşk ve macera ile birleştiren romanların –özellikle 1960'lara kadar– bir çekim merkezi yarattığı gözleniyor. Birkaç örnek verelim; Ercüment Ekrem Talu'nun *Meşhedi İle Devrialem* (1927), Cemil Cahit'in *Bir Kadının Devrialemi* (1935), İskender Fahrettin Sertelli'nin *Kutuplarda Bir Türk Kızı* (1939) ve *Amerika'ya Kaçırılan Türk Kızı* (1937), Hikmet Feridun Es'in *İstanbul'dan Holivuda* (1941), adını bahşetmeyen bir yazarımızın *Amerikan Zencileri Arasında Bir Türk Kızı* (1942), Ziya Şakir İsmet'in *Şark Yıldızı Selma* (1944) Şevki Hikmet'in *Hindistan'da Bir Türk Kızının Başından Geçenler* (1941), Refik Halit Karay'ın *Türk Prensesi Nilgün* (1950) romanlarının isimleri bile naifliklerinin delilidir. Yine isimlerinden anlaşılacağı gibi pek çok romanda üzerinde durulan konu kadınlarımızın medeniliğidir.

Bütün bu romanlarda Türk insanın ötekilere, ama hem Batılılara hem de Batılı olmayan halklara olan üstünlüğünü vurgulayan benzeri hikâyeler okuyabilirsiniz; çoğunda kabilelerin yönetimi "bizimkiler"e geçmekte, Batılı seyyahlar Türk'ün gücü ve kültürü karşısında hayretlere düşmekte, kızlarımız gelin gittikleri Hint saraylarını fethetmektedir. Bir edebî metindeki yargının bize ulaşması için açıkça söze dökülmesi gerekmez; simgesel anlamlar taşıyan kişiler, nesneler, aşklar, hüzünlü sonlar ve değerlere karşı küçümseyici ve yukarıdan bakan tavırları –bilinçli olmasa bile–, seyahat romanlarındaki sömürgeci mirası tartışmak için pekâlâ yeterlidir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında çok sayıda tarihi roman ya da seyahat romanı yazılmasında, modernleşme hamlesinin reel gerilimleri gerçekten yok edememesinin, Tanzimat'la başlayan kimlik sıkıntısının hâlâ sürüp gitmesinin etkisi vardır. Kimlikle ilişkisi olmakla birlikte ondan ayrı da ele alınabilecek bir başka baş edilmesi gereken sorun "üç kıtaya yayılmış imparatorluğun" bir devletin sınırlarına çekilmesidir. Bu açıdan bakıldığında Hindistan'dan Amerika'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyayı kendisine yurt edinen bir Türk'ü konu alan seyahat romanları, yitirilen toprakların temsilî olarak geri alınmasıdır. Sömürgeci daha alaşağı edilmemiş bile olsa, der Said, insanlar topraklarını hayallerinde geri alabilirler.

Türü ne olursa olsun ilk dönem romanlarının hemen hepsinde Türk'ün modern kimliğinin tarifine çalışılmıştır. Modernliğin bir yanının kılık kıyafet inkılabı ile tesis edildiği Cumhuriyet yazarı için egzotik giysili "vahşi"lerin çok verimli bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz. Hemen her hikâyede uzun uzun tasvir edilen aslında yerel, Batılı gözüyle egzotik giysiler henüz modernleş(e)memişliğin simgesidir. O sıcak tropikal iklimde bile tiril tiril seyyah kıyafetleriyle dolaşan maceracı beyaz adamın giysisi ise Batılı olmayı, modernliğini, gelişmişliği gösterir. Bu kaba simgeler seyahat romanlarımızda anonimleşmiştir:

Mesela *Hint Yıldızı Yagoda* romanında kılık kıyafet devrimini henüz birkaç yıl önce gerçekleştirmiş bir ülkenin vatandaşı Ali Rıza, kendisine yüzünü göstermekten sakınan Hintli prensese medeniyet dersi verebilmektedir: "Kadınlarımız ve kızlarımızla beraber sinemalara, tiyatrolara, umumi mesire yerlerine beraber gideriz. Medeniyetin girdiği memleketlerde kadınlar mesai ve ticaret hayatında bile serbesttirler... Medeniyet dev adımlarile yürüyor Yagoda! Bombay gibi mamur ve müterakki bir beldede yedi sekiz asır evvelki hayatı yaşıyan insanlara acımamak elde değil" (Sertelli, 1943: 28).

İlk dönem seyahat romanlarında muhtemelen Batı ile ilişkileri gelişkin bir Müslüman topluluğun varlığı nedeniyle Hindistan'ın özel bir yeri var: "Transatlanti-

ğin en mühim yolcularını Hindu kibar Müslüman aileleri teşkil ediyordu. Nezihe'nin bir Türk kızı olması, hepsinin merakını mucip oluyordu. Neziheden, durmadan, Türkiye hakkında malûmat soruyorlar, o da memleketi hakkında uzun malûmat veriyor, kadınlar hakkındaki suallere de: –Türk kadınları mı? Hepsi benim gibi.. diyordu. O, vatanında, kendi ayarında tahsil ve terbiyeye malik binlerce kızın bulunduğunu söylüyor, bazı Hindu mütecessis kadınların: –Onlar da sizin gibi güzel mi? Sualine de, Türk ırkının beyaz ve güzel bir ırk olduğunu söylemekle iktifa ediyordu" (?, 1942: 7).

Aşk Yolunda Beş Parasız Devrialem'de, "Beynelmilel konferans cemiyeti reisinin" kıyafetini niçin tebdil ettiği, niçin yatağan bıçağını kuşanıp millî kostümlerini giymediği sorusunu roman kahramanı şöyle yanıtlayacaktır: "Sizin bahsettiğiniz o yatağan bıçakları ve o orijinal kostümler, yüz elli sene evvel tarihe karışmıştır. Memleketimizde herkes, şu sırtımızdaki elbiselerle gezer. Bütün mekteplerimizde, talebeler, lisan tahsil ederler. Gençlerimizin bir haylisi, güzel Fransızca bilirler... Hatta bunların arasında, benim gibi, birkaç lisan konuşanlara da tesadüf edebilirsiniz" (?, 1943: 69).

Amerikan Zencileri Arasında Bir Türk Kızının Başından Geçenler, münevver bir Türk kızının Amerika'ya yaptığı yolculuk sırasında başından geçenleri anlatır. Ancak romanın ismindeki ve kapaktaki "zenciler" hikâyede yoklar. Anlıyoruz ki kahramanımız Meksika yerlileriyle karşılaşmış. Nezihe, İstanbul'dan bir vapurla önce Mısır'a, oradan yeni dünyaya sefer ederken "kırmızı derili vahşilerin, hiç de sinema filimlerinde seyrettikleri vahşiler olmadıklarına, bilakis bir medeniyetin varisi insanlar olduklarına emin" (?, 1942: 5). Ne var ki, asıl meselenin kırmızı derililer olmadıkları az sonra anlaşılacaktır; "kırmızı derililere vahşi deyip, beyaz derilileri medeni ve onların üstünde bir ırk diye göstermek, müstevli birer mikrop olan Avrupalıların işidir. Daha düne kadar kadar, kendilerinden daha beyaz bir ırk olduğumuz halde, bir 'Şark ile Garp' yaratmışlar, İslâm olan şarklıları sefil, Hıristiyan olan garplıları da medeni olarak göstermişlerdi. Bu nazariyeyi biz yıktık. Ve gösterdik ki, iddia ettikleri bütün medeniyet bizim eserlerimizdir. Bizim uğradığımız iftiraya, kırmızı derililerin de uğramadıklarına nasıl inanalım" (?, 1942: 5)... Yolculuk boyunca "bütün medeniyetin bizim eserimiz" olduğunu vapurdaki cümle aleme defalarca ispat eden Nezihe, Azteklerle karşılaştıklarında "hars"ından gelen liderlik vasfını da ortaya koyacaktır. Zaten Türklerin ünü oralara kadar uzanmıştır. Nitekim Reis Dakka "Türkler", diyecektir, "onları ben İspanyollardan işittim. Beyazlarla muharebe eden, onları kıran Türkler... Onlar buranın vahşi beyazlarına benzemezler" (?, 1942: 17). Bu tanışıklığın da etkisiyle Yerlileri kısa zamanda etkisi altına alan Nezihe, onlara hem medeniyeti hem İslâmiyeti öğretir. Medeniyetle tanışan yerliler Nezihe'nin planladığı yeni yerleşim bölgeleri kurar, Nezihe'nin hemen oracıkta bir Amerikalı işadamıyla kurduğu şirket hesabına seve seve tarım ameleliği yaparlar. Roman sonunda iyice zenginleşen kahramanımız yerlilerin hayır duasını da alarak ülkesine geri dönecektir...

Serüvenci bir ruhu olduğu kadar Batılı-olmayana nasıl baktığımızı, dolayısıyla kendimizi nasıl gördüğümüzü sergileyen yerli malı uzak diyar anlatıları, hem yazıldıkları dönemin siyasî ve ideolojik söylemleri hem de o dönemde yaygınlaşan seyahat kitapları ve bu kitaplara duyulan ilgiyle birlikte ele alınmalıdır.

Hidayet Romanlarında Kurmaca Metinler, Kurmaca Kimlikler

Romanda indirgemeci zihniyetin en çıplak hallerinden birisini, biraz küçümsenerek "Hidayet Romanları" adıyla anılan–İslâmî romanlar sergiler. Ancak bu ro-

manlar İslâmî kimliği topluma yayma işlevini başarıyla yerine getiriyorlar. İslâmî kesim romanın kimlik kurmaktaki gücünü diğer kesimlerden geç fark etti, ama o gecikmişliğin telaşıyla diğer bütün kesimlerden daha çok benimsedi. Edebiyat –özellikle de roman– gecikmiş modernleşme içinde kendilerini siyasal haklarından mahrum bırakılmış hisseden İslâmî kesimler için özel bir mücadele alanı oldu. İslâmî roman, "romana karşı romanla taarruzdayız" ya da "romana karşı romanla kuşanıyoruz" şeklinde bir iddia ile ortaya çıkacaktı. 80'lerden sonra "Hidayet Romanları" adıyla anılan bu romanlar, devlet-sivil alan çatışmasında seslendikleri kitle nezdinde siyasal otorite kazanmanın ve devlete karşı direnişin aracı haline getirildi. Türün ilk örneği *Huzur Sokağı*'nın, 1970'ten bu yana ulaştığı 1.5 milyonluk satışla 'Türkiye'nin en çok okunan romanı' ünvanına sahip olduğu iddia ediliyor. Romanın toplumsal işlevini görmezden gelen edebiyat "guru"ları yüksek edebiyatla ilgilene dursunlar, İslâmî romanlar, Türkiye'nin siyasî ve toplumsal gündemini belirliyorlar.

Kendinden öncekiler –Tanzimatçılar ya da Kemalistler– gibi İslâmcı kesimin de yaptığı toplum mühendisliğidir; romanlarsa projelendirilmiş toplumun ve insanın kullanım kılavuzları... Ancak bu kılavuzların anlaşılırlığı sadece İslâmî kimliklerin tarif edilmesiyle sağlanamaz. Olması gerekenin –iyinin, güzelin, ahlaklının, doğrunun, müminin– yani İslâmcı kesimin "Biz" dediği kimliğin oluşturulması için "öteki"ne, yani kötüye, ahlaksıza, günahkâra ihtiyaç vardır. Bu ötekilerin kim olduklarını anlamak özlenen insanın da tanımını ortaya çıkaracaktır.

İslâmî romanlar örnek Müslüman tipini seçtikleri "öteki"ler üzerinden tarif etmişlerdir. Örnek Müslümanın kimliği bellidir: O, din yolunda canını ortaya koymaktan çekinmeyen insandır; mümindir, mücahittir. Mücahidin etki alanı içerisinde yolunu şaşırmış, aslını unutmuş, dinini öğrenmemiş ya da dininden sapmış, Batı taklitçiliğine kapılıp asrileşmiş kişiler yer alır. Bu zayıf kişilikler roman kahramanının öğütleriyle doğru yolu bulur, kendilerine gelirler. Gafletten sıyrılmak için roman kahramanlarından biriyle kısa bir sohbet yeterlidir. Roman kahramanı tebliğ etmekle yükümlüdür. Gelelim kötülüğün kaynağına. İslâmî romanlarda öteki olma şerefi solculara, komünistlere verilmiştir. Altmışlı ve yetmişli yıllarda komünizmin kapitalist ülkeler için tehdit oluşturması, İslâmcıların asıl muhatap olarak laik Türkiye Cumhuriyeti devletini almasını engellemiştir. Gerçek düşman komünistlerdir. Sonra diğerleri sıralanır; İslâmî şartlara göre yaşamayanlar, yani Garb taklitçisi, kozmopolitler, asrîler, her şeyi madde ile ölçmeye kalkan gösteriş meraklıları, maskaralar, bitli turistlerden farksız olanlar, edep ve ahlak kaidelerini hiçe sayanlar, mini etekliler, içkiciler, kumarcılar, vb... Bütün bu sıfatlar ayrı ayrı insanlara yüklenebileceği gibi, İslâmı yaşamayan herkes bu sıfatları taşıma "hakkına" sahiptir.

Anadolu kadınına yakıştırılan 'örtü'nün eğitimli, kültürlü ve kentli kadınlara da yakıştığı, bunun bilinçli bir seçim olduğu, seçimin kadını özgürleştirdiği ve mutluluk kapılarını açtığı biçiminde özetlenecek şema, erkek yazarların da ilgisini çekmiş ve İslâmî "best-seller"ler yaratmıştır. Birkaç isim sayalım; Ahmet Günbay Yıldız, Emine Şenlikoğlu, Hekimoğlu İsmail, Sevim Asımgil, Halit Ertuğrul, İsmail Fatih Ceylan, Şerif Benekçi... Liste uzayıp gidiyor.

Huri yüzlü genç kız resimleriyle süslenmiş kapakları, şımarık ve güzel zengin kızlarına doğru yolu gösteren ağırbaşlı, inançlı ve yakışıklı delikanlılarıyla Hidayet Romanları sistemin tamamlayıcısıdır. Kemalizmi bayrak yapan 12 Mart ve 12 Eylül darbecilerinin bu tarz romanlara ses çıkarmamasında, İslâmî romanlardaki yoksulların kanaat ve huzur içerisinde

yaşamalarının, bütün fakr-u zaruretlerine rağmen durumlarından gayet memnun, içinde bulundukları hayat şartlarından dolayı o derece müsterih olmalarının rolü vardır. Emek sermaye çelişkisine hiç yer vermeyen, ekonomik adaleti fitre ve zekata indirgeyen bu romanlarda mücahitlerin derdi sermayenin İslâmî olmasından öteye gitmez.

Hidayet edebiyatının milliyetçi söylemle bulaşıklığı, Türkiye'de bu iki akımın akrabalığının açık ifadesidir. Öyle bir akrabalık ki 80 darbesine kadar "sağ"dan yazılan romanların hangisinin milliyetçi hangisinin İslâmcı ideolojiye mensup olduğunu içeriklerine göre değil yayınevlerine göre belirleyebiliyoruz. Karışıklık 80 sonrasında sürmekle birlikte, İslâmî kesimde yeni temalar öne çıkıyor. Bunlardan en önemlisi Müslüman gençlerin yaşam tazları. Evlilik öncesi aşkın ve arkadaşlığın nasıl yaşanacağına dair reçeteler sunan Hidayet romanları yakın zamana kadar büyük bir satış potansiyeline sahiptiler.

Sevim Asımgil, Şule Yüksel Şenler ve Emine Şenlikoğlu gibi yazarların cemaatin beğenisine hitap eden "İslâmî bestseller"lerinde karakteristiğini bulan ve Cumhuriyet'in modern kadın imgesini yaratan popüler aşk romanlarından –tematik anlamda– farksızlıkları bir yana, yine onlar gibi hiçbir edebî kaygı da taşımayan bu romanlar popüler kültür endüstrisi içerisinde mütalaa edilmelidir. Daha masum görünmesine rağman popüler kültür endüstrisi onu tüketen kamusal alana ideolojik müdahalenin en etkin aracıdır. Siyasî İslâm'ın söylemini yayan bu romanların biraz derinliklerine inildiğinde, ideolojik egemenlik altına alma güçlerinin ataerkil tüketici kapitalizminin bütün ürünlerinde nasıl da aralıksız ve sinsice işbaşında oldukları kolayca anlaşılır. İlk ortaya çıkışında hasmını komünizm olarak belirleyen siyasî İslâm bugün kavgasını kadın bedeni ve cinsel özgürlük üzerinden yürütmektedir.

Hidayet edebiyatının tamamı ideal kadın tarifi vermeyi hedefler. Müslüman kadına giyiminden kuşamına, oturmasından kalkmasına, evinden okuluna kadar hayatın her alanında nasıl davranacağı belletilirken bütün seçme, ayırma, baskı ve dışlama mekanizmaları cinsellik üzerinden işletilir. Bu Geç Roma İmparatorluğu'nda başlayıp tek tanrılı dinlerle bütün bir orta çağa yayılan ataerkil ideolojinin, mücerret bağnazlığın –ifadesini Hidayet romanlarında bulan– bugünün İslâmî ideolojisiyle güncellenmesinden başka bir şey değildir. Kimisinde açıkça, kimisinde aracılarla; bazen okuyucularına özdeşleşebilecekleri ve taklit ederek daha da iyisini yapmaya çalışabilecekleri imajlar ve kişilik modelleri sunarak; bazen farklı tavır ve davranış tiplerini kötüleyip yerin dibine batırarak; nihayetinde önerdiği tavır ve davranış biçimlerini yüreklendiren rol modelleri, toplumsal cinsiyet modelleri ve çeşitli özne konumlarıyla, insan bedeni bir ahlaksızlık yuvası, bir günah kaynağı olarak lanetleniyor, bedenin tüm saygınlığı yok ediliyor, önce cinsel özgürlük, sonra eşcinsel ilişkiler ve giderek her türden şehvet en büyük günahla özdeşleştiriliyor.

Burada ilginç olan, kadın üzerinden tarif edilen meşru cinselliğin ve kadın tipinin, karşılarına aldıkları Cumhuriyet kadınının baş örtülü halinden ileri gidememesi. Tıpkı popüler aşk romanlarında canlanan Cumhuriyet kadını gibi, Hidayet romanlarında tarif edilen Müslüman kadın da, "fikri mücadelelere, edebiyat hareketlerine ve aynı zamanda ev kadınlığına, anneliğe ve zevceliğe merbut, mükemmel kadın"; yani tam bir görev kadını! Meşru cinselliğin dışındaki her tür cinsel etkinlik, cinsel heyecan, hatta cinselliğin her türden dillendirilişi ise yasak bölgeye itiliyor. Karşıtların bu birliğine şaşırmıyoruz; çünkü Platon'dan beri her türden toplum mühendisliğinin amacı normlar ve normaller yaratmak, zevk ve coşkuyu yadsımak, yalnızca üremeye yö-

nelik cinselliğe izin vererek her türlü tutkuyu ortadan kaldırmak olmuştur. Öyleyse, politik açıdan cinsel özgürlük hiçbir zaman masum kabul edilmeyecektir. Çünkü hayatın bir tek karesini renklendiren bir özgürlük ânı bile başka alanlardaki özgürlükçü düşünceleri tetikleme, sınıflar ve cinsler arasındaki ayrımcılığa dayanan toplum tasarımlarının meşruiyetini sorgulatma tehdidir.

Çıplak bir ideolojiyi cisimlendiren stereotiplerin sonu başından belli ahlaklı aşk hikâyeleri üzerine kurulu akımın edebî değer noksanlığının İslâmî entelektüelleri de rahatsız ettiğini ve ciddi bir edebiyat ihtiyacı doğurduğunu biliyoruz. İşte bu ihtiyaç, bir süreden beri Nazan Bekiroğlu, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ve Cihan Aktaş gbi yazarların hikâye ve romanlarıyla gideriliyor.

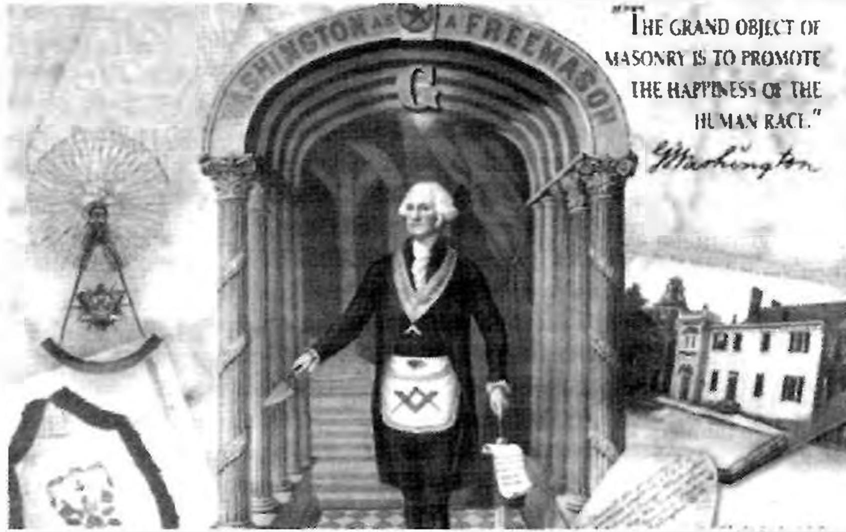
Hınç Kültürü

Yalnızca bir ezilmişliği, hıncı, "ben de isterem" arzusunu dile getiren romanları edebiyat içinde mütala etmek bile utandırıcı. Ancak 2000'li yıllarda giderek artan sayılarıyla Türkiye'de yazardan ve romandan beklentinin ne olduğunu sergilemeleri açısından değinmek gerekiyor. Tarihten, futboldan, siyasetten, dinden, bilimden, aklınıza gelebilecek her konudan uzman edasıyla, ama hep aynı bağlamda ve tonda konuşan, meşruiyetini Türk'ü ve Türklüğü savunma iddiasından alan, şiddeti çoğaltan bir ses, romanlardan da yayılıyor.

2000 yıllarda şiddetin neredeyse edebiyatın geneline yayılmasının erkek hikâyelerindeki artışla örtüşmesi, kurgusal metinlerle toplumsal bellek ve bilinçaltı arasındaki tuhaf ama organik ilişkiyi sergilemesi açısından önemli. "Vietnam Sendromu", "Anadolu Sendromu"na dönüşürken, tıpkı o sendromla baş etmek için üretilen Vietnam filmlerine benzer hikâyeler kaplıyor edebiyatı. "Şiddet, bazen adaletin ve yasaların temeli olur" şiarını benimseyen pek çok roman kahramanını silaha sarılıp birilerinden hesap sormaya iten öfke, Türkiye'nin 60'lardan başlayıp günümüze kadar uzanan siyasal, toplumsal, ekonomik tarihiyle, o tarihin yarattığı sorunlarla sıkı sıkıya ilişkili elbette. Edebî beğeniyi, siyasî ve ideolojik yargıları bir tarafa bırakırsak, bütün bu romanların birey psikolojisine travmatik etkilerde bulunan yaşantıyı gösterebilmeleri nedeniyle önemli olduklarını söyleyebiliriz. Yazarlar da aynı travmatik ruh halindeler; onlar sadece ilişkiyi gösteren özneler değil, bizzat o ilişkinin taşıyıcıları!..

Bu eğilimin sosyolojik önemini vurgularken bir ayrım yapmak zorundayız. Kendisini köşeye sıkıştırılmış hisseden insanların isyanları, adaletle bireysel şiddeti ilişkilendirişleri, böylelikle mazlumdan yargıça, yargıçtan cellata nasıl dönüştükleri anlatılırken şiddete bahane aranması, şiddet eylemlerine felsefi ya da siyasî meşruiyet sağlanması, en kötüsü de parçalanmış bedenlerin, katledilen insanların "pornografik" tasvirlerinin yapılması –kolektif bilinçaltında mevcudiyetini her daim koruyup pek çok kereler olduğu gibi günümüzde de bilinç katına taşınan– şiddete ve çıkarları şiddetle örtüşen şer ittifakına koltuk çıkmaktır. Romanların pek çoğunda bu ittifakın içinde yer alma arzusu gizlenmiyor zaten. Kimi romanda ise desteklemek amacı güdülmemekle birlikte, toplumsal hayatın doğal bir parçası olarak, eleştiri süzgecinden geçirilmeksizin, biraz da hikâyenin gerilimini arttırmak için başvurulan bir anlatım öğesine dönüşüyor. Ancak hayattan edebiyata bu dolaysız geçişin, yani "mimesis"in bu en kaba halinin sadece ideolojik değil edebî anlamda da sorunlu olduğunu vurgulamak gerekir.

Neredeyse ortak ve bağımsız bir tema haline gelen şiddet öğesinin romanlara dolaysızca ve doğallaştırılarak, hatta zaman zaman yüceltilerek yansıması korkarım ki sokaktaki şiddetten daha kalıcı izler bırakacak. Barındırdıkları ideolojileri çok daha masumane biçimlerde sunduk-



1990'larla birlikte kimlik, ötekilik, ulus-devletin etnik tarihi ve bu tarih üzerinden resmi tarihin güncellenmiş versiyonlarının edebiyat alanını kaplaması sözkonusu oldu. Bir kısmında hesaplaşma, bir kısmında hüzün öne çıkarken komplo teorierine gönül indirenler, dinmez bir tüketim iştahıyla "piyasa"nın isterlerini yerine getirdiler.

ları halde çok daha derinlere nüfuz edebilen edebiyat ve sanat ürünlerini de, onların eleştirisini de bugün eskiden olduğundan daha fazla ciddiye almak zorundayız. Buna alışığız, neyle ve kiminle mücadele edeceğimizi bildiğimiz için ne şaşırıyor ne üzülüyoruz. İşin asıl hüzün verici yanı, bir takım militarist metinlerin roman giysisine bürünerek kitapçı vitrinlerinde, kitap eklerinde yer alabilmeleri.

Kumpasçı rolünün yazarın siyasi duruşuna göre Ermeniler, Kürtler, Sebataycılar, radikal İslâmcılar, misyonerler, İran, İsrail ve ABD arasında gidip geldiği çok sayıda "belgelere" dayalı "inceleme" kitabı zıt siyasi ve ideolojik bağlanımlar ama benzer bir düşünme mekanizmasıyla giderek artan sayıda ve iştahla üretiliyorlar. Komplo teorilerinin aslında birer kurmaca anlatı olduğunu biliyoruz: bu teoriler anlatı dünyasının sağladığı imkanlardan faydalanarak gerçeklerin bir roman formuna çevrilmesinden, sonra da bu romanın bir gerçeklik gibi okunarak hakikatin yerine ikame edilmesinden başka bir şey değiller. Ama bir de doğrudan kurmaca anlatı –yani roman– formunda üretilen komplo teorileri var. Her ne kadar romanın zaten bir kurmaca metin olması nedeniyle biraz kafa karışıklığı yaratsalar da, hem "inceleme" kitaplarına göre serbest "atış"a çok daha müsait ve meyilli olmaları hem de ideolojilerinin apaçıklığıyla, komplocu mantığın nasıl bir kolektif belleğin ürünü olduğunu görebilmemiz açısından çok şeffaf ve verimkâr kaynaklar.

Orkun Uçar ve Burak Turna'nın birlikte kaleme aldıkları çok satarlığıyla tartışılması gereken *Metal Fırtına* (2004), ABD ordusunun Bor madenleri için Türkiye Cumhuriyeti'ne saldırmasını işleyen bir savaş hikâyesiydi. Çok satan, çok tartışılan bu kitap, Mine G.Kırıkkanat'ın *Bir Gün, Bir Gece* (2003) ve Can Giray'ın *Bor Büyüsü* (2004) romanlarının "milliyetçiliğin daha geleneksel unsurlarıyla zenginleştirilmiş", savaş sahneleri daha öne çıkartılmış bir sentezi gibi geldi bana. İçerdiği anonimleş-

miş komplo teorisi parçacıklarıyla yeni bir şey söylemiyordu ama Türkiye'deki düşünce iklimine ve siyasî konjonktüre "cuk oturmuştu". Kırıkkanat'ın hem "Amerikan istilası" hem de "çıkartılmayan petrol" motifleriyle süslü *Bir Gün Bir Gece*'si, ulusalcılıkla liberal solculuğu bir potada eriten komplocu zihniyetine rağmen dünyaya erken gelmişliğin kurbanı oldu. *Metal Fırtına* sayesinde keşfedilen Can Giray'ın *Bor Büyüsü*'nde ise Türkiyenin önemi yine bor madeni üzerinden tesis edilmiş, ABD ile savaşın eşiğinden dönülmüş, kötülük doğrudan ABD'ye değil, ABD'de yuvalanmış birtakım münferit kişilere ve tarikatlara mal edilmişti.

Modern milliyetçi ideolojilerin sergilendiği diğer romanlarda ise liberalliğin merkeze doğru kaydığını, ABD'nin "baş kötü" rolünü Araplara, daha doğrusu radikal İslâma kaptırdığını söyleyebiliriz. Yüzünü Batı'ya çeviren bu türden romanlarda tehlike arkamızda, yani Doğu'dadır. Bu nedenle bir istila tehditi ortadan kalkmış, onların yerini gözü dönmüş Arap teröristlerin, İran istihbaratının ve KGB artığı Rus mafyasının suikastleri kaplamıştır. Irksal aşağılamanın en açık bir dille ifade edildiği, modern milliyetçi Türk kimliğinin bu aşağılamalar üzerinden tesis edildiği modern milliyetçi romanlarda istihbarat örgütleri arasındaki üstü örtülü savaş sahneleri izliyoruz. Mesela bu yazı özelinde ilgi alanımıza giren *Sultana Dokunmak* romanındaki modern milliyetçi kahramanın "bu topraklarda yaşayan insanların çoğunun genlerinde" olduğuna inandığı modern milliyetçilik, her ne kadar milliyetçilik ve yurtseverliği ırkçı ve şoven yanlarından temizleyip yeniden tanımlasa bile, yine de bir Türkçülüktür.

Edebiyata değerler ekseninden yaklaşan okuyucuların varlığından bile haberdar olmadıkları, ama hitap ettiği okuyucuyla arasında duygusal ve düşünsel mesafeyi neredeyse sıfırlayan "öteki" edebiyat ise milliyetçiliğin en arkaik söylemlerini dile getirmekte ısrarcı ve fütursuz; Ermeni, misyoner, Yahudi, Yunan, Kürt gibi kelimelerin sadece telaffuzunun bile birilerinin tahrik olup sokağa dökülmesini "meşru"laştırdığı günümüzde, kahvenin, sokağın, Ülkü Ocaklarının, derin devletin ve popülist siyasetin nabzını tutan –özellikle komplo teorileri üzerine kurulu macera, savaş ve polisiye türlerindeki– romanlar günümüzün elverişli konjonktürünün de etkisiyle giderek çoğalırken milliyetçiliğin gelenekseliyle moderni arasındaki temel fark düşman tayiniyle belirleniyor; Batı'yı temsilen ABD ve İsrail'in öne çıktığı düşman kadrosuna Kürt, Rum ve Ermeni cemaatleri, medya ve aydınlar gibi yerli işbirlikçileri de ekleniyor elbette. Yazarlar, devletin derinliklerinde yuvalanmış kuruluşları mistifiye ederek, işlenen cinayetlere arka çıkarak onlara duydukları sempatiyi açıkça dile getiriyorlar. Bu tür romanlardaki senaryoların "Ergenekon" operasyonuyla neredeyse birebir örtüşürlüğü, roman ve siyaset yakınlaşmasından ziyade, yazarlarla iddianamede adı geçenler arasındaki organik ilişkiye işaret ediyor. Roman sanatının bütün türleri arasında ideolojinin en çıplak haliyle salındığı, konuları, olay ve kahramanlarıyla arasına mesafe koymak niyeti hiç taşımayan bu tarz romanlar kontr-gerillanın bir zamanlar adı fısıltıyla anılan "Beyaz Kitap"ına taş çıkartacak cinsten.

Bahattin Yıldız'ın *Istakoz Büyüsü* (2004) ve Akif Beki'nin *İndus Vadisi'nin İncisi* (2005) gibi arkası sağlam kurgulara dayalı, biçimsel anlamda roman formuna da ihanet etmeyen komplo teorileri ile Hakan Erdem'in *Unomastica Ala Turca* (2004), Cem Akaş'ın *Kant Kulübü* (2004) ve Murat Menteş'in *Dublör'ün Dilemması* (2005) romanlarındaki komplo teorisi parodilerini –ki bunlara Mehmet Açar'ın *Hayatın Anlamı*'nı (2005) da ekleyebiliriz– buraya kadar saydığım roman külliyatından ayrı tuttuğumu belirtmek isterim.

Mesela Hakan Eldem, *Unomastica Alla Turca*'da bu "çok satar" teorinin parodisini yapmış. Ve beklenileceği gibi, roman kahramanlarını canlandırırken söz konusu teoriyi hasımlarının kabalacılığına taş çıkartacak bir hünerle icra eden en parlak iki teorisyenden, Yalçın Küçük ve Soner Yalçın'dan ilham alıyor. Ancak onların zihniyetinin taşıyıcılığını üstlenen roman karakterleri söz konusu şahsiyetlerin gerçek hayattaki kişilik özellikleriyle özdeşleştirme basitliğine hiç düşmüyor. Benzerlik yalnızca düşünce biçimlerinde. Elbette Yalçın Küçük'ün *Şebeke* ve Soner Yalçın'ın *Efendi* kitaplarındaki tezleri hatırlatan çarpıcı icatlar, o tezlere yapılan mizah dolu göndermeler de bulacaksınız. Onların tezlerini bir tarihçi olarak ciddiye alma imkânı olmadığı anlaşılan Hakan Eldem, eleştirisini yekpare bir eğretileme niteliği taşıyan *Unomastica Alla Turca*'da komik unsurlarla keskinleştiriyor. Günümüz Sabetaycı teorisinde Yahudilere biçilen dönmelikle ilkçağlar Orta Asyası'nda Köktürklerin dönmeliğinin hikâyesini yanyana getirip apayrı anlamlarda yorumlayarak güldürüyor okuyucusunu.

Murat Menteş'in *Dublör'ün Dilemma*'sı (2005) da parodik bir metin. Paranoyak komplo teorileri üzerine kurgulanan hikâyesinde herkes öylesine maskeli, herkes öylesine yer değiştiriyor ki, kimin kim olduğu birbirine karışmış. Türlü rastlantıyla ilerleyen bu absürd hikâyedeki rastlantı gibi görünenlerin aslında birileri tarafından üst belirlenmiş olması, absürd olanın romandan değil yeni dünya düzeninden kaynaklandığını hatırlatıyor. Yani herkesin birilerine dublörlük yaptığı *Dublörün Dilemması*, iktidardakilerin artan gücü karşısında şaşkına dönmüş, yabancılaşmış bireylerin ya da genişletilmiş haliyle, suflörlüğünü ABD'nin yaptığı ülkelerin sanki kendi iradeleriyle davranıyormuş gibi sürdürdükleri uluslararası ilişkilerin bir metaforu olarak da okunabilir. Gülmece aracılığıyla şiddete, hayatımızı yönlendiren derinlerdeki güçlere, kendi hayatımıza sahip olamayaşımıza ve bir bilgisayar simülasyonuna dönüşen toplumsal hayata, gerçekliğin sanallaşmasına temas etmeyi amaçlamış Murat Menteş.

Ne yazık ki örnekler çeşitlenmiyor. Bir kısım entelektüel, yazar ve sanatçıların savaşa karşı verdikleri ürünlerin karşısına başka yazar ve sanatçıların ürettikleri romanlar, film ve televizyon programları ile dikilen kültür endüstrisi, şiddeti ve savaşı her çeşit macera hikâyesiyle "estetize" ederken, savaş kültürüyle, şiddetle yoğrulmuş geleneksel kültür arasındaki benzerlikten, bayağılıktan faydalanıyor.

Yeni Tarihperestlik

Son yıllarda yeniden tarih merakı sardı Türkiye'yi; uzak dönemlerden ve uzak coğrafyalardan çok 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ilk çeyreğine, Anadolu'da yaşanan savaşlara odaklanan bir merak! Böylelikle II. Abdülhamit, II. Meşrutiyet, İttihat ve Terakki, Birinci Dünya Savaşı, Çanakkale Muharebesi, Ermeni Tehciri, Sarıkamış Harekatı ve Millî Mücadele bir yandan tekrar ve tekrar keşfediliyor, öte yandan tarih güncel siyasî meselelere tahvil ediliyor. En çok roman alanını etkileyen bu türedi tarihperestlik, hiç kuşkusuz ulusalcı hareketlerin yükselmesiyle, yeniden tasarlanan ulusal kimliğin o tarihi ve kimliği benimsetecek popüler anlatılara ihtiyaç duymasıyla, bugünün her türlü soru ve sorununun yanıtının tarihte olduğuna duyulan katı bir inançla ilintili. Tıpkı Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki gibi Tarihî Romanlar, verildiği iddia edilen yeni kurtuluş mücadelesinde, millî tarihi halkın anlayacağı bir dile çevirme işlevini yüklenirken, şanlı geçmişin hafızası rolünü üstleniyorlar.

20. yüzyılın ilk yarısı siyasî alanın bugünkü bütün aktörlerinin çıkış noktası olunca, aktörlerin hepsi de yeni bir yaratılış efsanesi uydurmak, kendi varoluşunu

meşrulaştırmak ve anlamlandırmak, kısacası kurgu yoluyla tarihi günün ihtiyaçlarına cevap verecek olaylarla/icatlarla donatmak için birbiri ardına kitaplar yayımlıyorlar. Sadece Çanakkale savaşı etrafında yakın zamanda dönen tartışmalar bile meselenin geçmişle değil şimdiyle alakalı olduğunu göstermiyor mu? Ya da yakın zamanlara kadar adı anılmayan 1914-Sarıkamış Harekatı'nın belleklerde aniden canlanması tarihe olan bağlılıktan olmasa gerek.

Arkasına deveti almışlığın küstahlığı ve sokakla bütünleşmenin külhanbeyi ağzıyla dile getirilen meselelerin tarihle de edebiyatla da pek ilgisi yok. Uzağıyla yakınıyla geçmiş, güncel siyasî bir meseleye dönüştürülüyor; şapkadan belge ve bilgi çıkarılıyor, keşifler ve icatlar yapılıyor, devlete millete zararlı bulunan vakalar temizleniyor, kısacası bütün bir tarih bugünün ihtiyaçlarına göre yeniden tanzim ediliyor. Bunun en son örneği de İttihatçıların kifayetsiz muhteris paşalarına kahraman kostümleri giydirmek, yol açtıkları felaketlerden diriliş masalları uydurmak...

Dikkate değer bir nokta, siyasî meselelere tarihî anlatılarla yanıt verilmeye çalışılmasıdır. Tarihi insanlardan koparmanın, toplumsal bellekten silmenin olanaksızlığı karşısında yapılmak istenen bir formatlama işlemidir; bellekte yazılı her türden farklı tarih kaydını silmek, yepyeni bilgilerle doldurulmaya hazır sıfırlanmış bir bellek yaratmak. Yapılmak istenen bugünün, yakın geçmişin ya da bireysel varoluş hafızasına dahil olmayan daha uzak bir geçmişin kuşatılmasıdır.

Milliyetçi/ulusalcı kesimlerin hafızası geçmişi bugünü meşrulaştıran bir tarihe çevirerek toplumun kolektif belleğini nefretle dolduruyor. Vicdan, adalet, sorumluluk, empati duygularından hiç nasiplenmemiş öfkeli kalabalık başkalarının hikâyelerini dinlemiyor elbette, acılarına bakamıyor. Sadece *Şu Çılgın Türkler*'in ulaştığı satış rakamı bile romanların kitlesel bir çılgınlıkla nasıl ve ne şekilde buluşabileceğini, başarılı bir milliyetçi projeye dönüşebileceğini kanıtladı ülkemizde.

Günümüzde yazılan "Hidayet Romanları", "Komplo Romanları" ve "Tarihi Romanlar", hepsi de edebî açıdan benzer zaaflarla malûller. Mesela bütün karakterler, bütün sıfatlar, bütün değer yargıları beylik kalıplarla, klişelerle, üstelik kulakları tırmalayan bir dille anlatılırken uluslararası ilişkileri çok basite indirgeyen kurgusal zaaflar da rahatsız edici. Estetik bir yaşantı olarak sanat ve edebiyatın, insan yaşamı üzerine bu denli ilkel duygular uyandırmak için kurgulanmış olması, bizi edebiyat eleştirisini bırakıp ahlaki bir tartışma zeminine çekiyor. Estetik kuramcılarından Colinwood'a göre, kötü bir sanat eseri bir insanın duygusunun anlatımını sunmaya çalışan fakat başaramayan bir eylemdir. Sözde sanatta böyle bir başarısızlık söz konusu değildir, çünkü anlatma teşebbüsü yoktur, başarılı ya da başarısız başka bir şey yapma teşebbüsü vardır. Ne yazık ki, bu romanlar işte böyle bir teşebbüsün ürünleri.

Tarihi diledikleri gibi eğip büken, "ben böyle yorumladım" ya da "bu zaten bir roman" yaklaşımları ile tarihin hemen her dönemini karikatürleşen romanların yayıldığı bir ortamda, Hakan Eldem'in *Kitab-ı Duvduvani*'si (2004) edebiyatı hatta toplumsal zihniyeti kaplayan böyle bir tarih anlayışına yine edebiyatın içinden verilmiş bir yanıt, tarihsel fantezilere düşülen bir muhalefet "şerh"i olarak çıkıyor karşımıza.

Rana (2005) da bu konuda –olumlu anlamda– iyi bir örnek. Osman Nedim Gürmen, tarihçiyle edebiyatçı, tarihle roman arasındaki farkı hem hikâyesi hem de diliyle ortaya koymuş. Ne büyük adamlara ne kahramanlara ne savaş manzaralarına yer veriyor, ne tarihi ülküselleştiriyor. Tarihsel olayın özünü vermek gibi bir iddiası da yok. Ama tarih hep orada, tarihsellik duygusu hiç eksilmiyor. Arkasındaki çarpıcı tarihe rağmen, büyük tarihsel

olayların dış parıltısına kapılmamış Gürmen. *Rana*, kaderi siyasî ve toplumsal tarihle belirlenen bir genç kızın romanı. O ne II.Meşrutiyet'in ne İttihat ve Terakki'nin ne savaşların ve ne de Cumhuriyet'in hikâyesi; bu tarihi dönemler zorunlu olarak –birer vak'a olmaları nedeniyle– metne yerleşmişler. Evet, dönemin gazeteleri, Meclis konuşmaları, tarihî, siyasî, kültürel bilgiler, belgeler de var. Üstelik bütün bunlar romanın yerleştiği zemin için çok da önemli. Ancak esas olan yazarın annesinden esinlenerek kurguladığı insan merkezli hikâyesi.

Ahmet Aziz'in *Triumvira*'sı (2005), okuyucuyu yakın tarihle yüzleştirmeyi, o karanlık dönemi hatırlatmayı başarıyor. Adını Eski Roma'da üç üst düzey yöneticiden meydana gelen ve kısa sürede üçlü diktatörlüğe dönüşen Triumviratus kurulundan alan romanda, yazar diktatörlüğün sac ayaklarına İttihatın üç paşasını yerleştirmiş. Tarihî arka planı gereği, hikâyede Enver, Talat ve Cemal paşalarla birlikte dönemin pek çok ünlü şahsiyetine rastlıyoruz. Mesela teşkilatın silahşörleri Yakup Cemil ve Abdülkadir, adı şimdilerde sokaklardan silinmek istenen Abdullah Cevdet, Suriye Genel Valisi Ahmet Cemal Paşa gibi isimler de var. Ama öne çıkmadan, edebî kurguya gölge etmeden, ancak bir roman kurgusunun katlanacağı kadar, yani ikinci derecede karakterler olarak kısa sürelerde katılmışlar hikâyeye. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin tarihini bir cemiyet üyesinin hayatı özelinde çok iyi canlandırmış Aziz Ahmet. Sadece hikâyesinden, insanı öne çıkaran bakış açısından, savaş karşıtı ideolojisinden söz etmiyorum; *Triumvira* diliyle, kurgusuyla, kişi ve karakterleriyle, yarattığı İstanbul atmosferiyle de sağlam bir roman.

Türedi tarihperestlerin böyle insanlı tarihlerden hoşlanacaklarını hiç sanmıyorum. Çünkü onlar büyük millet olmayı büyük sayıda ölümlerde, büyük yıkımlarda, diriliş destanlarında arıyorlar. On kaplan gücündeki kahramanlardan, bilmem kaç okkalık bombalardan, ölmekten öldürmekten dem vuranlar aslında tarihî gerçeklerin değil yeni savaşların peşindeler. Oysa edebiyat çılgınlık ya da yiğitlik gösterilerinin yapılacağı bir yer değildir. Tersine, savaş zamanlarını hikâye edecekse eğer, bu acılar bir daha yaşanmasın, çocuklar öldürülmesin diye, insani trajedilerden söz etmelidir.

SOLUN İNDİRGEMECİ TEORİSİ

Romanla siyaseti bir sayma geleneği her kesime yayılmışken, siyasî roman nitelemesi yapıldığında ilk akla gelenin sol edebiyat olması hiç de hakkaniyetli değil. Bu peşin hükmün nedeni, diğer kesimlerin indirgemeciliğinin kendiliğindenliğine karşı solun idirgemeciliğinin bir edebiyat kuramına oturmuş olması. Gerçekten de, Toplumcu Gerçekçilik akımının diğer ülke edebiyatları gibi Türk edebiyatına yansımaları da çoğunlukla olumsuzdur.

Modernizm, kamusal alanın düzenlenmesindeki işlevini yerine getirmesi için, edebiyatı özerk, edebî eseri "kutsal", yazarı da deha olarak "atamıştı". Bolşevik devriminden sonra yeni anlamlar da eklendi edebiyata; siyasî önderler/otoriteler yazarlara toplum mühendisliği ünvanı vererek, sosyalizmin inşasında göreve çağırdı. Oysa, ne Marx ve Engels, ne de Ekim Devrimi'nin bolşevik liderleri, edebiyatı politikaya indirgememişlerdi. Bu konuda hakkında yazılmış, edebiyat kuramını zenginleştirecek kadar büyük bir külliyat var. Sadece Troçki'nin *Edebiyat ve Devrim* kitabında, sanatın politikaya indirgenmesi tehlikesine karşı uyarısını alıntılayacağım: "Sanatın toplumsal bağımlılığı ve toplumsal yararlılığını belirten Marksist anlayış, politikanın diline tercüme edildiğinde, asla sanatı kararnameler ve emirlerle boyunduruk altına almak anlamına gelmez. Sadece işçiyi anlatan sanatı yeni ve devrimci kabul ettiğimiz yolundaki görüş gerçeğe uygun

değildir ve şairlerden de bir fabrika bacasını ya da sermayeye karşı ayaklanmayı dile getirmelerini istediğimizi söylemek saçmalık olur" (Troçki, 19?: 12).

Nitekim devrimin ilk yıllarında Sovyetler Birliği'nde konstrüktivizm, futurizm gibi avantgarde akımlar yalnızca edebiyatta değil, sinema, resim ve tiyatro alanlarında da parlak ürünler veriyorlar ve proletkült denilen işçi sanatı taraftar bulamıyordu. Ne var ki, Stalin'in parti içindeki muhalifleri temizlemesi, kültür ve sanat işleri sorumluluğuna da Jdanov'u atamasından sonra, sanatçıların her şeyden önce partizan olması görüşü resmî politika haline geldi. Lenin'in başka bir bağlamda kullandığı "parti edebiyatı" şiarıyla beslenen anlayışın estetik doktrini olan sosyalist gerçekçilik ise, yalnızca bir düşünce tarzı değil, edebiyat ve sanatın uyması gereken biçimsel özellikleri de içeren yegâne edebî üretim tarzı oldu. 19. yüzyılın klasik gerçekçi roman biçiminin sosyalist bir bakışla tekrarından başka bir şey olmayan sosyalist gerçekçiliğin ustası olarak da, yazarlık kariyeri zaten Çarlık döneminde doruğa ulaşmış olan Gorki "tayin" edilecekti.

Sosyalist gerçekçiliğin icadı ile başlayan edebiyat ve politika arasındaki eşitsiz ilişki, belli bir tarihsel döneme ve mekâna, yani Ekim Devrimi sonrası Sovyetler Birliği'ne özgü bir hataydı aslında, ama, bu hatanın analiz edilip giderilmesindense teorize edilip evrenselleştirilmesi tercih edildi. Sosyalist gerçekçilik, sanat ve edebiyata yansıyan sosyalist bakış açısı olarak ele alınsa, –Brecht'te olduğu gibi– zenginleştirici ve yeni bir kültüre yol açıcı olabilecekken, korumacı ve paranoyak reflekslerle tektipleştirilmiş, Jdanov dönemindeki uygulamalarla sosyalizm mücadelesi veren bütün ülkelere yayılmış ve sosyalist sanat ve edebiyatın güdükleşmesine yol açmıştı. Özetle söylemek gerekirse, tek ülkede sosyalizm uygulamasının yarattığı düşman paranoyaları sanat alanına da aktarılmış ve sosyalizmin ihanete uğramasını engellemek adına, edebiyat ve sanat politikleştirilmişti. Başta Mayakovski olmak üzere birçok sosyalist yazar ve sanatçıya sansür getiren ve sonuçta Rus roman ve şiirinin büyük mirasını tüketen "politik sanat/edebiyat" anlayışının bu ilk uygulaması, Batı'da sosyalizme ve Ekim Devrimi'ne sempati duyan birçok aydının da tepkisine ve devrim sürecinden kopmalarına neden olmuştu. Türkiye'de benzer tepkilerin görülmesi 80'lerden sonradır.

Köy Romanları

Toplumcu Gerçekçilik Türk edebiyatındaki en iyi karşılığını "Köy Romanları"nda bulmuştu: 1950-70 yılları arasında genelde sanat ve edebiyata, özelde romana yansıyan aydınlanmacı ve kalkınmacı ütopyaların cisimleştiği mekân köylerdi. Hedef ve sınırları çizilmiş sosyalist bir hareket yoktu belki, ama aydın ve yazarlar arasında muhaliflik –her zamanki gibi– yaygındı. Yazarlık, elbette aydın olmayı gerektiriyordu ve kendisine daima siyasî bir misyon yüklemiş olan Türk aydını için, sanayinin ve işçi sınıfının cılız kaldığı bu yıllarda en uygun siyasî çalışma alanı köylerdi. Edebî alanda topyekûn bir seferberlik başladı.

Yalnız telif ürünlerin değil, o yıllarda yayınevlerinin birbiri ardına bastıkları çeviri romanların da benzer temaları işlediklerini ve –mesela Erksine Caldwell gibi– edebî değeri zayıf pek çok yabancı yazarın okuyucuyla buluştuğunu biliyoruz. Dönem, çıplak gerçeklerin –romanlarla– yine çırılçıplak ortaya serildiği bir dönemdi. Pek çok yazar siyaseten yazdı romanlarını; romanlar köyün kalkınması için –tıpkı elektrik gibi, su gibi, yol gibi, traktör ve okul gibi– birer araçtılar. Kişileri, çatışmaları ve çözümleri belirleyen de yazarın toplumcu çizgideki bu görüşleri olunca, yaşamı ete kemiğe büründürecek insan yerine, "koşulların betimlenmesinde araç" sayılan kişilerle yürütüldü roman. Romanlardaki sterotiplerin toplumsal sınıf



Özellikle 1950'li yıllarla birlikte edebiyatta gittikçe artan "köye yöneliş" tutumu, bir edebi çığır halini almıştı. Köyün, köyün sorunlarının ve köyde yaşamın, köy insanlarının iç dünyasının ele alındığı eserler daha çok "toplumsal gerçekçi" bir tona sahip olmalarıyla da dikkat çekiyorlardı.

ve katmanları simgelediği ve aydının giriştiği mücadelenin, mücadelenin verildiği mekânla sınırlı olmayıp bütün bir ülkeyi ifade ettiği kolaylıkla fark edilebilir.

Kaba bir doğalcılıktan fantastik bir gerçekçiliğe kadar farklı biçimlerde birçok ürünün yer aldığı kanona yakıştırılan "Köy Romanı" adlandırması, edebiyattan çok sosyolojik bir kategori olarak kabul edilmeli ve bu isim altında tasnif edilen romanlar arasında pek çok iyi örneğin bulunduğu da hatırlanmalıdır. Yaşar Kemal, Orhan Kemal, Kemal Tahir, Fakir Baykurt, Necati Cumalı, Kemal Bilbaşar gibi yazarların köy anlatılarıyla Türk romanına yeni bir soluk kattıklarını belirtmek hakkaniyetli olur.

Neredeyse bütün Cumhuriyet tarihi boyunca, Anadolu köylerinin durumunu, gelişmesini, tarımsal meseleleri, köydeki sınıf ve güç ilişkilerini gerçekçi bir biçimde yansıtmaya çalışan köy romanlarının sosyolojik önemi edebiyata oranla ağır basar; çünkü o yıllarda köy sorunlarını işlemeyi "bizim sosyologlarımız, bizim tarihçilerimiz, bizim filozoflarımız, diğer böyle sosyal işlerle uğraşan düşünürlerimiz henüz daha yapmış değiller"ken (Naci, 1981: 264), köy romanları bir tanıklık, bir otobiyografi tarzında yazılmış, "icabında otuz sene içinde politikacılara, iş sahiplerine, mesuliyet sahiplerine faydalı olacak döküman durumunda"dırlar (Naci, 1981: 261). Behice Boran'ın sözleriyle özetlersem; "Ekonomik-sosyal meselelerin bilimsel açıdan incelenmesi, tartışılmasının yasaklandığı uzun yıllarda Türk solu ifadesini sanatta bulmuş, sol fikirler en fazla sanat yoluyla toplumu etkilemiştir" (Oktay, 2000: 256).

Ülke gerçeklerini yansıtmalarında ve muhalif hareketlere destek olmalarındaki olumlulukların tersine, edebî anlamda ne yazık ki olumsuz sonuçlara ulaşıyoruz. Toplumsal gerçeklerin bilgisi –aydının kendisine yüklediği rol gereği– estetik meselelerin üzerine çıkmış ve edebiyat en doğru bilgi verme/edinme aracına dönüş-

türülmüştür. Bu, sanatın yansıtmacı niteliğinin yaratma özgürlüğü üzerine bir tahakkümüdür. Edebiyatın bu özel tarihinin sonunda ortaya çıkan olumsuz miras, söz konusu özel tarihin aktörlerinin hedefledikleri bir sonuç elbette değildi. Memed Fuat'ın taşra iktidarı biçiminde tanımladığı Köy Romanları da, genç yazarları –romanın biçimsel özelliklerine boş verip– roman yazmak için acı bir gerçek arama kolaycılığına itmiş, kendileri gibi olmayanları küçümsetmiş ve edebiyatın edebiyat dışı ölçülerde tartışılmasına neden olmuştur. Gerçekçiliği, tek bir coğrafyayı tek bir biçimde yazmaya indirgemiştir ve o biçim 19. yüzyıl klasik romanının tekrarından başka bir şey değildir. Çok sayıda Köy Romanı'nın bir başka estetik başarızlığını –anlatımların cılızlaşmasını– o yıllarda solculuğun bir işareti sayılan "öztürkçeciliğe" yazarların patolojik bir biçimde sarılmalarına bağlamak da mümkündür.

Kemal Tahir'in Tarih ve Toplum Tezleri

Romanı araçsallaştırırken bile okutturan bir yazardı Kemal Tahir. *Göl İnsanları* (1955) adlı hikâye kitabıyla *Sağırdere* (1955), *Esir Şehrin İnsanları* (1956), *Körduman* (1957), *Rahmet Yolları Kesti* (1957), *Yedi Çınar Yaylası* (1958), *Köyün Kamburu* (1959), *Esir Şehrin Mahpusu* (1962), *Kelleci Memet* (1962), *Yorgun Savaşçı* (1965), *Bozkırdaki Çekirdek* (1967), *Devlet Ana* (1967), *Kurt Kanunu* (1969), *Büyük Mal* (1970), *Yol Ayrımı* (1971), –ölümünden sonra yayımlanan– *Namusçular* (1974), *Karılar Koğuşu* (1974), *Hür Şehrin İnsanları* (1976), *Damağas* (1977) ve *Bir Mülkiyet Kalesi* (1977) romanlarıyla çok geniş bir zamana ve mekâna uzanmış, canlandırdığı her kesimden insan tipi ve Osmanlı devletinin üretim ilişkilerinden bu ilişkilerin çözülmesiyle baş gösteren sorunlara, işgal yıllarından Millî Mücadele'ye, İttihatçılar arasında bir hesaplaşma olarak gördüğü Cumhuriyet'in ilk yıllarına, Serbest Fırka'dan Kürt İsyanlarına, oradan Batılılaşma ve değerler yitimine, köye, cinselliğin türlü çeşidine, hapishanelerin kepazeliğine kadar dillendirdiği çok sayıda meseleyle, Cemil Meriç'in ifadesiyle, Türk romanının sınırlarını genişletmiştir. Ama romanlarıyla asıl genişletmek istediği tarih ve toplum tezleridir ki romancılığını daraltan ve bu yazıda ele alınmasına neden olan tam da budur.

Kemal Tahir'in köy hayatını, kırsal kesimdeki mülkiyet ilişkilerini, bu ilişkilerin yozlaşma ve çözülme sürecini işlediği *Göl İnsanları*'ndaki hikâyeleri, *Sağırdere*, *Körduman*, *Rahmet Yoları Kesti*, *Kelleci Memet* ve *Bozkırdaki Çekirdek* ile Çorum üçlemesi olarak adlandırılan *Yediçınar Yaylası*, *Köyün Kamburu* ve *Büyük Mal* romanları, köy gerçeklerini anlatan romanların büyük ilgi gördüğü, hatta siyasî bir duruşun işareti sayıldığı yıllarda yayımlanmışlardı. Ancak bu akımın genel karakteristiklerine uymazlar. Cahillik, yoksulluk, geri kalmışlık ve boyun eğmişlik nesnel gerçeklikler oldukları ölçüde kuşkusuz bu romanlarda da görülecektir, ne var ki, bu nesnelliğin resmini çekip belgeselini yapmak ya da köylüde devrimci bir öz aramak amaçlanmamıştır. İlk hikâyelerini ve romanlarını okuyan Nazım Hikmet'in beğeni ifadesinin altına eklediği "fakir ve zengin köylü münasebetlerinin, derebeylik bakayası, sınıf ve tabaka çatışmalarının eksikliği" uyarısını da dikkate almayacaktır Kemal Tahir. Onun iddiası başkaldırının imkânsızlığıdır. İmkânsızlığı tarih tezleriyle temellendirecek, köyü tanımanın sadece gözlemle değil, Osmanlı mirasını, Anadolu tarihini, toplumun geçmiş kültür ve geleneklerini bilmekle mümkün olabileceğini söyleyecektir.

Peki nasıl bir tarih, nasıl bir gelenek ve miras kalmıştı geriye? Kemal Tahir'e göre, Doğulu devletlerin tarihsel ve toplumsal gelişmesi yapısal olarak Batı'dan çok farklı bir süreç izlemiş, Batı'da görülen üretim

biçimleri ve sınıf yapıları bizde teşekkül etmemiştir; yani Kölecilikten, Derebeylikten ve Kapitalizmden geçmemiştir Türk toplumu. Yazarın görüşlerini özetlemeyi Selahattin Hilav'dan alıntılayarak sürdüreyim; "bizdeki klasik toplum, merkezi iktidar çevresinde toplanmış üretici halk kitlelerinden teşekkül eden bir ekonomik-sosyal yapıdır. Bu yapıda, merkezi iktidarın temsilcisi olan devlet ve bu devletin taşıyıcısı olan yönetici kadro (zümre), büyük önem taşır. Klâsik Türk toplumundaki sınıflaşma olayı, Batıdaki sınıflaşma olayından farklıdır. Bundan ötürü, Klâsik Türk toplumundaki sınıflar ve sınıf mücadelesi de Batıdakinden farklıdır." Öyleyse, Kemal Tahir'e göre, Marksist tarih teorisini Osmanlı-Türk toplumunun kendine özgü tarihsel ve toplumsal koşullarının ortaya çıkardığı somut gerçekliklerle, bize özgü somut gerçeklikler açısından yeniden ele almak gerekir.

Romanlarıyla tam da bunu yapmaya soyunacaktır Kemal Tahir. Batı'nın feodal lorduyla Anadolu'nun köksüz ağasını bu nedenle kıyaslamayacak, halk kitlelerinin ve emekçi sınıfların Türkiye'deki boyun eğmişliğini ve durağanlığını, devletin ve mülkiyet ilişkilerinin farklılığında bulacak ve tezlerini –tam da Yaşar Kemal'in devlete ve ağaya başkaldıran İnce Memed'inin heyecan yarattığı bir dönemde yazdığı– *Rahmet Yolları Kesti*'de romanlaştıracaktır. Ağalığa değil, yiğitliğin ve kırsal kesim değerlerinin temsili olan ağalık geleneklerinin yitimine duyulan hüzün yansır. Eşkiyalık da yiğitlik, nam ve silah üzerine kurulu geleneğinden kopmuş, yeni mülkiyet ilişkileri yani kapitalizm, yiğit eşkiyayı komik bir çapulcuya dönüştürmüştür. Böyle bir durumda devletin gücü karşısında eşkiyanın hiç şansı kalmamıştır Ağanın ya da eşkiyanın kol kanat gerdiği köylülerse hain, çıkarcı ve kurnazdır artık. Ancak kapitalizm karşısında köylü kurnazlığı da işe yaramaz, çünkü koruyucu, kollayıcı ve kadir devlet geleneği kötü siyasetçilerin elinde yozlaşmış, yanlış tarım politikaları, mesela üretime dönmeyen krediler köylüyü daha da yoksullaştırmış, aldığı üç beş kuruş krediyi düğün dernek kurup havaya savuran köylü, tüccarın elinde eskinin marabasından daha acınası bir hale düşmüştür.

Kemal Tahir'in Osmanlı'nın sonlarından Cumhuriyet'in ilk yıllarına uzanan çözülme ve yeniden yapılanma dönemini ele alırken göstermek istediği; Osmanlı devlet geleneğinden uzaklaştıktan sonra devletle toplum arasından organik ve kollayıcı bir ilişkinin kalmadığı ve devletin Batılılaşma adına köylüyü varoluşuna hiç de uygun olmayan bir kimliğe zorladığıdır. Hikâyeler Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanırken toplumda, hayatın akışında ve zihniyet biçimlerinde değişim görülmez, yegane değişim Cumhuriyet devrimlerinin yukarıdan aşağıya, zorla uygulanmasıdır. Mesela *Bozkırdaki Çekirdek*'te söz konusu uygulamaların somutlandığı yer Köy Enstitüleri'dir ki, Cumhuriyet'e bağlı öğrenci ve öğretmenlerine rağmen Batı'dan kopya edilen enstitü modelini Anadolu gerçeğinden kopuk, köylüyü köyünün içinde zapturapt altına alma girişimi olarak işleyecektir Kemal Tahir.

Roman kişileriyle birbirine bağlanan *Esir Şehrin İnsanları*, *Esir Şehrin Mahpusu*, *Yol Ayrımı*, *Bir Mülkiyet Kalesi* ve *Hür Şehrin İnsanları* ile mütareke yıllarından Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar uzanırken *Yorgun Savaşçı*'da bütünüyle Millî Mücadele'ye odaklanır. Devletin zaafa düştüğü anlarda sınıf ya da din gibi birleştirici yapı ve kurumları olmayan Doğulu toplumların çözüleceğine ilişkin tezleri bu romanlara da sinmiş, Millî Mücadele'nin halkın değil İttihat ve Terakki kökenli –asker, sivil– bir grup aydının eseri olduğu vurgulanmıştır. İttihatçılar arasındaki post kavgası ve tasfiye süreci ise *Kurt Kanunu*'nun konusu olacaktır.

Esir Şehir üçlemesinin ilk iki romanında umutlu gibidir Kemal Tahir. 1971'te

yayımlanan üçlemenin son kitabı *Yol Ayrımı*'nda ise karamsar bir tablo çizer. Roman kişileri Cumhuriyet devrimlerinin getirdiği yeniliklere karşı şüphecidir artık, devletse 1930'lara gelindiğinde despotik bir hüviyete bürünmüştür. Ölümünden sonra yayımlanan *Bir Mülkiyet Kalesi* ve *Hür Şehrin İnsanları*'nda da altını çizecektir; devlet kurulmuştur kurulmasına ama yüzünü Batı'ya çevirerek gelenekten ve halktan kopmuştur. Bundan sonra, tıpkı Osmanlı devletinin çözüldüğü mütareke günlerindeki gibi, bir yozlaşma tablosu çıkacaktır ortaya.

Üçlemeye başladığı 1956 yılında böyle bir akış, on beş yıl sonrası için böyle bir son planlamış mıydı elbette bilemiyoruz, ama geçen yılların Kemal Tahir'in Cumhuriyet'e bakışında bir değişime neden olduğu iddiası mesnetsiz değildir. İttihatçıların dramını işleyen –çok tepki çekmiş– *Yorgun Savaşçı* ve *Kurt Kanunu* romanları bu değişimin kilometre taşlarıdır.

Marx'ın "Asya Tipi Üretim Tarzı" tespitlerinden yola çıkan bir tarihsel bakışla yazılan ve Türkiye'de bu tür romanlara saygınlık kazandıran *Devlet Ana* (1967), edebî olmaktan ziyade Osmanlının düzenine ilişkin –ATÜT merkezli– bir tartışmaya yol açmıştı. Kemal Tahir'in başını çektiği "Yeni Osmanlıcı" akımın Osmanlı'yı farklı bir gelişme şemasıyla değerlendiren tarih tezlerinin bir tarih metni üzerinden değil de bir roman vasıtası ile popülerleşmesi, edebiyatın toplumdaki alımlanma biçimini ve etkisini göstermesi açısından önemlidir. *Devlet Ana*, roman biçiminde kitaplaşan bir tarih metniydi aslında. Kayı boyunun aşiretten devlete evrilişini kendi tarih tezlerine uygun doğrultuda aktarabilmek amacıyla, roman anlatısının dışına çıkan Kemal Tahir, topluma, gelenek ve göreneklere, ahlak kurallarına ve Anadolu'daki diğer topluluklarla Bizans'a dair hem çok uzun hem de fazlasıyla teorik bilgiler aktarmaktan kaçınmamıştır.

Şimdiye kadar romanlarının içeriği ve Kemal Tahir'in sorusallaştırdığı meseleler üzerinde durulmasının yazarın romanlarına geçmişte de reva görülen muamelenin bir tekrarı, yani edebî bir eserin edebiyat dışı bir kantarda tartılması anlamına geldiği düşünülebilir ve öyledir. Ancak tartının kurallarını koyan da Kemal Tahir'in kendisidir. Toplum ve tarih teorisiyle roman teorisini birleştiren, "sahici Türk romanının işçimizle köylümüzün realitesinden doğacağını" iddia eden odur. Toplumsal tarihsel verilerin yokluğunda bu roman dışı incelemelerin romancı tarafından yapılması gerektiğini, bunsuz bir roman yazılamayacağını, romancı olunamayacağını ilk vurgulayan yine Kemal Tahir olmuştur.

Hikâyesini bir anlatıcının bakış açısından doğrusal bir akışla aktarırken, zaman zaman anlatıcıyı geri çeker Kemal Tahir, karşılıklı diyaloglar gereği anlatıyı karakterlerden birisinin bakışından, o karakterin bilgi ve yorumları olarak sürdürür. Tarihsel olayların ve toplumsal koşulların bu şekilde sunulması didaktik bir anlatımdan sakınmak ve dramatik yapıyı korumak içindir. Anlatıcının sınıfsal ve kültürel özelliklerine göre de bilinçli bir şekilde algılama hataları, yanlışlıklar, abartılar, mistifakasyonlar yapar. Bu ona hem olayların farklı yorumlanışlarını ortaya koyma fırsatı verir hem de hikâyeye bir miktar mizah katar. Ancak romanlarının yumuşak karnı tam da burasıdır. Çünkü ne kadar geri çekilse de, roman kişilerinin uzun konuşmalarının ardındaki anlatıcının varlığı/kimliği bellidir. Konuşanın Kemal Tahir olduğu bellidir; sahneye çıkan ve konuşan bütün roman kişileri bireysel varoluşlarının ötesine geçmek ve kendileri dışındaki şeylerin –kurumların, misyonların, değerlerin– taşıyıcısı olmakla yükümlüdür. Böylelikle pek çok romanda o dönemin bilgi ve birikimine uygun düşmeyen tiradlara şahit oluyoruz. Mete Tunçay, bu uyumsuzluğu Kemal Tahir'le ölümünden

bir gece önce tartıştığını söylüyor; "Ben dedim ki "Beyefendi bu Kara Kemal şimdiden 30 bin sattı. Ben bir Kara Kemal biyografisi yazsam, 500 kişi ya okur ya okumaz. Sizin Kurt *Kanunu*'ndaki Kara Kemal, tarihteki Kara Kemal'den, bir tarihçinin biyografisini yazacağı Kara Kemal'den daha gerçek. Ama sorun şu: Kara Kemal Marksist analiz yapıyor. Bildiğimiz tarihteki Kara Kemal'in bunu yapması mümkün değil!" (Dosdoğru, 1974: 414).

Kemal Tahir'in romana, devlete, tarihe ve topluma ilişkin pek çok görüşünü, *Esir Şehrin İnsanları*'nda kahraman mertebesine yükseltilen Yakup Cemil'e ya da *Kurt Kanunu*'nda filozoflaştırılan Kara Kemal'e ve genelde İttihatçılara duyduğu muhabbeti, geleneklere ve geçmiş kültüre duyduğu sevgiyi hiç paylaşmadığım gibi fazlasıyla tafsilata kaçtığı (özellikle *Devlet Ana*'da), insanlardan ve olaylardan çok tarih tezlerini anlattığı, roman estetiğini zedelediği yolunda Kemal Tahir'e yönelik eleştirilere de katılıyorum. Ama Kemal Tahir bu eleştirileri hiç umursamamıştır. "Sebebi şudur" diyecektir bir söyleşisinde; "roman, gerçek roman, büyük roman yavaş cereyan etmek zorundadır. Bunun yavaş cereyan etmesi için yer yer kesilmesi gerekir... romanın zaman zaman duraklaması ve zaman zaman okuyucunun iyice sindirmesi, kendini toparlaması gerekiyor. (...) Biz "Devlet Ana" da, iki aylık bir devreyi anlatırız. İki aylık devrede topladığımız şeylerin hiçbiri öyle kolayca tarih kitaplarında, ansiklopedilerde, makalelerde bulunur şeyler değillerdir. Hepsi, iğneyle kuyu kazarcasına elde edilmiş, yan yana getirilmiştir. Elimizde olsaydı belki daha da çok bilgi katardık. Bulabildiğimizin azamisini kullandık. Bence kitabımıza zarar vermedi, çünkü yetmedi. Tafsilat bence azdır bile".

68'le Başlayan

Avrupa'yla eşzamanlı gelişse, isyan etmişliğin duygudaşlığını taşısa da, bizim 68'imiz hem ideolojik ve politik öncülleri hem sonuçları açısından önemli farklılıklar gösterir. Batı'daki isyan başladığında "siyasal konjonktür," sadece kapitalist sistemin ve hegemonyasının değil, doğu ülkelerinin reel sosyalizminin de sorgulanmasını gerektiriyordu. Bunun sonucunda 68 öğrenci eylemleri geleneksel "sosyalist" "komünist" partilerden bağımsız, hatta onlara rağmen gelişmiş, isyanın başını çekenler anarşist, anti-otoriter gruplar olmuşlar, Avrupa sokaklarını Marx'ın, Engels'in, Lenin'in, Stalin'in değil Mao'nun, Che'nin, Ho Chi Minh'in posterleri süslemişti.

Türkiye'de ise 68 hareketinin esin kaynağı uzun yıllar boyunca yasaklı kalmış Marksist düşünceler ve liderlerdi. 68 eylemleri, 27 Mayıs öncesinden başlayarak 1960 sonrası adım adım yükselen sosyalizme bağlanmış öğrenci hareketinin devamıydı ve gençliğin öncülük etmek istedikleri kesim protelerlerdi. Kısacası, gerilla savaşı gibi 20. yüzyıla özgü yöntemlerin benimsenmesine, Mao, Che, Ho Chi Minh gibi liderlere duyulan saygıya, tüm coşku ve heyecanına, romantik motiflerine rağmen, Türkiye'deki 68 isyanı sol gelenek içinde bir yere yerleşmişti. Ve hiç kuşkusuz bu tuhaf bir melezlenmeydi.

Fikriyattaki bu temel ayrım sanat ve edebiyata da yansımıştır. Batı'da mevcut düzen kadar mevcut düzenin statükocu alternatiflerine –komünist partilere– de yönelen çifte reddiye, varolan bütün kurumlarla birlikte bütün kültür ve sanat geleneğinin sorgulanmasıyla sonuçlanmıştı. İsyan kültürüyle isyandı; gençler başka türlü giyinmek, başka tür müzikleri dinleyip başka filmler izlemek, klasiklerin içi boşaltılmış "büyük" biçimlerinden kurtulmak istiyorlardı.

Modanın, resmin, sinemanın ve müziğin yansımaları bu yazının konusu değil. İlgi alanımız edebiyat. Ve ne yazık ki 68 isyanının Türk romanına radikal ya da özgün bir etkide bulunduğundan söz

edemiyoruz. Sol gelenek içine yerleşen 68 hareketinin edebiyattaki karşılığı yeni bir akım değil, Cumhuriyet'in Toplumcu Gerçekçi kuşağıdır; onların hikâye, roman ve şiirleridir. Bu nedenle 68 isyanı edebiyatta bir kopuş ya da yenilik yaratmamış, tersine gelenekle kucaklaşmıştır.

Oysa devrimci bir hareket için sanat ve edebiyat hayatı anlamanın araçları olarak değil, aynı zamanda onu dönüştürmenin araçları olarak kavranmalıydı. Nitekim 68 rüzgarı Batı'da sadece siyasî iktidarları değil, kültürü, sanatı, edebiyatı, cinselliği, kısacası hayatın her alanını silkelemişti. Rock'n Roll'un, Yeni Roman'ın, "Avantgard" akımların müziğin, edebiyatın, plastik sanatların geleneksel yapılarını paramparça ettiği, dünyaya henüz yaratıcılarının dahi tam olarak ifade edemediği yeni anlamlar kattığı, bağımsız sinemanın kitleleri sarstığı yıllardı 68'ler. Bütün ülkelerde sinema film setlerinden, salonlardan çıkıyor, fabrikalara, kentlerin yoksul mahallelerine, sıradan insanların sıradan, renksiz, bunaltıcı ve hüzünlü hayatlarına çevirdikleri kameralarıyla sinemasal gerçek ile yaşamsal gerçek arasındaki sınır çizgisini çok değişik noktalarda yeniden çiziyor, politikleşmiş muhalif estetik bir tavrın manifestosunu haykırıyorlardı.

Beat kuşağı yazarların yeniden keşfedildiği, Vian'ın hatırlandığı, Genet'in tanındığı, geleneği dinamitleyen "Yeni Roman"cıların taraftar topladığı 68'lerde Batı'da yazılan romanlarda pek çok yenilik arayışıyla karşılaşırız. "Kara Roman"ın ve "underground"un yükselişi tam da bu döneme denk gelmiştir. Fransız sinemasında da karşılığını bulan "Kara Roman", Mayıs 68'in ve Mayıs 68 sonrasının katıksız bir ürünüdür.

68'lilere bağlanan Türkçe romanlarda böylesi arayışlara rastlanmaz. Yazarların ufku Cumhuriyet tarihiyle sınırlıdır; yalnızca kendi kuşağıyla ve kendi ülkesinin edebiyatıyla... Dünya edebiyatıyla ilişkilenememek, başka ülkelerin sol/muhalif/devrimci yazarlarıyla zamandışılık ve zamansallık duygusu kuramamak sol edebiyatı hem tema anlamında yoksulluğa mahkûm edecek hem muhalefet dilini zenginleştirmesinin önüne geçecektir.

Burada 68 ruhunu en iyi anlayan ve edebiyata da taşıyan Sevgi Soysal'a özel bir yer açmak istiyorum. Soysal'ın *Tante Rosa* (1968) ve *Yürümek*'ten (1970) sonra kaleme aldığı *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* (1974) romanındaki edebî zaaf tam da bu yazının konusu olan siyasî indirgemeciliğin sonucudur. Ancak hemen ardından gelen *Şafak*'ta (1975) politik meseleler çok daha öne çıkmasına rağmen siyaset ve edebiyat arasındaki dengeyi gözetmesini bilmiştir.

12 Mart'tan 12 Eylül'e, 12 Eylül'den Bugüne; Sol Edebiyat

Modern Türkiye'deki Siyasî Düşünce'nin Sol cildinde uzun uzadıya ele aldığım bu bahsi kısa bir özetle kapatacağım: 12 Mart'tan 12 Eylül'e kadar geçen zamanda yükselen devrimci harekete paralel olarak, siyasî roman anlayışı güç kazanmıştı. Devrimci gençlerin hikâyelerini anlatan romanlardaki artış edebiyattan ziyade varoluşsal, kolektif bir olguydu. 12 Mart darbesinin travmasının çabuk sarılmasında devrimci gençlerin çektiği acıları anlatan bu edebiyatın önemli bir işlevi olduğunu düşünüyorum.

Doğrudan örtüşmemekle birlikte benzerlikler taşıyan bir deneyimden –ama çok önce– geçmiş İtalya atmosferini anlatan Calvino, travma ve edebiyat arasındaki ilişkiyi şöyle anlatıyor:

> *Kimsenin dışında kalamadığı bir deneyimden –savaş, içsavaş– çıkmış olmak, yazar ile okur kitlesi arasında bir iletişim yakınlığı kuruyordu: Eşit koşullarda, yüz yüzeydik, anlatacak öykülerle dopdoluyduk; herkes payına düşen bedeli ödemiş, herkes karmaşık, dramatik, serüven dolu hayatlar yaşamıştı, birbirimizin*



"Küçük burjuva" hayatların en iyi anlatıcılarından Sevgi Soysal, cezaevinde yazdığı Yenişehir'de Bir Öğle Vakti *adlı romanıyla 1974 yılında Orhan Kemal Roman Ödülü'nü kazandı. Fotoğrafta (soldan sağa) Orhan Kemal'in karısı Nuriye Öğütçü, Sevgi Soysal ve Çetin Altan.*

ağzından sözü kapıyorduk. Konuşma özgürlüğüne yeniden kavuşmak, başlangıçta insanlarda bir anlatma takıntısına dönuşmüştü: Bu nedenle, yazı yazmaya o dönemde başlayanlar, hikâyelerini sözlü olarak aktaran, adını bilmediğimiz o kişilerle aynı malzemeyi işlemek durumunda kaldılar. Kişisel olarak yaşadığımız ya da tanıklık ettiğimiz öykülere, kendine özgü sesi, ritmi, yüz ifadesiyle zaten birer anlatı olarak bize ulaşan öyküler ekleniyordu. (Calvino, 2007: 12)

Coşkulu, öfkeli, inançlı, yeni bir "savaşı" sürdüren okuyucusuyla buluştuğunda, 12 Mart romanlarının etkisi hem üretildiği sayıdan, hem edebî değerinden çok daha büyük oldu. Yerli romanların yetmediği yeri doldurmak görevi Toplumcu Gerçekçiliği resmî edebiyat kuramı olarak benimsemiş ülke edebiyatlarından tercüme edilen basit romanlara düşecekti. Yayıncısı, yazarı, dergicisi, eleştirmeni, çevirmeni, okuyucusu ve politik öznesiyle anonimleşen, bireysel eğilimleri dikkate almayan, hatta küçümseyen bir edebiyat iklimine girilmişti. Toplumcu Gerçekçi indirgemeciliğin yayılmasında edebiyat dergilerinin, siyasetten aldığı icazeti edebiyat dergilerinde "estetik" yazılarına tahvil eden eleştirmenlerin, önüne gelen devrimci romanı diline, üsluba, çeviri kalitesine hatta hikâyesine aldırış etmeksizin çoğaltan yayımcının ve her okuduğu romanda devrimci kahramanla özdeşleşerek kendi hikâyesini arayan okuyucunun etkisi önemlidir.

Yazarın dışında kalan edebî faillerin katılımı olmayınca, sayıları ve sertlik dereceleri çok daha yüksek olmasına rağmen 12 Eylül'den sonrası yazılan romanları, bırakın etki yapmayı görünürlük bile kazanamadılar. Konjonktür değişmiş, Toplumcu Gerçekçilik gözden düşmüş, bu kez de edebiyatla siyaseti kesin çizgilerle ayıran, küçük burjuva aydının varoluş sorunlarından daha önemli bir mesele olmadığını düşünen bir başka indirgemeci zihniyet yayılmaya başlamıştı.

2000'li yıllara gelindiğinde uzun yıllar romanımıza damgasını vurmuş toplumsal eleştirinin ağırlığının toplam roman sayısına göre azalmış durumda olduğunu görüyoruz. Yine de, özellikle 12 Mart ve 12 Eylül Darbesi'nin travmasını yaşamış kuşaklar, kökleri 12 Eylül'e uzanan kırık hayat hikâyeleri anlatıyorlar. Solun ele aldığı yeni temalar arasında en önemlisi ise Doğu'daki savaş ve sonuçlarıdır. Şiddetin gündelik hayatın bir parçası haline geldiği bir coğrafyada evleri yakılmış, göçe zorlanmış, şiddete maruz kalmış, çocukları öldürülmüş insanların çığlık seslerini ya da işkenceleri, yargısız infazları, faili meçhulleri, ölüm oruçlarını sergilemek günümüzde sol/muhalif bir edebiyatın başlıca konusudur. Ve sevindirici yanı, konuları ele alırken edebiyatın gözetilir olmasıdır.

Politik söylemin imkânsızlaştığı 12 Mart ve 12 Eylül gibi faşist diktatörlük dönemlerinde, dolaylı bile olsa politik söz söylemenin tek mümkün biçimi olarak sanat ve edebiyata sarılan, ardından bunu mücadelenin bir parçasına dönüştüren sol kesim için, sanat ve edebiyat zorunlu olarak politika ile özdeşleştirilmişti. Roman yazmaya 1980'lerde başlayan ve darbenin şiddetini herkesten fazla yaşayan Türkiyeli Kürtler de sosyalist hareketlerin içinden geliyorlardı, edebiyat hakkındaki düşünceleri Toplumcu Gerçekçilik'le yoğrulmuştu. Onlar da aynı hatayı tekrarladılar; hem yazarlar hem de okuyucuları için sanat ve edebiyatla siyaset arasındaki ayrım silinmiş, savaşın, baskının, zulmün sürdüğü zamanlarda "ilk kurşun" edebiyatı kolaylıkla benimsenmişti. Bu yarı üniformalı kültür-sanat-edebiyat ortamı, kapsayıcı olamamanın dışında, başka kusurlarla da malûl olacaktır.

Dağlardan kentlere dönenlerin, arkalarında bıraktıkları tarihi resmederken elbette nesnel ve soğukkanlı olmaları beklenemez. Bu tarz anlatılara bir örnek olarak, *Gözlerinde Berivan'ın Gülüşleri Işıldıyordu* adlı derlemedeki öyküleştirilmiş anılara göz atmak sanıyorum Kürt edebiyatının söz konusu karakteristiğini anlamaya yeterlidir. "Kendini ateşler ortasında yeniden yaratan Kürt halkı o kadim uygarlıkların beşiğinde, yine o kadim uygarlıkların görkeminde bir direniş ve özgürleşme mücadelesiyle her şeyini yeniden inşa etmektedir. Tarihinde böylesine büyük bir direniş ve kahramanlık geleneği olan halklardan biri ve son örneği olan Kürt halkı, şimdi tahrip edilen belleğini onarmakta" sözlerine yer verilen önsözden anlaşılacağı gibi, öyküler mücadelenin edebiyata taşınması amacını taşır. Benzer metinlerin giderek arttığı düşünüldüğünde, bir direniş edebiyatı yaratma gayretinin izleri fark edilecektir.

Ek: Karşı Tarih Yazımı

2000'li yıllarda dikkate değer bir başka nokta, yıllardır sessizlik perdesi ile kuşatılmış tarihî dönemlerin ve olguların da romancıların dikkatini çekmesidir. Balkan Savaşı, göçler, aile tarihleri, azınlıkların karşılaştığı üzücü olaylar ve Kürt sorunu, 90'lardan bu yana her kesimin ilgi alanına giriyor. Geçmişle hesaplaşma konusunda başka ülkelerden, başka toplumlardan çok geri kalmış olsak da, son yıllarda pek çok romanda geçmişle hesaplaşma temasının öne çıktığını görüyoruz.

Cumhuriyet dönemi roman külliyatında göç anlatıları önemli bir yer kaplıyor. Ancak romanların tarihlerine bakıldığında göç edebiyatındaki artışın özellikle 2000'li yıllardan sonrasına denk düştüğü ve yitirilmiş bir geçmişi ele geçirme arzusuyla ivmelendiği görülecektir. Bu artış başlıbaşına tartışılması gereken bir olgu.

Aile tarihlerine dayanan kurgulanmış anılardan yola çıkarak yazılan romanlar her geçen yıl biraz daha artıyor. Edebiyatın aile tarihlerine gösterdiği ilgi yeni bir şey değil elbette. Bu ilginin tarihin mikro alanlarına tarihçilerin göstedikleri ilgiyle

örtüşmesine de şaşırmıyoruz, ama hikâyesi anlatılan ailelerin büyük bir kısmının Anadolu'ya Balkan göçleri sonucu yerleşmişlikleri, hem edebî hem tarihî teamüllerden bir farklılık olarak önemlidir. Buna paralel olarak gözünü Balkanlar'a, kökleri Balkanlar'a uzanan ailelere ve göçlere çeviren sözlü tarihe dayalı çalışmalar da toplumsal bellekteki kıpırdanmaları sergilemeleri açısından dikkate değer.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında "Bir Türk dünyaya bedeldir" şiarını harekete geçirmek ve ulus-devletin bu oluşturucu ideolojisini işlemek için yenilgilerle dolu yakın dönem Balkan tarihi hiç de uygun değildi. Çanakkale Savaşı'nı kurucu bir mit olarak anarken Balkan bozgunlarından, Allahuekber dağlarında kırılan yüzbinlerden söz edilmemesi işte bu nedenledir. Kaldı ki Türk kimlikleri Anadolu'da biçimlenen halkların tarihini deşmenin de ulus-devlet projesine uygun olmayacağı apaçık ortadadır. Öyle ki, Cumhuriyet'in ilk dönem romancıları arasında çok sayıda Balkan kökenli yazar olmasına rağmen Balkan meselesi neredeyse hiç yer almaz. Sonraki yıllarda da sessizlik sürmüş, romanlarda Balkan kökenli insanlardan söz edilmekle birlikte göç meselesi sessizlikle kuşatılmıştır. Burada indirgemeciliğin bir başka görüntüsü olan (oto)sansürcülük söz konusudur. Türk romanında pek çok meselenin görünürlüğünü değil (oto)sansürlenmişliğini konuşmak gerekir.

Maruz kaldıkları şiddetin ve göçün ne dil ve kültür sınırlamaları nedeniyle bizzat kendileri ne de ulus kimliğini yaratmayı önüne koyan Cumhuriyet elitlerince hikâye edilmemesinin bu travmaların açtıkları yaraların uzun yıllar sarılamamasıyla sonuçlandığını söyleyebiliriz. Göçenler tarihsel ve toplumbilimsel araştırmalara konu edilmedikleri gibi yerlerini yurtlarını terk etmişlik hallerinin yarattığı acılar edebiyatta da bulamadı karşılığını. İşte bu nedenledir ki art arda yayımlanan beş, on kitabı bir arada gördüğümüzde şaşırıyor, "neden şimdi" sorusunu sormaktan alamıyoruz kendimize. Neler değişti ya da değişiyor? Memleketlerinden taşıyıp getirdikleri dilleri ve kültürleriyle muhacirlerin kendileri ya da onların anıları ile büyümüş çocukları değil de ulus kimliğine doğmuş, o kimlikle yetişmiş üçüncü kuşaktan insanlar belki de hiç görmedikleri büyükannelerinin, büyükbabalarının acılarını nasıl böylesine yakıcı bir hissetmişlikle dillendiriyorlar?

Roman ya da tarih anlatılarının ilk ortak noktası, muhacir ya da mübadillerin unutulmuş, ihmal edilmiş, yazıya dökülmesi gecikmiş hayat hikâyelerine yaptıkları vurgudur. Kurgusal anlatı yazarları kendi aile tarihlerinden yola çıktıklarının ve onların unutulmuş acılarını hatırlatmayı amaçladıklarının özellikle altını çiziyorlar. Mesela Ali Ezger Özyürek, kitap kapağında belgesel roman yazan *Muhacirler*'inin önsözünde şu ifadelere yer veriyor: "Mübadil torunu olarak, mübadeleyi bizzat yaşayan, o dönemin acılarını çeken, yokluklarına katlanan pek çok yakınımdan, akrabamdan henüz yaşarlarken dinlediklerimi belge haline getirip saklayamadığım için bir özür borçluyum" (Özyürek, 2003: 3).

İçerdikleri resimler, kaynakçalar ve dipnotları kadar hikâyelerinden fışkıran mutluluk, dostluk, kardeşlik tasvirleriyle de benzerlikler gösteren son dönem Balkan anlatılarını biçimlendiren anlayışın arkasında kuşkusuz farklılıkları zenginlik olarak tanımlayan çok kültürcülük söylemi var. Dostlukla düşmanlığın, acılarla sevinçlerin, düş kırıklıklarıyla umutların içiçe geçtiği bu yeni dönem hikâyelerinin anlatanlar için "doğruluğundan" kuşku duymuyorum. Şüpheli/gizli/lanetli bir kimlikmişçesine halen Selaniklilerin izlerini sürmeye çalışan ilkel şoven zihniyetlerin taraftar topladığı bir dönemde, bu çalışmaları önemsediğimi de eklemeli-

yim. Ama anlatıcıların çoğunun o göç günlerinde çocukluk çağlarını sürdüklerini unutmamak gerekir. Görüşmelerin yapıldığı zamanla anlatılan zaman arasındaki uzun mesafe, bu mesafenin millî eğitim müfredatından edinilmiş tarih bilgisi, tarihî romanlardan fışkıran düşmanlıklar ve kitle iletişim araçlarının biçimlendirdiği zihinlerle kat edilmesi nedeniyle birçok gölgeli alan barındırıyor. Buna anlatıları derleyen yazarların bugünkü ihtiyaçlarla şekillenmiş bakış açılarını da eklemeliyiz. Söylemek istediğim, "insanların hafıza katlarına sıkışmış hikâyelerin kullanıma dolaysızca hazır gerçekler olmadığıdır".

1923'te tamamiyle silinip 80'lere kadar ulus-devlet projesi gereği tek bir kimlik üzerine "dizayn" edilen toplumsal hafıza yeni kimlikleri de kapsayacak şekilde "update" ediliyor. Somut insanların acılarla dolu somut tarihlerini açığa çıkarmanın meşruluğunu tartışmıyoruz, ama geçmişe duyulan bu ilgi ve ihtiyacın 80'lerden sonra yaygınlaşan çok kimliklilik, çok kültürlülük arayışı ile ilişkisini de göz ardı edemeyiz. Tarihin kara deliklerini aydınlatmaları sevindirici elbette, ama öznesini nesneleştirme tehlikesiyle, dede ile torunun yerini değiştirme potansiyeliyle bir o kadar ürkütücü. Anlatılanlarla anlatanlar, anlatanlarla kaleme alanlar arasındaki sınırın silindiği göç hikâyeleri okuyoruz. Muhacirler Türklüklerini kanıtlamak için çırpınmışlardı, yeni kuşaklarsa muhacirlerin etnik kökenlerini arıyorlar. Selaniklilik, Giritlilik, Yanyalılık, Makedonluk, Boşnaklık, Arnavutluk, Çerkezlik, Abazalık da ekleniyor kimliklere. Ancak yüz yıl öncesinde varolduğu varsayılan bu kimlikler ulus-devletin bizleri hapis ettiği o tektipleşmiş kimlikten daha mı sahici? Sadece dışa vurma ihtiyacıyla kaleme alındıklarında, elbette sahici değiller.

Aslında edebiyat için çok verimli bir potansiyele sahip olan göç olgusunu çok iyi kullanan yazarlarımız da var. Yaşar Kemal'in üç cildini tamamladığı *Bir Ada Hikâyesi* yalnızca saadeti muhafaza eden bir hafızanın problemlerini gösteren görkemli bir örnek. Karşı tarih değil, karşı destan. İyilik ve kötülüğün, zalimlik ve mazlumluğun, ötekine duyulan düşmanlığın tarihsel kökenleri, siyasî ve toplumsal nedenleri üzerlerini örten sis perdesinden sıyrılırken, karşımıza çıkan her bir karakter pek çok insani özellikleri ile canlanıyor. Üstelik bu karakterler hiçbir zaman yüksek mevkilerde bulunmamış ve yönetmemiş ama hep yönetilmiş, hikâyeleri resmî dosyalara girme şerefine erişememiş, büyük tarihî anlatılarda figüran bile sayılmamış insanlar... Çevremiz, yası tutulmamış yenilgilerle, onların yerine ikâme edilen boş kahramanlık anlatılarıyla dolu. Yaşar Kemal'in *Bir Ada Hikâyesi* dörtlemesinin belki de asıl amacı, mübadele sonrasının kıpırtısızlığından, şaşkın sessizliğinden yararlanarak, bu topraklarda yaşanan savaşlara, çoktan unutulmuş olan, kimsenin sözünü bile etmediği, etmek istemediği savaşlara dair bir şeyler anlatmak...

HATIRLATMAK İÇİN

Romandaki indirgemeci eğilimleri, edebiyatla siyaseti tartışırken demiri bir yana fazla bükmüş olabiliriz. Yanlış anlaşılmalara yol açmamak için tekrar etmekte fayda görüyorum: Sorun roman içeriğinin siyasetin içeriğine uygunluğu, yazarın bağlanmışlığı, metinden yayılan ideolojiler değil, bir sözü iletmek uğruna romanın araçsallaştırılmasıdır. Elbette politika ile edebiyatın kesiştiği önemli bir nokta var. Sanatın doğrudan politika olmadığını, ama sanata bir politik perspektiften bakılması gerektiğini söylerken, sanat ve edebiyat ürünlerinin içine kodlanmış ideolojinin politik bir içerik taşıdığını ve bir entelektüel faaliyetin sonuçlarının politik olduğunu unutmamak gerekiyor. Ancak

söz konusu alanlara politik bir bakışla yaklaşılması ile edebiyatın, sinemanın veya müziğin doğrudan politikanın emrine girmesini istemek aynı şey değildir. Çünkü sanat bilimden, siyasetten ve ideoloji nesnesinden başka bir şeydir. Althusser'in Brecht tiyatrosu için görüşlerini edebiyata da uyarlayabiliriz. Edebiyatla bilimi, siyaseti, ideolojiyi özdeşleştirmemek ama edebiyatın içinde siyaseti temsil eden yeri doldurmak gerekir. Elbette doldurmak için de o yeri bulmak gerek. Bu, kolay bir şey değil, çünkü siyasetin edebiyattaki yerinin nerede olduğunu bulmak için, edebiyatın nasıl işlediğini ve siyasetin (ve bilimin) orada nasıl temsil edildiğini bilmek gerekir. Siyasetin edebiyat içindeki yerini her zaman çıplak gözle göremeyebiliriz. O yer, zaman içinde değişiyor olabilir, ya da daha kesin konuşmak gerekirse, siyaset edebiyatın tarihi içinde temsilci değiştirmektedir.

"Romanlar bize ne betimledikleri dünyanın bilgisini verir, ne de onu tanımamızı sağlar; sağladıkları, sadece, bizim o dünyanın ideolojisinin gerçekliğini 'görmemiz', 'algılamamız' ya da 'duyumsamamızdır'. İdeolojiden söz ettiğimiz zaman bilmemiz gerekir ki, ideoloji insanların tüm etkinliklerinin içine kayar, sızar ve o, ideoloji, insan yaşamının "yaşanmış"ı ile aynı şeydir. Bundan ötürüdür ki, bize büyük roman içinde ideolojiyi gösteren biçim bireylerin "yaşanmış"ı ya da "yaşantı"sıdır. O "yaşantı" verilmiş, katıksız "gerçeklik" tarafından verilmiş bir şey değil, ideoloji ile gerçek arasındaki ilişki içinde ideolojinin kendiliğinden olan, dış etki altında meydana gelmiş olmayan "yaşantı"sıdır (Althusser, 2006: 81).

Edebiyat kuramı, geçmişte Benjamin'in Adorno'nun, Sartre'ın, Brecht'in, Lucas'ın dahil olduğu önemli teorik tartışmalarla canlanmış, edebiyatla politika arasındaki ilişkiye açılımlar getirilmişti. Yan tutma, bağlanma, gerçekçilik, avantgarde ya da sanat için sanat gibi kavramların öne çıktığı bu teorik zenginlik içerisinde, taraf tutulan yan neresi olursa olsun edebiyat üzerine konuşan herkesi buluşturan bir gerçek var; "insan bazı şeyleri söylemeyi seçtiği için değil, onları belli bir biçimde söylemeyi seçtiği için yazardır. Çoğu kez bu iki seçim bir aradadır, ama iyi yazarlarda, hiçbir zaman, ikinci birinciden önce gelmez" (Sartre, 1995: 33).

Edebiyat ve siyaset ilişkisini, bu ilişkiden, daha doğrusu bu ilişkiye yalnızca siyasetin penceresinden bakanların öfkesinden nasiplenmiş bir yazarın, Orhan Pamuk'un sözleriyle bitirelim:

> *Sanıldığı gibi, romancının siyaseti, romancının kendini siyasî davalara adamasıyla, cemaatlere, partilere, gruplara katılmasıyla ilgili bir şey değildir hiç. Romancının siyaseti, romancının hayal gücünden kaynaklanır, roman yazarının kendini bir başkasının yerine koyma gücüdür. Bu güç onu yalnızca hiç seslendirilmemiş insani gerçekleri keşfeden kişi değil, sesi çıkmayanların, öfkesi duyulmayanların, bastırılmış sözün, dile getirilmemiş olanın sözcüsü durumuna da getirir. Romancının, benim gençliğimde hissettiğim gibi, siyasetle ilgilenmeye fazla niyeti de olmayabilir, ya da bambaşkadır niyetleri... Gelmiş geçmiş en büyük siyasal roman olan 'Cinler'i, bugün Dostoyevski'nin istediği gibi, Rus Batılılaşmacıları ve nihilistlerine karşı yazılmış bir polemik romanı olarak değil, Slav ruhu, Rus gerçeği hakkında bize büyük bir sır ifşa eden bir kitap olarak okuyoruz. Ancak roman yazarak keşfedilebilecek bir sırdır bu. Bu tür bilgiyi gazete dergi okuyarak, televizyona bakarak da elde edemeyiz. İnsanların ve milletlerin tarihleri ve özel hayatları hakkındaki bizi huzursuz eden, sarsan, derinliğiyle korkutan, basitliğiyle de şaşırtan bu çok özel ve benzersiz bilgiyi dikkatle, sabırla okuduğumuz büyük romanlardan ediniriz* (Pamuk, 2005: 22). ❒

Edilgen Kanon (1923-1960)

Türkiye'de Siyasî Düşüncenin Görsel Sanatlara Bakışı

NECMİ SÖNMEZ

Türkiye Cumhuriyeti köktenci bir değişim modelini ileri sürdüğü için kuruluşunun ilk yıllarından itibaren hedefleri belli olan kültür politikaları izlemiş, görsel sanatlar alanında birbiri ardına gerçekleştirdiği projelerle, politik ekonomik, sosyal karakterli devrimlerin geniş kitlelere yayılmasında görsel sanatların etkisini programlı olarak devreye sokmuştur.[1] Cumhuriyet "devlet merkezli", sınıfsız, ayrıcalıkları olmayan bir toplum oluşturma eğiliminde olduğundan kültür politikasının temelinde çağdaşlaşmaya dayalı milliyetçilik bunu da kitlelere ulaştırmada görsel sanatların etkileyici özelliklerinden yararlanma eğilimi yatar. Resim, heykel, fotoğraf, tasarım, mimari alanlarında 1923-1945 döneminde gerçekleştirilmiş tüm ilginç projeler[2] Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı kurumlar (Sanayi-i Nefise Müdürlüğü, Sanayi-i Encümeni, Güzel Sanatlar Akademisi) ile Cumhuriyet Halk Partisi tarafından tasarlanıp uygulanılmaya koyulduğu için, günümüz değerleriyle bakıldığında açıklanılması kolay olmayan karşıtlıkları bünyesinde barındırırlar. Sanatı devrimlerinin "taşıyıcısı" olarak gören bu projelerin temel sorunu, siyasal iktidarın "yaratıcı düşünce" üzerinde kurduğu iyi niyetli baskıyla belki de sanatın en görkemli gücü olan eleştiriyi, kara mizahı, "sorgulayıcılığı" su yüzüne çıkartmayarak bir tür "kanon" oluşturmasıdır.

Modern Türk sanatı 1923-1945 döneminde, modern Türk devletinin yüceltilmesine, koşulsuz bir biçimde hizmet ettiği, hangi taraftan olursa olsun siyasî iktidarın güdümünde kendisinden bekleneni yerine getirdiği için güdük, tekdüze bir görünüme sahiptir. Sınırları belli olan bu yazı çerçevesinde "devlet bunu istiyordu biz de yaptık" söyleminin 1945'ten sonra "koleksiyoncular öyle resimleri seviyorlardı"ya, 1960'larda "halk nasıl soyut sanattan anlar ki?" sorusuna, 1970-1980 döneminde "hayatımı sürdürebilmek için sanatımı geliştiremedim" hayıflanmalarına 1990-2000 yıllarındaysa "sponsor bulmadan hiçbir şey yapılamıyor" cümlesine dönüşmesi üzerinde durulması gereken bir olgudur. Türkiye'deki sanat ortamının sloganlaştırdığı bu cümleleri sıralamamın nedeni, siyasî düşünce ile görsel sanat arasındaki diyalogda "mahzun, mağdur" tanımlamalarının tek açıdan yapılamayacağını vurgulamaktı.

1914-1945 döneminde önce Saray'a, yüksek Osmanlı burjuvazisine, sonra da Ankara'daki devlet erkanına karşı "edilgen" bir tavır takınan görsel sanatçılarımız, Fikret Mualla, Arif Dino, Abidin Dino, Hale Asaf, Muhiddin Sebati, Fahrel-

nissa Zeid, Aliye Berger, İlhan Koman gibi ayrıcalıklı konuma sahip olanlar dışında, "yukarıdan" belirlenen formlarda, yönlerde çalıştılar. Sadece resim, heykel, fotoğraf, mimari, tasarım değil, resim eleştirisi, sanat tarihi de bu "edilgen kanon" da kendisinden bekleneni yerine getirerek temelinde yeknesak bir harmoni duygusunun yer aldığı bir panoramanın oluşmasına neden oldular. Modernleşme projesinin vitrinini oluşturan görsel sanatlar, devrimlerin mesajlarını taşımakla beraber "ulusal bellek" oluşturmakla da görevlendirilmişlerdi. Sanatın bu denli programlı bir biçimde siyasî söylemle girdiği diyalog, belli oranda yaşam mücadelesi, sanatçı olarak varolmanın zorlukları hattâ imkânsızlığıyla birlikte düşünülmelidir. Sanatın tek himayecisi konumundaki devlet, kurumları aracılığıyla pek az bir sanatçı kitlesine "iş imkânı" tanıyabiliyordu. Anadolu'da resim öğretmenliği dışında sanatçılara fazla bir çalışma fırsatı sunamayan devlet, en azından geliştirdiği projelerle bu alanda bir hamle yapmayı hedeflerken, beklentilerini bir emir gibi değil, durumun gerektirdiği "Modernist Proje"nin savunuculuğu olarak tanımladığı için sanatçılarda pek fazla sorgulamadan bu alanda kendilerinden bekleneni yerine getirdiler. Bu tutum, modern Türk sanatının 1923-1960 arasında "karşıtlıksız", ezbere dayalı bir atmosferde, temelinde sanatsal, estetik kaygıların, mücadelenin değil "öz-çıkar" kavgalarının yer aldığı bir söylem çizgisinde ilerlemesine neden oldu. "Karşıtsızlık" derken, belli gruplaşmalardan (Müstakiller, D Grubu, Yeniler Grubu) arasındaki mücadelelerden, kübist resim, soyut sanat tartışmalarından dolayı sürekli olarak görmezlikten gelinen "farklı olmama", gündem dışında kalamayı göze alamayıp "ayrıcalıklı deneylere" girememe konusunu vurgulamak istiyorum. Siyasî düşüncenin tutumuna eklemlenen, sanatla uzaktan yakından ilişkiye girmemiş bir toplumun görsel sanatlar karşısındaki ilgisizliğidir. Bu çerçeveden bakıldığında bırakalım aktif olanı "normal" bir sanat ortamının oluşmasında bile devletin üstlendiği rol elbette küçümsenemez. Bu rolü tartışırken eleştirel olma, modern Türk sanat tarihine sorgulayıcı bir bakışın getirilmesi, bir anlamda etkisini günümüze dek sürdüren "ezberin" bozulması için önemli.

İNKILAP SERGİLERİ 1933-1936

1933-36 yılları arasında her yıl bir kere Ankara'da değişik mekânlarda açılan İnkılap Plâstik Sanatlar Sergilerini 1939'dan sonra sürekliliğe kavuşan Devlet Resim ve Heykel Sergilerinin öncüsü olarak değerlendirmek mümkündür. Birincisi bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından 2 Kasım 1933'te açılan serginin[3] ismini program olarak yorumlamak gerekir. Dönemin tüm sanatçılarının katıldığı sergilerden Maarif Vekaleti bizzat resim alarak bir tür devlet koleksiyonu oluşturmaya başlanmıştır. Bu sergilerin en önemli özelliği "devlet-sanatçı" ilişkilerinde rol dağılımını kesinleştirmesiydi. Cumhuriyet devrimlerini konu alan resim ve heykellerden oluşan sergilerde yer alan çalışmaların başlıcalarına kısaca değinmek gerekir. Malik Aksel ("Halı Dokuyanlar", "Aile İçinde Cumhuriyet Bayramı"), Şeref Akdik ("Mekteb'e Kayıt", "Okuma Yazma Öğrenenler"); Ruhi Arel ("Türk Ordusunun İstanbul'a Girişi"); İbrahim Çallı ("Hatay'ın Anavatana Hasreti"); Halil Dikmen ("İstiklâl Savaşında Cephane Taşıyan Köylü Kadınlar"); Hamit Görele ("Müzik ve Dil Kongresi", "Atatürk Dil Uzmanları ile", "Büyük Atatürk"); Melek Celal Sofu ("Türk Kadını TBMM'de, Cemal Tollu ("Kitap Okuyan Köylü Kız"); Zeki Faik İzer ("İnkılap Yolunda"); Turgut Zaim ("Doğu ve Batı Halkının Atatürk'e Arz-ı Şükranı").

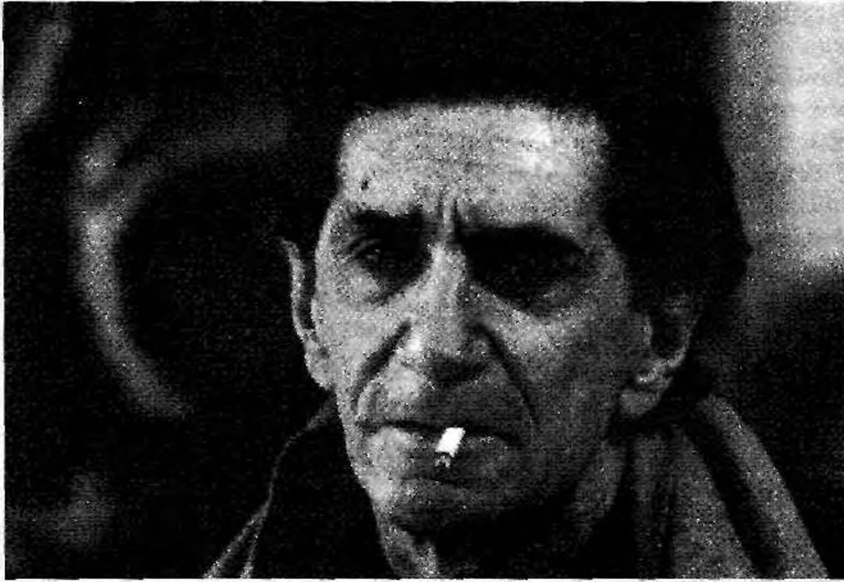
Cumhuriyet ilk kuşak sanatçılarının, devrimlerin yenilikçi yapısını idealist bir

tarzla yorumladığı resimler ve heykellerden oluşan bu sergilerden devlet tarafından sanat eserleri satın alındığı için bu çalışmaların kaybolması önlenmiş, günümüze ulaşmaları sağlanmıştır. Ancak kelimenin tam anlamıyla "angaje" sanat yorumunun ürünü olan bu çalışmaların yüklü oldukları "pathos"u sadece "güdümlü" olarak yorumlamak yeterli değildir. Bu resimlerde, heykellerde gözlemlenen samimiyet, sanatçıların sıradan bir "sipariş işi" değil, kendilerinin de inandıkları, arkasında durdurdukları Cumhuriyet ideallerine olan bağlılıklarını dile getirir. Zaten o yıllarda yazılarıyla düşüncelerini belirten ressamların tamamında (B. Rahmi Eyüboğlu, Cemal Tollu, Malik Aksel vb.) devletin sanatçıyı koruması, kollaması fikri hâkim olduğu için, sanatçıların da bu durumu onayladıklarını unutmamak gerekir.

YURT GEZİLERİ 1938-1943

1945'e dek tek parti olarak iktirdarda olan CHP'nin uyguladığı en yetkin sanatı destekleme programı olan Yurt Gezileri, 1938-1943 yılları arasında o dönemin kırk sekiz Türk ressamının (başlıcaları Feyhaman Duran, Hikmet Onat, Zeki Kocamemi, B. Rahmi Eyüpoğlu, Cemal Tollu, Hamit Görele, Abidin Dino, Cevat Dereli, Sabiha Bozcalı, Turgut Zaim Zeki Faik İzer, Ahmet Hakkı Anlı, Erfia Erden, Kemal Zeren, Selim Turan) altmış üç ile giderek altı yüz yetmiş beş resmi ürettikleri ilginç bir projedir.[4] İstanbul Güzel Sanatları Akademisi ile CHP'nin kültür kolu tarafından belirlenen bu program, partinin belirlediği illere ressamların gönderilmesini, orada çalışmalarını sağlamakla kalmıyor, belli bir ücret karşılığında resimleri satın alarak sanatçılara maddi destek vermeyi de kapsıyordu. İkinci Dünya Savaşı'nın Türkiye'nin de kapılarına dayandığı sancılı bir süreçte gerçekleştirilen bu etkinliğin Türk modern sanatına kazandırdığı en önemli katkı, o döneme dek sadece İstanbul manzaralarıyla sınırlı olan peyzaj temalarını çeşitlenmesi, sanatçıların daha önce ayak basmadıkları yerlere giderek gözlemde bulunmalarını sağlamaktır.[5] Birkaç örnek dışında kırk sekiz ressamın daha sonraki çalışmalarında bu gözlemlerini kullanmamaları üzerinde düşünülmesi gereken bir olgudur. Yurt Gezileri'nde toplanan altı yüz yetmiş beş resmin on beş tanesinin bile günümüze ulaşmaması, o önemin önde gelen sanatçı gruplaşmalarından biri olan "D Grubu" sanatçıların Anadolu gözlemlerinden yola çıkarak daha önceleri savunuculuğunu üstlendikleri, Türkiye için yadırgatıcı bir öncülüğü olan, kübist-dışavurumcu sanattan bile uzaklaşacak klasik tarza, temalara dönmeleri, hem organizasyon hem de ulaşılan "sonuçlar" açısından bu projenin bir tür "görsel kırılmanın" önünü açtığı savlanabilir.

Tek parti döneminde "yukarıdan inme" bir tavırla kotarılan bu projenin gerçeklerle yüzleşemeyen ezberci bir tutumumu körüklediğini unutmamak gerekir. Cumhuriyet devrimlerinin köktenci, hiçbir ülkede, kültürde görülmeyecek bir hızla "gelenekle, dinle, görenekle" hesaplaşması, Türkiye'nin doğusunda, batısında farklı tempolarla ilerliyordu. CHP özellikle Doğu, Güneydoğu illerinde öngürülen Modernleşme'nin arzulanan tempoyla gerçekleşmediğini görmezlikten geliyordu. Yurt gezilerine davet edilen sanatçılar hangi temaları çalışacakları konusunda önceden koşullanmış olmasalarda sonuçta varılan ekonomik gelişmeleri temsil eden resimler yerine bir tür "Anadolu pitoreski" olarak yorumlayabileceğimiz masum peyzajlarda geri dönüyorlardı. 1998 yılında hazırlanan bir sergide "Cumhuriyet romansı" olarak yorumlanan "Yurt Gezileri" nedeniyle üretilen resimlerden günümüze ulaşanlara ya da kataloglarda belgelenenlere baktığımızda, sıradan bir peyzaj olgusundan öteye gidilemediğini görüyoruz. Sorulması gereken soru, bu ressamların



Abidin Dino. Birkaç kuşağı birbirine bağlayan ve etkileyen Dino, resimleri ve desenleri kadar, aynı zamanda siyasetle ilişkisini uzun yıllar sürdürerek sanat ve siyaset arasındaki ilişkinin canlı bir örneği olmuştur.

gönderildikleri yerlerdeki dağlar, ovalar, kaleler, saray ve hanlar yerine neden insanları, insanların nasıl yaşadıklarını resimleyemedikleridir. Bu gezilere katılan Cemal Bingöl'ün tuttuğu etkileyici notlardan[6] öğreniyoruz ki daha önceleri İstanbul, Ankara gibi kentlerde yaşayan ressamlar, doğuya gittiklerinde karşılaştıkları manzara karşısında adeta şok geçiriyorlardı. Sanatçıların bu izlenimlerini otosansürden geçirmeyip, resimlerine taşıyamamış olmaları, o yıllarda yaşanan ortamı; bilinçli olarak, hem siyasî düşüncenin hem de ressamların "gerçeklerle" yüzleşmekten ne denli kaçındıklarını gündeme getiriyor. Ressamlar "Anadolu pitoreski" yerine en azından gözlemlerini boyayabilmiş olsalardı karşımıza çok farklı bir "memleket manzarası" çıkacaktı. Tıpkı "İnkılap Sergilerinde" savaş olgusunu idealleştiren hocaları gibi, "Yurt Gezileri" programına katılan sanatçılar da "Türkiyeyi" manzaralar aracılığıyla uslu bir şekilde kendilerine yüklenen "millî vazifeyi" yerine getiriyorlardı.[7]

Siyasî düşünce ile sanatçılar arasındaki bu tür "öz-çıkar" ilişkisinin uzantılarını 1940'larda İtalya, Almanya, Rusya gibi ülkelerde de görmeniz bir rastlantı değil. 1940'larda bu tür bir "Millî izlenimci" anlayışı uygulama, ne modern Türk resmine bir açılım ne de CHP'ye politik yaşamda şans getirdi. Mayıs 1945'teki genel seçimlerden "tek parti" döneminin kapanacağına dair beklenen bir sonuç çıktı. İkinci Dünya Savaşı'nın da bittiği 1945 Fahrelnissa Zeid, Nejad Devrim, Selim Turan, Avni Arbaş başta olmak üzere modern Türk resmine yeni bir soluk getirecek olan kuşağın Türkiye'yi terk ettiği önemli bir yıl.

1950 sonrasında siyasal iktidar, Demokrat Parti'nin kimliğinde sanat ve sanatçılara karşı olumsuz bir tavır takındı. Halkevlerinin, Köy Enstitülerinin kapanması, sanatın sevilmesinde, yaygınlaşmasında son derece önemli etkileri olan bu kurumların

daha önce yaptıkları sanat yatırımların meyvalarını alma imkânını da ortadan kaldırdı. CHP görsel sanatı destekleyip "millî bir atılım yapma" eğilimindeyken, Demokrat Parti sanatı ve sanatçıyı dikkate alınmayacak bir azınlık olarak yorumladı.[8] 1950'lerden sonra lekeci (Informel) ve geometrik soyutlama Türkiye'yi de etkisi altına alınca, bu tür yorumlanması kolay olmayan sanatın siyasî düşünceyle diyaloğa girme şansı kalmamıştı. Sanatçıların devlet memuru olmadan da hayatlarını sürdürebileceği, bağımsız olabileceği gerçeği İstanbul'da kendisini belirginleştiriyordu. Son derece yavaşta olsa özel galerilerin açılması (Maya Sanat Galerisi, Galeri Bir gibi) koleksiyonculuğunun ilgi görmesi, Nuri İyem, Ferruh Başağa örneklerinden olduğu gibi özel atölyelerde resim dersi verme olanakları sanatçılara özgürleşme imkânı veriyordu.

İktidar olmasının baş döndürücü coşkusuyla DP sanat ve sanatçılara karşı son derece kaba bir tavır sergiliyordu. Görsel sanatlar alanında bu tutumun yansıması "Vilayet Resimleri Sergisi"dir.

VİLAYET RESİMLERİ SERGİSİ 1955

"Yurt Gezileri"nin kötü bir kopyası olarak değerlendirilebilecek olan "Vilayet Resimleri Sergisi" 1955 yılında gündeme geldi. DP'nin TBMM'de çoğunluğu oluşturduğu bir dönemde Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun öncülüğünde çoğu Akademi'de profesör olan yedi üyenin katılımıyla oluşan geçici kurul, "Vilayet Resimleri" yarışması düzenlenilmesi karar verdi.[9] Tıpkı "Yurt Gezileri'nde" olduğu gibi seçici kurulun projeye davet ettiği sanatçılar değişik illere gönderilecekti. Her sanatçıya zorunlu giderleri için 1000 TL verilecek, sanatçılarda buna karşılık Meclis Başkanlığı'na iki tablo teslim edeceklerdi. Jürinin onayladığı her resim 500 TL standart fiyat üzerinden satın alınacaktı. O yıllarda etkinlik gösteren yüz sanatçıya gönderilen davetle, resimlerin 1956 Nisan ayına dek Meclis Başkanlığı'na teslimi isteniyordu.

5 Mayıs 1956'da Ankara Sergievi'ndeki açılıştan önce seçici kurul görevini tamamlayıp, Meclis için uygun gördüğü tablolara "alınmıştır" etiketini koydu. Serginin açılışından önce resimleri görmeye gelen DP milletvekilleri özellikle DP başkanvekili Antalya milletvekili Burhanettin Onat resimlerin Meclis'e yakışmadığını öne sürerek diğer DP desteğiyle "alınmıştır" etiketlerini koparıp sergi açılmadan iki yüz sekiz resmin halka gösterilmesini engellediler.

Bu sansür olgusu Bülent Ecevit, B. Rahmi tarafından yazılan yazılarla kınansa da Burhanettin Onat bu yazılara verdiği yanıtlarla soyutlamaya yakın resimleri, zevkini okşamadığından ötürü değil, Meclis'e layık bulmadığından öne sürerek bu resimlere tıpkı 1930'larda Almanya'da modern sanatın damgalandığı biçimle "soysuz"[10] olarak saldırıyordu. "Ve bu isyanım; bu soysuz sanatın yanlız Meclis'e sokulmaması ile tavsayıvermeyecek, o kulağından tutup ve Güzel Sanatlar Akademimizden kapı dışarı edilinceye kadar kinim sönmeyecektir."[11] "Resmimizin Son On Beş Yılı' başlıklı makalesinde Turan Erol sergiyi şöyle anlatıyor: "Yeni Büyük Millet Meclisi yapısına konulacak resimleri sağlamak amacıyla bir sergi düzenlenmişti. Yurdun her köşesine ressamlar gönderildi. Ne var ki ortaya konulan işlerin hemen hemen hepsi siyasî iktidarın istediği 'müreffeh ve mamur Türkiye' ya da 'nurlu ufuklar' hayalleriyle bağdaşmıyordu. Ressamların eserleri iktidar partisi ileri gelenlerince kırıcı sözlerle kötülenince sergi, resmi jüri bir yana itilerek darmadağın edildi."[12]

Sergi için toplanmış olan resimlerin bir kısmı elaltından Meclis için alınsa da, büyük bir kısmı ilgisizlik yüzünden yok oldular. "Vilayet Resimleri Sergisi"nin başına gelenler, siyasî düşüncenin ister iktidar da, isterse muhalefette olsun, görsel sanatlara olan yakınlaşmasının sürekli olarak

"ideolojinin" desteklenmesini hedef aldığı için, sanatın aleyhine olan edilgen bir kanonun Türkiye'de yerleştiğini göstermektedir. Devletin kurumları aracılığıyla sanatı ve sanatçıyı desteklemek bahanesiyle giriştiği her sergi etkinliğinin ("Hamasi Resim Sergisi" 1952, "Kore Resimleri" 1952 vb.) olumsuz sonuçlanmasından ötürü 1960'lardan sonra bu tür eğilimlere girilmemiş olmasını "alınan ders" olarak değil, sanatın devletin ilgi alanınan kesinkes çıkartılması olarak yorumlamak gerekir.

Türkiye'deki siyasî düşünce 1960'lardan sonra sanatın değil gücünü, "varlığını" bile unutan bir yapı içinde olduğu için, devletin sürekli olarak organize ettiği Devlet Resim ve Heykel Sergileri, partilerin düzensiz aralıklarla organize ettikleri sergiler, 1923-1945 arasındaki etkinliklerle karşılaştığında son derece sönüktür. Devletin görsel sanatlar alanındaki politikalarını belirleyen Güzel Sanatlar Müdürlüğü 1960'tan sonra Avrupa'da modern Türk sanatı sergileri düzenleme yoluna girmiş olsa da bu etkinliklerin sanatı desteklemekten çok, "devlet hiçbir şey yapmıyor" eleştirisine karşı kurulmuş edilgen bir havası vardır.

Kültür politikalarının oluşturulmasında 1945'e dek gözlemlenen "milliyetçi" yaklaşım görsel sanatlar üzerinde Anadolu manzaraları'nın, Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun zararlı bir şekilde yorumladığı folklorik değerlerin (halı, kilim motiflerinin güncel sanata uyarlanması) gündeme gelmesine neden oldu. B. Rahmi öğrencileri üzerinde kendi görüşünü baskın kılmaya çalışsa da Orhan Peker, Nedim Günsür, Turan Erol başta olmak üzere hocalarının tavsiyelerinden farklı bir yol izleyerek araştırmalarını sürdürdüler. Anadolu manzaraları ve kilim-halı motifi olgularının temizlenmesi için 1960 başlarına dek beklemek gerekecekti.

"Yurt Gezileri", "Vilayet Resimleri" başta olmak üzere geliştirilen projeler idealize edilmiş bir sanat anlayışının, 1930'lardan beri propagandası yapılan, sorgulayıcı değil kopyacı, araştırıcı değil statükoyu koruyan garip bir Modernizm yorumunu gündeme getirdi. Bu edilgen yapının 1945 sonrasında kırılmaya yüz tutması sanatçıların devlet burslusu olarak değil, kendi kararlarıyla yurt dışına çıkmalarında (Abidin Dino, Nejad Devrim, İlhan Koman, Selim Turan, Hakkı Anlı, Mübin Orhon, Tiraje Dikmen, Albert Bitran, Semiramis Zorlu başta olmak üzere) orada tutunmayı denemelerinde, İstanbul yaşayan ilginç bir sanatçı grubunu (Altan Gürman, Adnan Çoker, Nur Koçak) ise eğitim kurumlarında çalışmalarına rağmen "ezber bozumunda" önemli bir rol üstlendiler.

TÜRKİYE İŞÇİ PARTİSİ SERGİLERİ 1962, 1963

Türkiye İşçi Partisi (TİP) kendi adına sergi açarak sanatçıları aktif olarak çalışmalarını desteklemeye davet eden ilk siyasî partidir. TİP Kültür ve Sanat Bürosu (Nasih Nuri İleri) tarafından İstanbul Belediyesi'ne ait Şehir Galerisi'nde 1-15 Ekim 1962 tarihlerinde düzenlenen sergiye hem önemli yabancı sanatçılar (Picasso, Pignon, Ferdinand Leger, Marc Chagall, Jean Lurçat, Marcel Marceau) hem de Türk sanatçıları (Hakkı Anlı, Avni Arbaş, Cihat Burak, Nejad Devrim, Tiraje Dikmen, Abidin Dino, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Nuri İyem, Mübin Orhon, Fikret Mualla, Adnan Turani, Ömer Uluç gibi) çalışmalarını partiye hediye ederek katılmışlardı.[13] Resimlerin satışa açık olduğu sergide edebiyatçı olmalarına rağmen bizzat resim yapan Arif Dino, Ferit Edgü, Metin Eloğlu gibi isimlerin olması dikkati çekiyor. Partinin çalışmalarını desteklemek adına düzenlenen bu etkinlik başarılı olmuş, hem önemli bir miktarda satış gerçekleştirilmiş hem de sanat ortamıyla parti arasındaki ilişkiler güçlendirilmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, serginin politika ile aktif olarak ilgilenen sanatçı-



Sanayi-i Nefise Okulu ya da daha sonraki adıyla Güzel Sanatlar Akademisi, Türkiye'de resim sanatını başlangıcından bu yana yönlendiren en etkili kurumlardan birisidir. 1883'te Ticaret Nezareti'ne bağlı olarak kurulan okulda başlangıçta 20 öğrenci vardı. Müdür ise Osman Hamdi Bey'di (ortada).

larla (Abidin Dino, Arif Dino, İhsan İncesu, Kemal İncesu, Vahyi İncesu, Nuri İyem). TİP'e sempati duyan ama siyasî etkinlik göstermeyen sanatçıları başarılı bir şekilde yan yana getirmesidir. Ressamlar ve resim ortamı başından (1923'ten) beri düzenlediği etkinlikler, elinde bulundurduğu iktidar erki nedeniyle CHP'ye yakın duruyordu. TİP'in 1961'de kuruluşundan bir yıl sonra gerçekleştirdiği sergi etkinliğini, partinin kurucular grubunu oluşturan 12 sendikacıların aydınlara, entelektüellere yönelik açılım çabalarını bir uzantısı olarak değerlendirmek gerekir. Görsel sanatların değişik alanlarında çalışan kişileri parti çatısı altında toplama girişimi olumlu bir sonuç vermiş, İstanbul'dan sonra Ankara'da bir yıl sonra düzenlenen başka bir sergi de belli oranda bir sempati göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu sergide aşağı yukarı İstanbul'daki katılımcıların resimleri gösterilmiş ve azımsanamıyacak miktarda bir satış gerçekleştirilmiştir.[14]

1960'ların sanat ortamında aktif olarak politika ile ilgilenen sanatçılar Abidin Dino, Arif Dino, Kuzgun Acar, İhsan İncesu, Kemal İncesu, Vahyi İncesu, Avni Memetoğlu, Nuri İyem başta olmak üzere azınlıkta kalıyorlardı. Bu sanatçıların çalışmalarında sosyal konular, toplumsal eşitsizlik, gelir dağılımındaki uçurumlar, milliyetçi ve faşist eğilimlerin Türk toplumunda ivme kazanması, birebir algılanacak motifler, plakatif söylemler aracılığıyla değil, belli "metaforlar" çerçevesinde dile getiriliyordu. Bu metaforların "soyut" bir dil üzerinden geliştirilmesi son derece ilginçtir. Soyut heykel alanında birbirinden ilginç deneylere giren Kuzgun Acar'ın, köy temalarını işleyen ve Demokrat parti hükümet tarafından "ikamete memur" edilip Anadolu'ya sürgüne (1941-43) gönderilen Abidin Dino'nun soyutlayarak kurduğu resim dili bu açıdan hem politik söylemin hem de özgür bir araştırmacılığın sınırlarında

durmaktadır. Belirtilmesi gereken, 1959'da "toplumsal gerçekçi" tarzda "fantastik burjuva sanatına" reaksiyon olarak kurulan Yenidal Grubu'nun (Avni Memetoğlu, İncesu kardeşler, Hikmet Aksüt, Marta ve Nejad Tözge, Balaban) 1961'de açtıkları ikinci sergilerinden sonra elli gün tutukluluk geçirmeleridir.[15] TİP sergilerine müsaade eden politik söylemin politik içerikli diye başka bir ressam grubuna karşı gösterdiği bu tavrı anlamak, yorumlamak mümkün gözükmüyor.

Nuri İyem, Neşet Günal gibi sanatçıların figürlü resimlerinde de "toplumsal eleştirinin" izleri görülmekle beraber, onların "pseudo" bir tavır içinde olduklarını, çalışmalarında belli bir otomasyonla stereotipler geliştirip bunları başarılı bir şekilde resim piyasasına sürdüklerini unutmamak gerekir.

1970'lerde güçlenen toplumsal kitle örgütleri, sendikalar, işçi, öğrenci dernekleri ressamlara, heykeltraşlara afişlerinin, bildirilerinin, kitapların tasarlanmasıdan çeşitli görevler, siparişler vermekle beraber sanata belli bir mesafeden durdular. Politik çalışmayı sanatla birleştirerek solgancılık düzeyinin ötesinde "entelektüel bir dönüştürme"ye ilgi duyan genç sanatçı kitlelerinin oluşmaması da, politika-sanat ilişkisinin zayıflamasına neden olmuştu. Sanat piyasasının dinamikleri, güçlenen burjuvazinin dekoratif isteklerini karşılama konusunda epeyce atılgan bir tavır izleyerek, 1980'den sonra desteklenen liberal ekonomi sayesinde "sahte bir sanat bombasının" patlamasına da neden oldu. Yazının temeli siyasî düşüncenin görsel sanata bakışı olduğu için bu konuya fazla girmeyecegiz.

Abidin Dino, Arif Dino, Avni Memetoğlu, Jak İhmalyan gibi ressamlar politik alanda çalışmaları yapmalarına rağmen herbiri kendi belirlediği doğrultuda çalışacak siyasî düşünceyle farklı odaklarda ilişkiye girdiler. Bu diyaloğun "edilgen kanon" olgusunu aşan oldukça farklı açılımları vardır. Yazının boyutunu aştığı için bu açılımlara giremeyeceğiz. Sanatçıların kendi kararlarıyla politik çalışmaya girerek, etkinliklerini, arayışlarını sürdürmelerini ne yazıkki etkisi günümüzde de aşılamayan "resmî modern sanat tarihi" tarafından yok sayılmıştır. Bu konu henüz ilk sayfaları bile açılmamış bir kitap gibi ayrı bir araştırmanın, hattâ sorgulamanın teması olabilir.

Necmi Sönmez, sanat tarihçisi, sergi yapımcısı. Kunstverein Arnsberg'in sanatsal direktörü, FRAC Franche-Comté'de program danışmanı ve Elgiz Çağdaş Sanat Müzesi'nde misafir sergi yapımcısı olarak çalışıyor. ❒

DİPNOTLAR

1 Daha ayrıntılı bilgi Nilüfer Öndin, "Cumhuriyet Dönemi (1923-1950) Kültür Politikalarının Tür Resim Sanatı Üzerindeki Yansımaları," Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsü, 2002, Doktora Tezi.

2 Zeynep Şanlıer, "Sanat ve Toplum Açısından On Yıllık Bir Döküm," Ulus Sanatla Kurulur mu? Cumhuriyet (1923-1933), *Sanat Dünyamız*, sayı 89, Güz, s. 104-143.

3 Yukarıdaki yazı.

4 Murat Ural, "Cumhuriyet'in Romansı: Ressamlar Yurt Gezisi'nde(1938-1943)," Amelié Edgü (ed.) *Yurt Gezileri ve Yurt Resimleri*, Millî Reasürans T.A.Ş. Yayını, İstanbul, 1998, s. 21.

5 Zeynep Yasa Yaman, "Değişen Manzaralar Kültür ve Modernite," *Sanat Dünyamız*, sayı 89, Güz, s. 217-229.

6 *Yurt Gezileri ve Yurt Resimleri Kataloğu*, s. 46ç.

7 Anonim, "CHP Genel Sekreterliğinin Sanatımızın Himayesi İçin Cok Güzel Bir Teşebbüsü 10 Ressamımız Yurt İçine Gönderiliyor," *Ulus* 29 Haziran 1941, s, 1, aktaran Başak Katrancı, http://www2.let.uu.nl/solis/anpt/ejos/pdf9/Kat-

ranci/Katranci-TEXT-08.pdf.

8 Emre Kongar, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1978, s. 183, 185.

9 Turan Erol, "Sanatımızın Demokrat Parti Dönemi ve Vilayet Resimleri Olayı," *Milliyet Sanat* dergisi, Kasım 1981, sayı 35, s. 26.

10 Necmi Sönmez, "1937 Entartete Kunst Sergisi, *Lami Sanat Gazetesi*, sayı 15, Mart 1990, s. 3-4.

11 Burhanettin Onat, Hem Suçlu Hem Güçlü, *Cumhuriyet* 10 Ekim 1956, aktaran Turan Erol.

12 Turan Erol, "Bugünün Türk Resminde 1950 Öncesinin Önemi," *Kültür ve Sanat*, s. 9. Ankara 1991.

13 Rasih Nuri İleri'yle görüşme 20.12.2007, İstanbul.

14 Ankara'daki serginin davetiyesi İleri'nin çabalarına karşın bulunamamıştır.

15 http://www.avnimemedoglu.com/mahkeme.htm.

Köşe Yazarlığındaki Değişim ve Politik Düşünce Vasatı

Şu Köşeden Bu Köşeye

TANIL BORA - LEVENT CANTEK

Gazeteler, modern zamanlarda düşüncenin sadece aktarımında ve deverânında değil asıl önemlisi *nasıl düşünülmesi konusunda* belirleyici önem taşır. Öncelikle "gündemi" tayin ederler; daha doğrusu, "gündem" diye bir önem sıralaması, bir müzakere/mütalaa rejimi, zaten gazeteyle varolur. Hızla devinen *aktüalite*, konuşulacakları dikte eder ve sürekli değiştirir. Zira gazete, –sonraları genel olarak medya, özellikle televizyon–, gündemin sürekli yenilenmesinden beslenir; "yeni" bilgileri, son havadisleri sunarak ilgiyi canlı tutar, bu nedenle skandalize etmeye, abartmaya yatkındır. Bir biçim olarak *gündem* zihinlerde sabitlenirken ve kuşkusuz birtakım 'kutsal' (dinsel, milli...) değerler bu biçimin sabit imgeleri olarak dolaşımda kalırken, gündemin içeriğinin sürgit değişmesi, kolektif hafızayı aşındırır. Fikrî devamsızlık ve tutarsızlık, olağandır.

Gazete, havadisi ve bilgiyi bir yandan uzmanlık alanlarından çıkartıp vulgerleştirir, kamusallaştırır, anonimleştirir; bir yandan da bu muğlak anonimlik içinde akla-fikre koordinat sistemi çizen bir otorite olarak belirir. Gün be gün olup biteni değerlendiren köşe yazarları, bu otoriteyi daha belirgin kılar, kanaat önderi mevkii edinirler. Gazetelerin nesnel/tarafsız olmak iddiasındaki sunumu, köşe yazarlarının yorumlarıyla bütünlenir. Batı basınında bu yazılarda zamanla, yine nesnellik/tarafsızlık formuna önem veren görece mesafeli bir üslûp hâkim olmuştur. Türkiye'de ise köşe yazarının şahsî rengi ve öznel tavrı çok daha öne çıkar – kuşkusuz o oranda nesnellik ve ortakduyuyu temsil etme iddiasını vurgulayarak. Düşüncenin/kanaatin anonim ve kamusal niteliğinin sarahat kazan(a)mayıp bir ilim-irfan sahibinin rehberliğine bağlanması, belki en açık ifadesini, köşe yazarlığının bu ayrıcalıklı konumunda bulur.

Türkiye'deki gazetecilikte köşe yazarları, galiba mukayeseli olarak olağanın üzerinde önemli oldular. Okur yazarlığın yaygın olmadığı ve bilimsel-teknik uzmanlaşmanın gelişmediği geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet koşullarında, öncelikle âcil "umumi bilgi"ye, komprime bir "genel kültür"e erişme kaygısının baskınlığı, gazetecilerin ve bilhassa muharrirlerin/köşe yazarlarının bu açığı kapatma misyonunu üstlenmesine yol açtı. Bu misyon, –aşağıda da ele alacağız–, önde gelen gazete yazarlarının yönetici elitin bir parçası olmalarının sağladığı otoriteyle pekişiyordu. Düşüncenin biçimlenmesine ilişkin başta belirttiğimiz genel özelliklerle birlikte bu özel misyon ve otoriteleriyle gazete köşe yazarları, Türkiye'de



Falih Rıfkı Atay. Siyasî konuları işleyen fıkra ve başyazılarıyla tanınan Atay, gezi, anı, makale ve sohbet türlerinde birçok kitap da yayımlamıştı. Cumhuriyet döneminin en etkin gazetecilerinden biri olan Atay, ağırlıklı olarak Atatürk devrimlerini ve Batılılaşmayı savunan yazılarıyla tanınır.

politik zihniyet yapılarının oluşumunda hesaba katılması gereken aktörlerdir.

ÜSTAD MUHARRİRLER

Şerif Mardin, alelumum "aydınlar" kavramını tarihsel-toplumsal koşullara göre özgülleştirmek gereğine işaret ederken, Türkiye'de bu tabakanın bir entelijansiya teşkil etmekten ziyade *literati* vasfı taşıdığını yazmıştı (Mardin, 1991: 257 vd.). *Literati*, geleneksel topluluklardaki zümrevî *bilme* ayrıcalığını devam ettiren, geleneğin aktarılması ve müesses nizamın muhafazası işlevini üstlenmiş, anonim bir okuyucuya/dinleyiciye (kamu) değil de zümrenin kendi içinde veya otorite sahibine hitaben konuşan bir gruptur. Geç Osmanlı/erken Cumhuriyet dönemi gazete muharrirlerinin, *literati* profilinin tipik temsilcileri olduğunu söyleyebiliriz. Gazetede yazıyor olmakla şeklen halka/umuma/kamuya hitap ediyorlardır, fakat –özellikle başyazarlar, siyasî muharrirler–, divanda/"sofrada"/elit içinde bir istişareyi yürütüyor olmanın bilinciyle konuşurlar. Unutmamalı ki zaten 1950'lere, aslında 1960'lara kadar gazete satışları nüfusa oranla 'ihmal edilebilir' rakamlardadır ve gazeteler yaşamak için devlet ilanlarına muhtaçtır. Zaten bürokratik elitle aynı imtiyazlı sosyalleşme çevresinden gelen, devlet erkânıyla içiçe yaşayan 'yüksek' gazetecilerin bir çoğu, 1923-1960 döneminde mebus 'yapılmış' veya başka devlet görevlerinde farklı himayeler görmüştür. Mithat Cemal Kuntay bir yazısında "*avukatları, hâkimleri tamamlar, başmuharrirler de devlet adamlarını. Zaten her başyazar, takriben bir memleketin devlet adamlarındandır*" derken bu yakın ilişkiyi aşikâr eder (*Son Posta*, 30.9.1947). Şef rejiminin otoritesi yanında bu ikbal beklentisi de, muharrir üstatların devletlû kişilere perestişte bulunmasını getiriyor, buna mukabil bu zevat devlet kapısındaki mevkiini kaybettiği anda gazeteciler nezdindeki değeri de düşüyordu. 27 Mayıs 1960 darbesi sonrasında ifşâ edilen belgeler, DP iktidarı döneminde birçok gazetecinin örtülü ödenekten faydalandırıldığını ortaya koymuştu. Örtülü ödenek 'imkânları' gözde gazetecilere elbette 1950 öncesinde ve 1960 sonrasında da nasip olmuş olmalıdır. Bunun yanında, birçok yüksek rütbeli gazetecinin hatıralarında, MAH/MİT'ten –reddettiklerini söyledikleri– aldıkları 'tekliflerden' bahsetmesi ilgiye değerdir.

Yanlış anlaşılmasın; gazete yöneticilerinin ve muharrirlerin oluşturduğu gazeteci eliti, –*literati* vasfıyla–, güdüm ve ödüllendirmeye muhtaç olmadan da, zaten, devlet aklıyla düşünüyor, rejime istikrar kazandırmak ve resmi politikaları izah ve telkin etmek kaygısıyla yazıyordu. Devlet ve Tek-Parti yönetiminin, basında yazılanlara *olağanüstü* bir önem verdiğini de eklemeliyiz. Yönetici elit, basının modern

zamanlarda çok etkili bir güç olduğu 'bilgisine' sahipti. İki savaş arası dönemde özellikle Nazi Almanyası'nda azmanlaşan propaganda aygıtına duyulan hayranlıkla birleşen –güçlenen– bir kabul vardı. Nihat Erim, bir makalesinde bu kabulü pekiştiren endişe dolu bir yorum yapar: "*Herhangi bir hükümet ve parti aleyhinde her gün iki yüz bin gazete nüshası basılırsa bu, korkunç ve önünde dayanılmaz bir halk efkârı hareketini kısa zamanda yaratır. Bir nüsha gazeteyi birkaç kişi okur ve bütün memleketin aydınları ve okuyup yazma bilenleri aleyhine döndü mü milyonlarca seçmeni de beraber çeker*" (*Ulus*, 19.11. 1947). 1960'lar –en azından 1950'ler– öncesinde, basının kitlesel bir nitelikten hayli uzak olması nedeniyle, sadece 'nazarî' bir kabuldü bu. Bu kabul, kuşkusuz muharrirlerin yorumlarının dar ve görece kapalı bir muhitte paylaşılmasının (veya basitçe: yüz yüze bakıyor olmanın!) yol açtığı dolaysız etkiyle beraber, tenkitlerden olağanüstü tedirginlik duymalarını beraberinde getiriyordu. Bu psiko politik iklimin, muktedirlik duygusunu karşılıklı şişirdiğini söyleyebiliriz. Muharrirler, perestişkâr ifadelerle devlet büyüklerini ululuyorlar; buna mukabil, Parti-Devlet büyüklerinden gördükleri iltifat ve tenkitlerinden (tenkit ihtimalinden) duyulan huzursuzluk nedeniyle, onlar da kendilerini toplumsal etkilerinin ötesinde muktedir hissedebiliyorlardı. Bu bilhassa, devletin tepesinde verilen hayatî kararları birinci elden duyurma görevini üstlenen Yunus Nadi, Falih Rıfkı Atay gibi başyazarlar için geçerlidir. Ülgener'in deyişiyle: "Hem dili dönen, hem gücü yeten" (Ülgener, t.y.: 73)! Bu muktedirlik hissi, erken Cumhuriyet döneminin üstad muharrirlerinden başlayarak, köşe yazarlığının üslûbuna ve onların alımlanma biçimine yapışık kalmıştır. Peyami Safa'nın alıntıladığımız yorumunda bir direnme arzusu, kesin bir hayıflanma ve muktedirin dili hissedilir: "*Eskiden gazete okuyanların çoğu münevverlerdi. Yığın basını denilen kategori bizde yoktu. Okuma öğrenenler çoğalınca münevver okuyucu sınıfı içine kültürü olmayanlar da katıldı (...) okuyanların çoğu münevver olmadığı için basın seviyesi düşüyor*" (*Ulus*, 29.12.1949).



Nadir Nadi. Devlet erkânıyla içiçe yaşayan "yüksek" gazetecilerin çoğu, 1923-1960 döneminde mebusluk yapmış veya başka devlet görevlerinde farklı himayeler görmüştür. Mithat Cemal Kuntay başyazarlar için "bir memleketin devlet adamlarındandır" derken bu yakın ilişkiyi aşikâr etmektedir.

Geç Osmanlı/erken Cumhuriyet döneminde gazetelerin ve muharrirlerin, toplumun "genel kültür" açığını kapatma misyonunu üstlendiklerini belirtmiştik. Kendilerini geri kalmış bir toplumun medeniyet pedagogları olarak görüyorlardı. 19. yüzyılın sonlarında doğmuş, II. Meşrutiyet'i, Osmanlı'nın çöküşünü yaşamış muharrirler kuşağı, bu misyonu, çok partili hayata geçilen ve toplumsal değişimin hızlandığı 1946 sonrasında da "denetleyici kuşak" edasıyla (Cantek, 2008: 27 vd.) sürdürecektir. Öte yandan Aydınlatma misyonuna talip olan muharrirlerin ken-

Refik Halid Karay

NURAY MERT

Refik Halid (Karay), yakın tarihimizin, sadece edebiyat alanında değil, siyasal hayatı açısından da önemli olan bir isimidir. Buna karşın, üzerinde fazla durulmamış, ciddi çalışma konusu olmamış,[1] hatta neredeyse unutulmuştur. Bu, sıradan bir ihmal konusu olmanın ötesinde, kişiliği, politik serüveni ve düşünce dünyası ile ilgili bir durumdur. İhmal edilmiştir, zira, siyasî ve düşünsel açıdan kolay kolay tanımlanıp, tasnif edilebilecek bir isim değildir. Oysa, Refik Halid, yakın tarihimizin en tartışmalı konularında taraf olmuş, öne çıkmış, hedef olmuş, bedel ödemiştir. Sürgüne gönderilmiş sıkı bir İttihat ve Terakki muhalifi, yüksek mevkiler işgal etmiş (iki kez ve bu arada Millî Mücadele döneminde Posta ve Telgraf Müdürlüğü yapmıştır) bir İtilafçı gazeteci ve politikacıdır. Bu görevi dolayısı ile, doğrudan Mustafa Kemal ile karşı karşıya gelmiş Millî Mücadele karşıtı bir sima olarak Yüzellilikler listesine girmiş ve uzun yıllar Türkiye'ye girmesi yasaklanmış, sonunda 1938'de affedilerek ülkeye dönmesi mümkün olmuştur.

Bu tablo içinde, Cumhuriyet döneminin muteber bir ismi olması beklenemez, ancak yine Cumhuriyet döneminde, çok partili hayata geçişle birlikte yükselen muhafazakâr muhalefet geleneği ve düşüncesi çerçevesinde de pek itibar görmemiştir. Bu yönüyle, mesela hem Cumhuriyet geleneğinin, hem milliyetçi sağ muhalefetin sahip çıktığı Ziya Gökalp gibi örneklerin tam tersi bir örnektir. Bunun en önemli nedeni, Hürriyet ve İtilaf taraftarlığı ve Millî Mücadele karşıtlığı nedeniyle Cumhuriyet geleneğinin soğuk baktığı bir isim olmasına karşın, ne sağ milliyetçiliğin gönderme yapacağı milliyetçi bir yaklaşıma, ne de dindar muhafazakâr bir kimliğe ve düşünce yapısına sahip olmasıdır. Aslında, Cumhuriyet devrimine karşı, sağ muhafazakâr cenahın sahip çıktığı isimlerin bir çoğu ve bunların en tanıdık olanlarından mesela, Peyami Safa, hatta Mehmed Akif, bu anlamda karmaşık düşünce yapısına sahip düşünürlerdir, bu isimlere de bugünkü manada milliyetçi veya dindar muhafazakâr de-

dilerinin Aydınlanma'nın birikimiyle ilişkileri, genellikle araçsal ve yüzeyseldi.[1] Çoğunlukla, *otodidakt* idiler. Bilimsel-felsefî bir donanımdan yoksundular, derinleşmiş bir uzmanlıkları yoktu. Çizdikleri "kültür insanı" profili, "bilimler ve sanatlar"la bütünlüklü ve disiplinli bir uğraşmışlıktan ziyade belâgat kabiliyetine dayanıyordu. Temel müktesebatları, bir Batı dilini bilmeleri ve belirli bir Batı görgüsü ("Avrupa'yı görmek") idi. Muharrirler otodidaktlığı bir zaaf olarak görmüyor, bir tür *otantizm* teminatı sayıyorlardı; "memleket menfaati"ni gözeterek "hayata"/pratiğe dönük olmaları, onları kitabî bilgiye kapanmış "züppe" aydınlardan ayırıyordu. Düşüncenin özerkliğini, bir düşünsel sorunun iç dünyasında derinleşmeyi küçümseyen, böylesi fuzulî zihnî meşgaleyi güncel meselelerin âciliyeti karşısında bir lüks, dahası bazen hainlik sayan bu tepki, muharrir söyleminin bir parçası olmuştur. "Sözde-aydın" karalamasının köklerini burada görebiliriz.

mek zordur. Tam da bu nedenle, bu siyasal geleneklerin düşünce arkaplanlarını irdelemek, yakın tarih ve Türkiye'de düşünce hayatının serüvenini anlamak açısından son derece önemlidir. Bu çerçevede, hiçbir kalıba girmemek açısından en önde duran Refik Halid portresi çok ilgi çekici olmalıdır.

Refik Halid, 29/8/1937 tarihli af kanununun, 17 Temmuz 1938'de yürürlüğe girmesi ile, o zaman ikamet ettiği Halep'ten Türkiye'ye döndü. Sürgün hayatı sonrası, 1939'da yayınlanan *Deli* adlı kitabı, 'Ankara' başlıklı Cumhuriyet Türkiyesi değerlendirmesi ile başlar. Yazının hemen başında, konu yazı devrimine gelir, zira, Refik Halid Türkiye'ye dönüşte, birçok köklü değişiklikle ve bunların içinde belki de en çarpıcısı olan, Arap alfabesinin yerini almış, Latin alfabesi ile karşılaşır. Ancak, ilginç bir şekilde, bu köklü değişime karşı çıkmak yerine, bu değişimin ne kadar isabetli olduğunun altını çizerek, eski yazının olumsuzluklarını birer birer sayıp dökerek anlatır. Sonra da, bu tavrını şöyle ifade eder;

Benim Arap harflerine aleyhtarlığım çok eskidir; bugünün inkılabını alkışlamak vesilesi çıktı diye onlarla alay etmiyorum. Yeni harflerin kabulü sırasında (Halep)deki gazetemizde (Medeniyet şifresinin miftahı) başlığı ile bir makale yazmıştım. Bu yazı harf inkılabını ne coşkun bir sevinçle karşılaştığımı iyice gösterir. ... Yeni Türk alfabesi, bu millet ile Avrupa milletleri arasında mevcut üçyüz senelik farkı bir nesillik hamlede ortadan kaldıracak mahiyettedir.[2]



Refik Halid, yakın tarihimizin en tartışmalı konularında taraf olmuş, öne çıkmış, hedef olmuş, bedel ödemiştir. Sürgüne gönderilmiş sağlam bir İttihad ve Terakki muhalifi, yüksek mevkiler elde etmiş bir İtilafçı gazeteci ve politikacıdır.

Erken Cumhuriyet döneminin üstad muharrirlerinin belâgat kabiliyetinden söz ettik. Kalem ustalıkları ve polemik maharetleri yüksekti. Hüseyin Cahit Yalçın polemik yazılarını daha 1910 yılında *Kavgalarım* adıyla derlemişti – ki bu 'mesleği' 1950'lere kadar sürdürecektir! Enflasyonist derecede fazla yazdıklarını da belirtmek gerekir. 1940'larda 4 ilâ 8 sayfaya kadar düşen gazeteleri, yazılarıyla doldurmaktadırlar. Bazılarının edebiyatçı (romancı) kimliği vardır: Mithat Cemal Kuntay, Peyami Safa, Refik Halit Karay, Falih Rıfkı Atay... Ancak onların da gazete muharriri olarak kariyerleri oturdukça, edebî performanslarının düştüğünü belirtmek gerekir. Kitap telifleriyle geçinemedikleri için gazeteciliğe yönelmeleri bu gerilemeyi kuşkusuz hızlandırmıştır. Erken Cumhuriyet dönemi muharrirlerinin, görmüş geçirmiş, hikmet anlatıcısı ârif kişilere ve onların 'söz'üne duyulan geleneksel hürmetin modernize edildiği bir söylem evreni kurduğunu da söyleye-

Refik Halid'in, affedilip yurda dönüşü ardından Cumhuriyet Türkiyesi'ne methiye sayılabilecek görüşler ifade etmesi, bu yönde birçok yazı yazması, affedilmesi karşılığında anlaşılabilecek, hatta mecburi bir 'fikir değişikliği' olarak yorumlanabilir ve nitekim bu tür yorumlar yapanlar olmuştur. Bu çok akla yakın gibi görülebilecek açıklama, aslında son derece yanıltıcıdır. Zira, mesele Refik Halid'in kişilikli davranıp davranmaması değil, fikir tutarlılığıdır. Karay'ın siyasal ve düşünsel serüvenine yakından bakıldığında, ilk bakışta çelişik gibi görünen tablonun ardında son derece tutarlı ve anlaşılır bir başka resim vardır. Bu resmin öne çıkmamasının nedeni, Cumhuriyet döneminde, Cumhuriyet'in resmî ideolojisi karşısında oluşan muhafazakâr muhalefet söyleminin fikir haritasının şekilleniş koşullarıdır. Bu muhalefet söylemi, öncelikle Demokrat Parti şemsiyesi altında, sağ milliyetçilik ve dindar muhafazakârlık çerçevesinde şekillenmiştir. Bu söylem, ana damar itibariyle ılımlı bir itiraz çizgisi izlese de, hem Cumhuriyet öncesi siyasal tartışmalarının izlerini taşır veya bunlara gönderme yapar, hem de bu tartışmaların ötesinde bir yakın tarih okuması üretir. Bu çerçevede, Cumhuriyet geleneği, bir yandan İttihat ve Terakki çizgisinin devamı olarak görülür, dolayısı ile zaman zaman açıkça ifade edilemese de, İttihat ve Terakki'ye muhalefet eden düşünce ve kişiler, Cumhuriyet dönemi muhafazakâr muhalefetinin itibarına mazhar olur. Aslında, saray ve Hürriyet ve İtilaf çevresinin Millî Mücadele'ye karşı çıkışları ile paralel durmak, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi açısından tabu mahiyetinde bir tavırdır; diğer taraftan Millî Mücadele konusunda, tabu olmanın ötesinde, geniş bir mutabakatın varlığından söz edilebilir. Ancak, sağ muhafazakâr söylem çerçevesinde, Cumhuriyet'in resmî tarih okumasında 'hain' olarak tanımladığı son padişah Vahdettin bile dolaylı aklanabilmiştir. Dahası, Hürriyet ve İtilaf Partisi'nin önde gelenlerinden ve şiddetli bir Millî Mücadele karşıtı olan ve bu karşıtlığını Cumhuriyet kurulduktan sonra sürgün yaşadığı İskeçe'de aktif biçimde sürdüren, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi bile, dindar çevrelerde itibar gören bir isim olabilmiştir.

Bu koşullar altında Refik Halid'in, sağ muhafazakâr çevrelerde çok sınırlı biçimde sahiplenilmesinin nedeni, Cumhuriyet'in resmî ideolojisinin mesafeli durduğu isimlerden biri olmasına rağmen, sağ muhafazakâr siyasal söy-

biliriz. Bu fasılda özellikle gündelik politikanın kıyısında yazan Refii Cevat Ulunay, Burhan Felek gibi muharrirler anılmalıdır.

Yaptığımız genellemelerin istisnaları olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bazı örnekleri anacak olursak... Dışişleri Bakanlığı da yapan Tevfik Rüştü Aras'ın İkinci Dünya Savaşı'nın son dönemine dair köşe yazılarında dünya ahvâline dair uzmanca bir vukuf görülür. Adnan Adıvar'ın köşe yazılarında, bilim ve sanatlarla haşır neşir, düşüncenin özerk macerasına tutkun bir "kültür insanı" konuşur. Zekeriya ve Sabiha Sertel, politik düşüncenin resmî hudutlarını zorlayan demokrat bir arayışı sürdürmüşlerdir. Özellikle Sabiha Sertel, "erkek" Babıâli'de her yazısı gazete fıkralarına ve köşe yazılarına konu olan, polemikçi, edebî açıdan zengin ve kıvrak bir dile sahip cüretkâr bir kalemdir. Sabiha Sertel kadar kamuoyunu etkileyen, ne söyleyeceği merak edilen solcu bir kadın yazar çıkmamıştır.

lem açısından, ne toplumsal, ne siyasal anlamda karşılığı olan bir kimlik ve düşünce portresi sergilemesi dolayısıyladır. Zira, Refik Halid'in kimlik ve düşünce dünyası, Cumhuriyet döneminde çok partili hayata geçiş ile birlikte siyaset ve düşünce sahnesine çıkan, sağ muhafazakâr muhalefet geleneğinin fikir temelini oluşturan sağ milliyetçilik veya dindar muhafazakârlığa son derece uzaktır. Oysa, Cumhuriyet döneminin sağ muhafazakâr muhalefet geleneği, çok partili dönem boyunca, bu muhalafetin toplumsal arkaplanı olan kırsal nüfus ve yaşam biçimi ile dindarlığın ve milliyetçiliğin buluşması çerçevesinde şekillenmiştir.

Oysa, Refik Halid'in kendini, Cumhuriyet öncesi siyasal tartışmada, İttihat ve Terakki karşısındaki muhafazakâr denilebilecek kampta bulması, kısmen kendi deyimi ile 'tesadüfi', daha çok da, benzerine daha ziyade Anglo-sakson dünyada rastladığımız 'aristokratik' bir muhafazakârlık refleksi sonucu olmuştur.

Sonradan fikir maceralarının birbirlerinden çok farklı yerlere getirdiği, ancak edebiyat çevresinden eski dostu olan Yakup Kadri, Refik Halid'in muhalefeti için şu gözlemi yapmıştı: "Muhalefet cephesinin ön safhasında yer almış bulunuyordu. Bilerek, isteyerek ve kendi kararı, kendi iradesiyle mi? Hayır; Refik Halid'e hiçbir zaman politikacı denemezdi. Hele muhaliflere, hele ana muhalefet partisine en ufak bir meyli yoktu. Tam tersine, bunları daima bayağı ve külüstür bulur, küçümserdi. Fakat ne çare ki, bir yandan İttihat Terakki'nin kaba kuvvet idaresine karşı duyduğu tepki, öbür yandan yakınlarıyla dost ve ahbablarının çoğunlukla İttihatcılar aleyhine oluşları onu ister istemez muhalefet safına sürüklemiş bulunuyordu".[3]

İttihat ve Terakki dönemi esnasında bedeli sürgünle ödenmiş, Millî Mücadele döneminde, bulunduğu iktidar mevkiinden Mustafa Kemal ve Millî Mücadele hareketine engel olmaya çalışmış ve sonuçta hakkıyla Yüzellilikler listesine girmiş bir ismin muhalefetini tanımlamak için Yakup Kadri'nin çizdiği portre, Refik Halid'i hafife almak şeklinde görülebilir. Oysa, bence bu portre Refik Halid'in durumunu en iyi tanımlayan tasvirlerden biridir. Karay'ın, fikir dünyasına yakından bakmak bu tasvirin gerçeğe ne kadar yakın olduğunu anlamak açısından önemli ipuçları verir.

Sondan başlayalım, Refik Halid Bey, "Minelbab İlelmihrab" başlığı altında

1960'LAR VE '70'LER: KUTUPLAŞMA

1950'den sonra, basında iki önemli yapısal değişme belirleyicidir. Birisi, nicel büyüme ve nitel gelişmedir. Diğeri ise politik kamplaşma.

Türkiye basını, kitlesel denebilecek bir okunurluğa, ancak 1960'larda erişti. Bunu sağlayan, kapitalist modernleşmenin İkinci Dünya Savaşı sonrası konjonktürü içinde sosyal refahın gelişmesi, bir piyasanın oluşmaya başlaması, ulaşım koşullarının iyileşmesi ve teknolojik ilerleme oldu. Böylece tirajlar altı haneli rakamlara ulaştı, piyasa reklamları alan ve satış geliri elde eden gazetelerin devlet ilanlarına bağımlılığı kalktı veya azaldı. Muharrirler açısından bu durum, –"denetleyici kuşağın" 1950'lere hatta kısmen 1960'lara kadar süren hoşnutsuz nazarları altında–, göreli bir 'sivilleşmeyi' beraberinde getirdi. Sivilleşme göreli idi – zira her zaman devletlû olmasa bile her koşulda muktedir edâ, ortadan kalkmadı.

yayınladığı hatıratının başında, "Anadolu'da mukavemet yapılabileceğini hangi tarihte, nerede ve evvela kimden duydum?" sorusuna cevap veriyor. *Zaman* gazetesine davet üzerine gidip eski Maarif ve Posta Nazırı Şükrü Bey'den, mütareke dışında çare yoktur fikrine karşı, "Çare vardır... Anadolu'ya çekilip mukavemet etmek!" dediğini duyunca, 'Ah bu İttihatcılar, ne yaman, ne yılmaz, ne maceraperest adamlardı! ...Haleb'e yaklaşan İtilaf devletlerine şimdi, bu halde mukavemet edebileceklerini zannediyorlardı" diye düşündüğünü söylüyor. Refik Halid, sonradan, diyor ki, "O günden ta Sakarya muaffakiyetine kadar aklımın almadığı bu mukavemet meğerse kabili icra imiş ve yapılacak tek iş de o imiş. Bunu anlayıp tatbik edebilenlere ne mutlu!".[4]

Refik Halid'in, Millî Mücadele'yi, İttihatcı 'maceraperestliği' ile, saf, cahil insanların olayları kavrama aczinin buluşması olarak görmesi, kendi fikir ve duygu dünyası açısından anlaşılır bir şeydir. Yine hatıratının, mütareke döneminin başında, Cemal Paşa ile son görüşmesini anlattığı bölümün başında, paşanın yalısına giderken, sandalcı ile sohbetine yer veriyor. Sandalcıya, "Ne dersin bu işlere ağabey?" diye soruyor, adam "Ziyanı yok paşam, sen gam yeme, bu gavurların haklarından biz çabuk geliriz!" deyince, Refik Halid, bu cevap karşısında, "İçimden ... 'yarabbi şunun aklını bir gececik bana ver de rahat uyuyayım, duası geçti'" diyor.[5] Belli ki Refik Halid'in Millî Mücadele'ye karşı duruşunu belirleyen, Hürriyet ve İtilaf Partisi mensubu olmanın ötesinde, bu girişimi maceraperestliği ile, "sandalcı" aklının buluşması olarak görmesidir. Refik Halid, bu koşullar altında selameti, galip gelen Avrupa ile bir şekilde arayı düzeltmekte görmüştü. Kendi ifadesi ile, "Avrupa ile hüsnü münasebet tesis edememe ihtimali bizi korkutuyordu. Sanki Harbi Umumiye karışmamış adamlar iş başına geçerlerse hemen bu münasebet düzeliverecek, düşman ordusu, 'ehlen ve sehlen' deyip derhal, ahbabça, bu zevatla hoşbeşe girişeceklerdi" diye umuyordu.[6]

Cumhuriyet dönemine ilişkin görüşlerini dile getirdiği, "Ankara" başlıklı yazısı da, Millî Mücadele'ye karşı tutumunu anlamamız açısından önemlidir. Bu yazıda, sürgün sonrası gördüğü Ankara'yı şöyle tanımlıyor: "Bir gün, uzak bir yerde, yol uğrağı, bir adamcağıza rastgelirsiniz, orta halli bir adamcağız... Tanışır, konuşur, ayrılır gidersiniz. Fikrinizde bıraktığı iz hastalıklıya benzeyen solgun yüzü, çürük dişleri, oldukça

Gazetelerinin yeni biçiminin, köşe yazılarının formunu da etkilediğini unutmamalıyız. *Hürriyet* ve *Günaydın*'la açılan renkli, bol fotoğraflı format, dilin resmî-pedantik olmaktan uzaklaşıp popülerleşmesi, köşe yazılarını değişmeye itti. Her şeyden önce yazılar kısaldı; ön sayfada başlayıp arkada devam eden uzun makaleler, tedricen, özellikle fıkra formu lehine alan kaybetmeye başladılar. Değişen gazete dili köşe yazılarına sirayet etti; daha hafif, hatta vulgerleştirici anlatımlar yer bulmaya başladı. *Günaydın* gazetesi, magazin ağırlıklı içeriğine, erkek diline, "iç gıcıklayıcı" haberlerine karşın Aziz Nesin gibi popüler bir sol ikonu köşe yazarı olarak tercih edebiliyordu. Nesin'in politik yazıları dönemin sado-erotik foto romanı Killing ile aynı sayfada karşılıklı yer alabiliyordu. Gazeteciliğin global düzlemde yürüyen bu değişim süreci, 1990'larla beraber hızlanacaktı.

1946'da Tek Parti rejiminin sona erip Demokrat Parti'nin kurulmasından itiba-

düşkün kıyafeti bezginliğidir. Bir müddet sonra onları da unutursunuz... Fakat bir gün, o adam birdenbire bir ehemmiyet alır, cevheri meydana çıkar... İşte bugün Ankara isminin karşısında aynı haldeyim..."[7]

Refik Halid, Millî Mücadele'yi, sadece İttihat ve Terakki hareketinin devamı olduğunu düşündüğü için değil, yıkık dökük Anadolu'dan bir direnişin örgütlenebileceğine ihtimal vermediği için başarı şansı olmayan bir macera olarak görüyordu.

Ankara'yı tasvir ederken mecaz olarak kullandığı "solgun yüzlü, çürük dişli, düşkün kıyafetli adamcağız", aslında onun Anadolu'nun tümünü ve orada yaşayanları nasıl gördüğünün iyi bir tarifidir. Refik Halid, seçkinci veya sıradan insanı hor gören mizaca sahip biri olduğu için değil, gerçekten de Osmanlı son döneminin seçkin sınıfına mensup bir Osmanlı İstanbullusu olduğu ve dünyayı bu gözle görmeye alışık olduğu için, içinde yaşadığı dönemin olaylarına, neredeyse doğal olarak böyle tepki vermişti.

Zamanında, kendisi için, bu türden yakıştırmalar yapanlara çok sert tepki göstermiştir: "İttihatcılarca ben mürteci, müstebid idim, güya ailem devri sabıkta pek müreffeh, pek mesut imiş, Meşrutiyet gelince o eski debdebeye tahassüren muhalefete atılmışım, babamın kardeşlerimin intikamını alıyormuşum...".[8]

Doğrusu, Refik Halid, ne "mürteci" diye adlandırılmaya temel teşkil edebilecek şekilde dindar-muhafazakâr, ne de otoriteye ilişkin tavrı (veya o devrin terimlerinin icabı) açısından ve II. Abdülhamit siyasetine yakınlığı dolayısı ile "müstebid" tabirini hakeden birisiydi. Muhalefetini, ailesinin refahının iniş çıkışı ile ilintilendirmek de fazla açıklayıcı değildir. Ancak, içinden geldiği aile ve sosyal çevre itibariyle Osmanlı ricalinden, yani seçkin sınıf mensubu ve bu açıdan belli reflekslere sahip olması, siyasal duruşu açısından, açıklayıcı sayılabilir.

Yahya Kemal de, Refik Halid ile, 1912'de, tanışmasını anlatırken, Kozyatağı'ndaki evi için, "Sultan Abdülhamit devrinin son ricalinin Erenköy taraflarında görülen köşklerinden biri idi" tanımlaması yapar. Refik Halid'e dair ilk izlenimi de şeyledir: "Halid Bey, entarili, kürklü, söyleyişi, yiyişi, keyiflenişi ve muamele edişi ile, avamdan olduğu pek belli İttihat ve Terakki'ye ve daha doğru ve şumullü bir tabirle bütün inkılab nesline, diş bileyen bir menkubdu".[9]

ren, politik kamplaşma Türkiye'de basının ve köşe yazarlığının motoru oldu. *Partizan* köşe yazarları, politik münakaşa ve taşlama dilinin, politikacılara denk kurucuları oldular. Önde gelen gazeteciler, tabii öncelikle köşe yazarları, politik mücadelenin fedakâr ve cesur öncüleri olarak itibar kazandılar. Eski kuşak üstad muharrirlerden Ahmet Emin Yalman'a suikast düzenlenmesi (1952), Hüseyin Cahit Yalçın'ın 79 yaşında hapse girmesi (1954), 1950'lerin genç parlak gazetecilerinden Metin Toker'in çıkarttığı *Akis*'in politika zümresinin ilgisinin odaklandığı muhalefet mercii haline gelmesi ve Toker'in hapis cezası alması (burada yine erken Cumhuriyet elitinin basını 'aşırı' önemseyen tavrının devamını görebiliriz), bu imgenin oluşmasına katkıda bulundular.

1946-1960 döneminde gazete köşelerindeki politik kamplaşmada, iki ideolojik odaktan söz edilebilir: Birincisi demokrasinin nasıl anlaşılması gerektiğine

Refik Halid'in siyasî tavrını, doğrudan içinden geldiği sınıfsal-sosyal-kültürel çevre ve mensubiyetle açıklamak kuşkusuz yanıltıcı olur, ancak Refik Halid dünyaya bakışı itibariyle aristokratik bir yaklaşım sergilediği ölçüde, bu arkaplanı dikkate almak yanlış olmaz.

İttihat ve Terakki iktidarına yönelttiği itirazlar, iktidarın kaba ve denetimsiz, ölçüsüz, hesapsız, sorumsuz güç kullanımı etrafında odaklanmak üzere çok yönlü ise de, Refik Halid, bu çevrenin sonradan görmeliği, kılığı, kıyafeti gibi detayları da, hem siyasî hem edebî yazılarında, çokça vurgulamıştır. Hatta, Talat Paşa için yazdığı "Hırkaya alışanlar birdenbire frak giyerlerse gülünç olurlar" ifadesinin onu sürgüne gönderdiğini ve bu sürgünün beş sene uzatıldığını kendisi söylemişti.[10]

Refik Halid'in anlatımıyla, Damat Ferit Paşa, (Salih Paşa kabinesi çekilmek üzere olduğu sırada) kabine kurmaya giriştiğinde, Refik Halid'i ziyareti esnasında bahsi, "Fırkacıları gördük, ... tecrübesiz, görgüsüz, gösterişsiz adamlar. Ne giyinmeyi bilirler, ne oturup kalkmayı, ne de yeyip içmeyi..." diye açmış.[11]

Bugünden baktığımızda, tarihin en sıkıntılı dönemlerinden birinde, olanları, bu çerçeveye hapsetmemek kaydıyla, siyasî heyetlerin birbirlerini nasıl tanımladıkları, zihniyet dünyalarının farklı bir boyutunu anlamak açısından önemlidir. Bu nedenle, Refik Halid'in Damad Ferit Paşa ile ilk tanışma sahnesini nasıl anlattığını da hatırlayalım; yazar paşanın görünüşünü önce biraz abartılı bulmuş, tuhafına gitmiş, ancak diyor; "bir müddet sonra manzarasına gözlerim alışmıştı. Hatta bir muayede dairesi kadar geniş ve kadın erkek yüzlerce insan ile dolu bu ışıklı salonda bazılarıyle İngilizce, bazılarıyle Fransızca konuşarak, pek medeni tavırlarla etrafını idare etmesi hoşuma bile gitmişti... üzerinde mabeyn terbiyesi ve padişah mensubiyeti adeta göz çıkaran bu alafranga tanzimat vezirini beğenmeye zaten müsaiddim".[12]

Aynı bahisten devam edersek, son bir örnek de, Refik Halid'in Lübnan'da sürgünde iken, 1927'de Afyon'da çıkan *Haber* adlı gazetede, kendisine sataşan bir yazıya verdiği cevap yazısında söyledikleridir. Bu yazıda, Refik Halid'in Lübnan'da lüks bir sefahat hayatı yaşadığı söylenmiş, *Akşam* gazetesi de, bu yazıyı alıntılamış ve böylece Refik Halid, aleyhinde yazılan bu yazıdan haberdar olmuş. Cevaben yazdığı yazısına; "Pek görgüsüz, mahalle çocuğu, kahve müşterisi olduğunuz için iyi uy-

dair tartışmalar; ikincisi laiklik ve "inkılâpların korunması" ile ilgili kaygılar ve reaksiyonlar. (Bunların dışında tabii, politik kampları yatay kesen, Soğuk Savaş devrinin beynelmilel antikomünizmi vardır.) Ancak politik düşüncelerin evrensel muhtevasıyla ilgili bu ideolojik tartışmaların ikincil olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde belirleyici olan, düz anlamıyla *partizanlıktır*; CHP veya DP yanlılığıdır.

'60'lar ve '70'lerde kutuplaşma şeması değişir. CHP-AP, MSP, MHP ekseninde saf tutan partizan gazeteler elbette yine vardır; ancak köşe yazılarında partilerin reel politik gündemleriyle bağlı kalmayan bir ideolojik mücadele söylemi baskın hale gelir. Sağ-sol ayrışması ve bu ayrışmaya bağlı ideolojik tahkimat, 1960'ların ortalarından 12 Eylül 1980'e kadar 'köşelere' damgasını vurmuştur.

Solda, 1960'larda Çetin Altan'ın köşe yazıları bir fenomen olmuştur. *Akşam* gibi popüler bir gazetede, "halkın anlayacağı

duramamışsınız" diye başlayıp; "Garson! Bolca şampanya getir! Der miydim ben? Şampanya ne işkembe çorbasıdır, ne de limon meşrubatı ancak bunlar böyle 'bolca getir' diye ısmarlanır. Şampanya şişe ile, adı ile istenir ve yine öyle gelir. Sahlep fincanı, aşure tası, süt güğümü, pekmez kazanıyla değil!" diyor.[13]

Refik Halid, Batılılaşma sürecinin süzgecinden geçmiş bir İstanbul konak çocuğu olarak alafranga kültüre aşina biridir. Batılılaşma sürecine, kendine özgü eleştirel gözle bakmış, bunu her vesile ile konu etmiştir, ancak, sıklıkla ve ustaca gizlemeyi başardığı seçkinci üslûbu içinde, benimsediği Batı terbiyesi veya kültürü fazlasıyla belirgindir. *Kirpi'nin Dedikleri* kitabında, "kâleme nasıl çerağ oldum?" başlığı altında, ilk memuriyete girişini anlatırken, 'kalem'de karşılaştığı alaturka havayı nasıl garipsediğini mizahlı dili ile uzun uzun anlatır. İlk karşılaştığı masa katibi için "Edirnekapı'da oturduğuna yemin edeceğim biri" diye başlayıp, etrafındaki memurların eski usul ve belli ki 'avam' bulduğu davranışlarını sayıp döker. Sonunda, "Ben her halde yerli kuşlardan değildim, lisanlarımız çok noktada ayrılıyordu" diye durumu özetler.

Aynı Refik Halid, abartılı ve sınırsız Batılılaşmaya karşı da, eleştirel durmuş, en azından kuşkuyla bakmıştır. Kendisi son derece Batılı tarzda giyinen biri olduğu halde, bırakın Şapka İnkılabını, yine hatıralarının bir yerinde, şapka takma alışkanlığının yaygınlaşmasını yadırgadığını ifade etmişti: "Şapka kalıplanır mı imiş, kalıplanmaz mı? Öyle öğrendik ki! Asla akla gelmeyecek bu idi, ne tayyare ne otomobil, Ayastefonos'un şapkalı ahalisine bir gün taş çıkaracağımız. Onlar bahsettiğim tarihte bizim nesillerimize tuhaf bakarlardı, biz de aralarında tuhaf vaziyette kalırdık. Trenden indik mi ecnebi bir memlekete, en aşağı Atina'ya gemiş gibi olurduk".[14]

Bu noktada, Refik Halid'in, Batılılaşma konusundaki nüanslı tavrını irdelemek de fayda vardır. Zira, Refik Halid, hem fazlasıyla Batılışlaşmış bir çevrenin insanıdır, sadece hayat tarzı değil, diğerlerine bakışı da, bu çerçevede belirlenmiştir, hem de Batılılık merakını zaman zaman yadırgamaktan geri durmamıştır. Diğer taraftan, sadece Millî Mücadele'yi İttihatçılık devamı veya sonu gelmeyecek bir macera olarak görüp karşı durmakla kalmamış, Cumhuriyet'in resmileştirdiği şekliyle Batılılaşmaya ve aşırı 'alafrangalık' merakına eleştirel bakmıştır. Bu tutumu çerçeve-

dille", belâgati de elden bırakmadan sosyalist dünya görüşünü anlatan ve sosyal-politik-ekonomik nizama meydan okuyan bu yazılar, dönemin sol uyanışında başlı başına bir etkendir. 1970'lerde ise Uğur Mumcu'nun, reformist bir çerçeve içinde ama radikal bir dille, düzenin kendi içindeki yozlaşmasını yeren, kapitalizmin lümpen yapılanmasını teşhir eden köşe yazıları itibar görmüştür.

Sağ cephedeki köşe yazılarına ise bu dönemde giderek iç savaş dili hâkim olmuştur. 1940'lardan itibaren her nevi demokratik muhalefete karşı paranoid bir zihniyetle devreye sokulagelmiş olan antikomünizm, kitlesel bir sol-sosyalist hareketin ortaya çıkması üzerine şiddetlenmiştir. 1970'lerde *Tercüman*, sağın, merkezdeki AP'den MHP'ye ve bir ölçüde MSP'ye kadar uzanan cephe organı popüler bir gazete olarak önemlidir. Rauf Tamer, fıkra ve taşlama üslûbuyla, Karagözce bir halk dobralığı edâsıyla, "sıradan adam"ın faşizan reaksiyonlarına seslenir

sinde, 'muhafazakâr' cephede tanımlanması söz konusu olmuş bir isimdir. Hatıralarında gençlik yıllarından söz ederken, "ben de o zamanki tabirle alafrangalığa özenirdim. Sonradan bu hale Garblilik denildi, epeyce gülünç ve züppe bir özeniş sayılırken, Millî İnkılabın hedefi, hatta iç ve dış siyasetin temeli oldu" diye, Cumhuriyet devrimlerini inceden alaya almıştı.[15]

Yine hatıralarının bir yerinde diyor ki, "anlıyorum ki, en küçük yaşımdan beri ilericiliği benimsediğim halde Batılıya, ecnebiye ısınamamıştım... Bu bakımdan ben doğuştan dindar ve dinciydim".[16]

Ancak, Refik Halid'in 'dinciliği' ne dindarlık hatta ne de dindar muhafazakârlık türü bir dincilikti; daha ziyade kültürel bir vurguya işaret ediyordu. Nitekim, hatıralarında, bir olay vesilesi ile, bu çerçevede nerede durduğunu gayet açık biçimde ortaya koyar. Posta ve Telgraf Müdürü olduğu sırada, Hüseyin Cahid Bey'in kardeşi Doktor Hüseyin Suat Bey, onu arayarak, bir olaydan haberdar edip, yardımını ister. Kadıköy'deki tiyatroda Darülbedayi'nin verdiği piyeste, oyun başlamak üzereyken, sahneye çıkacak Müslüman bir kadını zabıta engellemiş. Yardım istenen konu budur. Refik Halid, bu olaya ilişkin olarak, "Filvaki, Hürriyet ve İtilaf azasından ve Hoca Sabri Efendi'nin ahibbasından olmaklığıma rağmen ben yine ben idim" diyerek, işe girişip, Müslüman hanımın oyuna çıkmasını sağlar.

Bununla da kalmaz, "mutaasıp bir adam" olarak tanımladığı Merkez memurunu, kendi deyimi ile "Kadıköy mevkiinden layık bulunduğu ahir bir mahalle" naklettirir. Dahası, bununla da yetinmez, davasını her zeminde savunmaya girişir; "Mamafih mücadelem bununla da kalmadı, hükümet erkanına karşı da noktayı nazarımı müdafadan geri kalmadım, hatta Bab-ı Meşihatın bile karşısına dikildim".[17]

Refik Halid'in 31 Mart hadisesine ilişkin hatırası da ilginçtir. 31 Mart için "Asi neferler güya şeriatı geri almışlar, yani istibdat idaresini yeniden kurmuşlardı" dediği günlerde babası ile bir ziyarete giderken yolda, Bahçekapı civarında bir lokantaya girerler; "gayet güzel, kızarmış birer kuzu sarması yedik, üstüne de tereyağlı pilav. Bir hata işledik, şarap ısmarladık ki ısmarlamamalı idik, zira mavzerli asi neferler lokantaya girebilirler ve içki içenleri Müslüman olup olmadıkları hakkında sorguya çekebilirlerdi".[18]

Refik Halid, Cumhuriyet dönemin-

(bkz. Bora 2007: 165-175). Ergun Göze ve Ahmet Kabaklı, otoriter devlet rejiminin milliyetçi-muhafazakâr bir restorasyonunu talep eder; ülkücü hareketin kitlesel kıyımlara varan terörünü apolojetik olarak meşrulaştırmakla kalmayıp yücelten yazılar yazarlar. Reel-politik gündemi izleyen Nazlı Ilıcak ise, 'her türlü' solu temsilen CHP ve Ecevit'e karşı AP ve Demirel'e angaje olarak 1950'lerin partizan muharrirler çizgisini sürdürür. Bir ayrıma dikkat çekmek gerekiyor: Ellili yıllarda birbirleriyle itişen partili gazetecilerin aynı günün akşamında kurulan içki sofrasında karşılıklı oturduklarını, denk gelirse neşeyle atıştıklarını, mutlaka dostane ayrıldıklarını pek çok gazetecinin anılarından biliyoruz. Sonraki on yıllarda gazeteciler arasında mesafenin büyüdüğü, mevcut dilin şiddetlendiği görülebiliyor. Bu sebeple DP'nin parti gazetesi *Zafer*'deki Adviye Fenik ile *Tercüman*'daki Nazlı Ilıcak temelden farklıdır. Ilıcak, hemen her gün bedava dağıtılan bir gazetede de-



Refik Halid, milli mücadeleyi, sadece İttihad ve Terakki hareketinin devamı olduğunu düşündüğü için değil, yıkık dökük viran Anadolu'dan bir direnişin örgütlenebileceğine ihtimal vermediği için başarı şansı olmayan bir macera olarak görüyordu.

de yaşanan, Batılılaşmanın siyasî bir inkılab halini almasını garipsemekle ve zaman zaman alay konusu yapmakla birlikte, bu sürece yetiştiği çevre ve alışkanlıkları itibariyle hiç de yabancı olmadığı gibi, fikren de karşı değildi. 1920'de yazdığı bir makalede (Ayrılık Gayrılık) kadın ve erkeklerin ayrı ayrı gezmesini ve buna zabıta müdahalesini eleştirir; "Her nerede ve ne için olursa olsun ben kadını erkeğinden ayırmanın aleyhindeyim; alelhusus gezme ve eğlence yerlerinde..." diye başlayıp, özellikle ailelerin ayrı ayrı sosyalleşmesinin zararları ve birlikte olmalarının faydalarını uzun uzun anlatır.[19]

Dahası, Enver Paşa'yı siyasî hesap peşinde, muhafazakâr tedbirlerden medet ummakla eleştirir: "Bir gün kendine nasip olacağını hesaplayan ve bu hesapla padişahcı ve halifeci olan Enver

ğil, yaşamak için satmak zorunda olan bir gazetede yazmaktadır. Parti yöneticileri kadar, hatta onlardan daha fazla arz-talep dengesini düşünmek zorundadır.

Bir parantez açarak, 1950'lerden sonra gazetelerde sabit yer tutan popüler tarih yazarlarına dikkat çekelim. Mustafa Necati Sepetçioğlu, İsmail Hami Danişmend, gibi amatör veya Yılmaz Öztuna gibi profesyonel tarihçi yazarlar, milli hamaset anlatılarıyla ve Türklere/"Türklüğe" karşı ebed-müddet entrikaları 'hatırlatan' hikâyeleriyle, öncelikle milliyetçi ideolojinin ve komplo zihniyetinin yeniden üretimine katkıda bulundular. Çarpıcı manşet tasarlayan gazeteci bakışıyla dramatize ederek kurguladıkları tarih hikâyeleriyle, tarihe anakronik bir ibret vesikalığı olarak bakan geleneksel aklın devamlılığını sağladılar.

Köşe yazarlığı söylemi bakımından, 1960'lar ve 1970'lerin *Milliyet*'inden iki ilginç portreyi analım. Ali Gevgilili, gazetelerde o zamana –ve bugüne– kadar fo-

Paşa, harb aleyhimize işledikçe yobazlıktan medet umuyor, softalık damarı kabarıyor, çarşaf eteklerinin yerden kaç santim kısa olabileceğine, tesettüre riayet edilmesine dair merkez kumandanı Cavat Bey tarafından emirnameler yayınlatıyordu".[20]

Ayrıca, Refik Halid, kadın erkek arasında kaç göçün Cumhuriyet öncesinde başladığını işaret eder. "Çoktandır ki, aileler arasında kaç göç hemen hemen kalkmış, evlerde erkekli kadınlı toplantılar yapılmaya başlanmıştı" diyen Halid'in roman ve hikâyelerinde, kahramanları sıklıkla bu toplantı ortamlarında boy gösterir. Yine hatıralarının ikinci bölümünde tekrar, bu konu vesilesiyle, "ilk Müslüman kızı Afife hanımın artistlikte devam etmesinde epeyce hizmetim olmuştur" diye, daha önce sözünü ettiğimiz Kadıköy'deki tiyatro olayını hatırlatır.[21]

Refik Halid'in karşı olduğu, Batılılaşma, modernleşme veya o dönemin deyimi ile alafrangalık ve serbestleşme değil, bir yandan bunun siyasî bir inkılab halini alması, diğer yandan da, köksüzleşme şeklinde tezahür eden abartılı tavırlar, özenti bir züppelik halidir. Ayrıca, Refik Halid'in olaya bakışını belirleyen etkenlerden biri de kuşkusuz, Batılılaşmayı siyasî bir proje haline getirenlere karşı duyduğu, yine sınıfsal küçümsemedir, yani zamanında Talat Paşa'ya dediği gibi, "hırka giyyemeye alışmışken birden frak giymeye yeltenenler" tarafından benimsenmesidir.

"Tanıdıklarım" başlığı altında yayınladığı, tipleme denemelerinde "Bir Avrupa Düşkünü" diye takdim ettiği, Hadi karakteri çerçevesinde, bir özenti olarak Batılılaşma merakını alaylı bir dille anlatır; "Hadi, daha Avrupayı görmeden okuduklarına aldanarak, İstanbuldan müteneffirdi... İşi gücü, zaten İstanbulu, ailesini, hükümetini ve hükümetini zammetmekten ibaret kalıyordu – Böyle şehir mi olur? Böyle aileye aile mi denir? Böyle hükümete hükümet nazarıyla mı bakılır? Millet bu mudur? Ah Avrupa, Ah frangistan der dururdu... Hadi bütün adet anane ve usullerimize münekkiddi".[22]

Refik Halid, Hadi tiplemesinin hikâyesini, II. Meşrutiyet öncesinde başlatıp, Cumhuriyet Ankarası'nda bitirir. Ancak, ilginç biçimde, Hadi'yi, tipik bir Cumhuriyet dönemi adamı olarak resmetmez, tam tersine, Cumhuriyet devrinde, döneme ayak uydurmak üzere eski tavrını değiştirip, Batı'yı değil, Doğu'yu savunmaya başladığını söyler. Belli ki, onun, "Batı özentisi tipi" Cum-

rum benzeri sayfalarda misafir gibi yer bulan, sosyal bilimlerden beslenen teorik bir bakışı köşe yazısı formatına aktarmaya çalışmasıyla ayrıksıydı. Abdi İpekçi, sosyal demokratik bir çizgideydi, yani politik kamplaşmanın dışında değildi, beri yandan hep bir "sağduyu" ve "toplumsal mutabakat" zemini kurmayı denedi. 1979'da ülkücü bir militan tarafından öldürülen İpekçi'nin çabasının, Ecevit'in Kemalizmi sivilleştirme ve 'sosyalleştirme' girişimine (Erdoğan, 1998) paralel olduğunu söyleyebiliriz; buyurgan devlet resmiyetiyle değil de kamusal sorumluluğun resmiyetiyle konuşan bir dil. Bu çizgi, izleyen yıllarda da, 'büyük' gazetelerin kimi köşe yazarlarınca ve önemli olaylar vesilesiyle yayımlanan gazetenin imzasını taşıyan editoryallerde, takip edilmeye çalışılmıştır.

İzleyen dönemde, sağ basın vasatında, Taha Akyol'un buna benzer bir 'misyonu' yerine getirdiğini söyleyebiliriz. 12 Eylül 1980 öncesinde MHP'nin yayın organı

huriye döneminden öncesine aittir ve Refik Halid, Cumhuriyet'in Batılılaşmayı siyasî bir inkılaba dönüştürmesine rağmen Batı'ya karşı mesafeli tutumunu dikkate almaktadır.

Refik Halid, özellikle Cumhuriyet döneminden sonra ortaya çıkan ve muhafazakâr diyebileceğimiz düşünce ve edebiyat çevrelerinde karşılık bulan yeniden Doğu kültürüne itibara da ihtiyatla bakar.

Zoraki, abartılı Batılılaşma gayreti, karşısında alaycı bir eleştirel tavır takınan Refik Halid, Doğu kültürüne Batılı gibi yaklaşmayı da, yapmacık bulup, kendi üslûbuyla ilk sorun edenlerdendir. Bugün Oryantalizm diyebileceğimiz tavrı, "Garblı usulü Şarklılık" diye tanımlar.[23] Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, *Huzur* adlı romanında özene bezene çizdiği Nuran karekteri benzeri tiplemeyi, bir kalemde karikatürize eder; "... bir kadın tipi türedi; bunlar bütün alafrangalıklarına bir şarkkarilük, Şark eserleri ve adetleri merakı, sanat ve edebiyata düşkünlük kattılar, öyle görünmek snobizmine tutuldular".[24]

"Snobizm" ifadesini kullanmışken, Refik Halid'in, bir yandan, Batılılık merakına, zorlama, özenti, abartı olarak uzak durur ve bunu inceden alay konusu ederken, diğer yandan Batı'yı/Batılılığı, hem üstünlük iddiası hem de yabancılama bakımından sorun ettiğini de hatırlatalım. İlk yurtdışı gezisi için bindiği vapurdaki Avrupai ortamdan ne kadar rahatsız olduğunu; "sanki medeniyet dersinden imtihana girmiş not alacaktım" diye ifade eder.[25] Yine bu vapur yolculuğunda, Fransız bir gazetecinin, ona selamlaşma konusunda ders vermesinden söz ederken, zamanında, Piyer Loti'nin bir selamlaşma meselesinde, nasıl "şımarıklık" edip olay çıkardığını anlatır.[26]

Sonuçta, Refik Halid, 'Cumhuriyet muhalifi' ve 'muhafazakâr' olarak kolaylıkla tasnif edilebilecek bir isim değildir, ancak her iki vasfı da sabittir, fakat kendi düşünce yapısı içinde anlaşılabilir. Cumhuriyet muhalefeti, yakın tarihin siyasal süreci içinde seçtiği yer ve İttihat ve Terakki muhalifliği çerçevesinde daha kolay açıklanabilirse de, 'muhafazakâr' diye tanımlanıp tanımlanamayacağı konusu daha tartışmalı olabilir. Yukarıda, çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi, hayat tarzı itibariyle de, modernleşme Batılılaşma karşısındaki tutumu ile de dindar ve hatta gelenekçi bir muhafazakâr olmadığı açıktır. Nitekim, Abdülaziz devrinden başlayıp, Abdülhamit devri, II. Meşrutiyet ve

Hergün'de köşe yazarı olan Akyol, '80'lerde *Tercüman*'daki yazılarında milliyetçi-muhafazakâr gelenek içinde liberal bir açılıma öncülük etmiştir.

Köşe yazarlarının 'medya çağında' modası geçmekle beraber hâlâ devam eden, birinci çoğul kipinde yazma eğilimlerinde, bu değindiğimiz çerçevede bir anonim-kamusal aklı arama niyetinin payını arayabiliriz. Fakat bu niyet emaresi de, çok durumda, 'mümtaz ve muktedir muharrir' imgesinin gölgesi altındadır.

BASINDAN MEDYAYA, ENTELEKTÜEL-GAZETECİDEN GAZETECİ-ENTELEKTÜELE

12 Eylül 1980 sonrasındaki dönemde basının önemli bir girdisi, "eski solcular" oldu. 1965-80 döneminin canlı sol hareketi içinde sosyalleşmiş bulunan bu tahsilli, toplumsal deneyim birikimi zengin ve açık ufuklu kadrolar, basının dünya bilgilerine ve daha geniş ilgilere açılmasına katkıda bulundular. 1990'larda global-

Cumhuriyet dönemlerine kadar hayat tarzları ve bazı alışkanlıkları karşılaştırdığı *Üç Nesil, Üç Hayat* adlı kitabında her dönemi birini öbürüne üstün tutmaksızın kendi koşulları içinde hikâye eder. "Unuttuğumuz bazı eşya ve adetler"den söz ederken, söze, kendisi için, "ben eski zamanın iyi, kötü her adet ve usulune candan bağlı, mutaasıp bir maziperest olmadığım cihetle" diye başlar.[27]

O halde, Refik Halid'e tüm bu özelliklerine rağmen hâlâ "muhafazakâr" diyebilir miyiz? Muhafazakârlığın, dindarlık veya gelenekçilikle sıkı sıkıya ilişkilendirildiği veya bu kavramın gündelik kullanım dilindeki çağrışımları çerçevesinde, bu sorunun cevabı hayır olmalıdır. Diğer taraftan, muhafazakârlığın "modern" bir siyasal tavır olduğunu ve bu anlamda genel düşünce çerçevesini dikkate alırsak, Refik Halid'i kolaylıkla muhafazakâr diye tanımlayabiliriz.

"Muhafazakârlık" dediğimiz siyasal duruşun geçmişi, bilindiği gibi, Fransız Devrimi karşısında "tepki"sel tutuma dayanır. Bu düşünce veya tavrın kurucu babası, İngiliz siyaset düşünürü Edmund Burke olarak kabul edilir. Burke, "Devrim"e, 1790'da yayınladığı "Reflections on Revolution in France" adlı değerlendirmesinde özetlediği gibi, ta başından kuşku ve itirazla bakıyordu. Bu kuşku ve itirazın gerekçesi, koşulsuz bir kralcı ve gelenekçi olması değildi. Dahası, Burke ekonomik liberalizm taraftarı olmakla kalmayıp, 1788'de köleliğin kaldırılması kampanyasına destek vermiş, bu anlamda 'liberal' bir düşünür ve politikacı idi.[28]

Burke'ün temel tezi, "hiçbir yeniliğin tehlikesiz olmadığı", özellikle hızlı, köklü değişimlerin toplumlara çok pahalıya malolduğu, altüst oluş ve kaosa neden olduğu idi. Fransız Devrimi'nin bu türden sonuçlarını ilk öngörenlerdendi ve "Ne devrimi... Bu korkunç şeyler gerekli miydi?" diye soruyordu. Ona göre, değişim, tıpkı İngiltere örneğinde olduğu gibi, mevcut toplumsal kurum, gelenek ve normların kalıpları içinden ve sarsıntısız biçimde gerçekleşmeliydi. Aksi, sadece kaos değil, özgürlükleri yok eden otoriter siyasetleri ve hatta siyasî "terör"ü öne çıkarmaktan başka işe yaramazdı.

Muhafazakâr düşünce, Fransız Devrimi ve Burke'den bu yana, farklı dönemlere göre farklı dönemeçlerden geçerek, ancak benzer çizgi üzerinden gelişmiştir. Muhafazakâr düşünce geleneğinde, farklı dönemlere ve farklı dü-

leşme çığırıyla bütünlenen bu açılım, Türkiye'de basını içe kapalılıktan bir ölçüde çıkarttı. "Eski solcular" diye anılanlar arasında hâlâ dünyaya soldan bakanlar olduğu gibi, liberal, milliyetçi-ulusalcı, Kemalist-devletçi-otoriter vs. tutumlara meyledenler de vardı. Ne var ki, basında/medyada "eski solcular"ın varlığı, sağ (milliyetçi-muhafazakâr) çizgideki gazete yazarları tarafından, solun kültürel-ideolojik hegemonyasının anakronik ve yapay bir şekilde devam ettirildiğinin delili olarak öne sürülüp durmuştur.

Köşe yazılarında 1960-80 arasına damgasını vuran sağ-sol kutuplaşması, 12 Eylül 1980 sonrasında, özellikle 1991'den sonra, dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümün bir veçhesi, o zamana kadar milliyetçi-muhafazakâr mecrada akan sağcılığın 'modernleşmesi', "kaba" antikomünist motiflerin yerini şehirli, laik, orta sınıf *establishment*'ın (müesses nizam) istikrarını kollayan bir karalama söyleminin almasıdır. Komünizm tehlikesinin yerini "Bölü-

şünürlere göre zaman zaman çok büyük ayrılıklar gözlenebileceği gibi, çok farklı dönemlere ilişkin çok benzer ortak çıkış noktaları gözlenebilir. Fransız Devrimi'nden sonra, bu çerçevede en büyük dönüm noktası Rusya'daki Bolşevik Devrimi'dir.

Albert O. Hirscman, tarihsel ve kişisel tüm farklılıklarına rağmen tüm muhafazakâr tezlerin veya tutumların üç temel çıkış noktası ve/veya vurgusu olduğunu ileri sürüyor. Bunları, "aksi tesir tezi", "tehlikeye atma tezi" ve "boşunalık tezi" olarak belirliyor.[29] Hirschman, kısaca, her devrim, hatta mevcut düzene her karşı çıkış ister siyasî mahiyet alsın, ister sadece düşünce planında kalsın, muhafazakâr tepkiler ile karşılaşır, diyor. Bunları, her mevcut düzenin değişim çabasının, 'aksi tesir' yapıp büyük siyasî savruluş ve sarsıntılara neden olduğu veya olacağı, 'mevcut toplumsal yapının olumluluklarını da 'tehlikeye atacağı' ve sonuçta insanlık veya şu ya da bu toplum için fayda getirmeyeceği şeklindeki itirazlar bütünü olarak özetliyor. Hirschman'a göre, tepkisel yaklaşım açısından bakıldığında, Burke'ün Fransız Devrimi için öngördüğü ve işaret ettiği, terör, kaos, kargaşa sonuçları her köklü değişim çabasının kaderidir.



Refik Halid, hatıralarında gençlik yıllarından söz ederken "ben de o zamanki tabirle alafrangalığa özenirdim. Sonradan bu hale Garblılık denildi, epeyce gülünç ve züppe bir özeniş sayılırken. Milli İnkılabın hedefi, hatta iç ve dış siyasetin temeli oldu" diyerek, Cumhuriyet devrimlerini inceden alaya alır.

20. yüzyılın en önemli muhafazakâr düşünürlerinden Michael Oakeshott'da (1901-1990), "muhafazakâr olmak, tanıdık olanı bilinmeyene tercih etmektir" diyordu.[30] Refik Halid'in muhafazakârlığı ile modern bir siyasal tutum veya düşünce akımı olarak muhafazakârlık arasındaki akrabalığı bu noktada açıkça görürüz. Halid'in, yazımızın başında işaret ettiğimiz ve sosyal konumu çer-

cülük" ve "Şeriat" tehdidi almış, demokrasi ve insan haklarıyla, ordu vesayetiyle ilgili "arızalar", bu defa bu tehditler üzerinden meşrulaştırılmıştır. 1990'lardan itibaren, "büyük" basının köşe yazarları arasındaki esas kutuplaşma, devlet/müesses nizamı savunan, aklayan çoğunluk ile söz ettiğimiz "arızaları" sorun eden muhalifler arasındadır. Bunun yanında, 1990'ların sonundan itibaren, bir İslâmcı aydınlar zümresinin tekevvününe koşut olarak gelişen ve "büyük" basınla rekabet edecek ölçeğe ulaşan İslami basın ile "laik" basın arasında da bir ayrışmadan söz etmek gerekir. Ancak unutmamak lâzım ki bu da esas kutuplaşmanın yatay kestiği bir ayrışmadır.

Kutuplaşmadan söz ederken, gazetelerin özellikle köşe yazarlarında simgelenen genel eğilimlerini 1970'lerin sol-sağ tasnifine sığdırmanın zorlaştığını da göz önünde bulundurmalıyız. Kuşkusuz 1990 sonrasının kutuplaşma örüntüsü gazeteleri saflara ayırmıştır, ancak köşe yazarı

çevesinde anlaşılır sayılabilecek, İttihatçı düşmanlığı ve Millî Mücadele'ye karşı kuşkucu tutumu, aynı zamanda köklü değişime karşı kuşku duymasına neden olmuştur. Bu tutumu, sadece toplumsal konumu, micazı ile değil, içinde yaşadığı dönemin savruluşları, savaş ortamının yorgunluğu gibi etkenlerle anlamak mümkündür. Ancak, sonuçta, Refik Halid, bu koşullar çerçevesinde, değişime, toplumsal/siyasal mücadeleye, kendi deyimi ile büyük davalara, ideallere karşı mesafeli bir tutum içindedir. "Yüksek hulyalar peşinde koşmuyorum... herkesin karşısında hayran kaldığı faziletlere karşı lakayıdım... Hulasa hayatı en sade, en kolay cihetinden görüyor ve en ucuz, en mümkün tarafından seviyorum" diyor.[31]

Refik Halid'in muhafazakârlığını, belki en çok ünlü İngiliz muhafazakârı ve yazarı G. K. Chesterton'a benzetmek mümkündür.[32] Refik Halid'in siyasî kalemi çok daha ılımlı ve pek çok açıdan Chesterton'dan farklıdır, ancak her ikisi de, muhafazakâr tutumları edebî eserlerinde ve ironik üslûplarında çok iyi izlenebilecek yazarlardır. Örneğin, Refik Halid'in, ünlü hikâyelerinden "Ago Paşa'nın Hatıratı", bir papağanın ağzından yakın dönem tarihinin Hirschman'ın özetlediği şekliyle muhafazakâr yorumu gibidir. Bu hikâyede bir papağanın ağzından, Abdülhamit devrinden Mütareke dönemine kadar geçen süreçte, nasıl büyük değişimler olduğu, fakat aslında sadece sloganların ve iktidar sahiplerinin değiştiği anlatılmaktadır. Kısacası, devirler değişmekte, altüst oluş dışında fazla bir şey değişmemektedir.[33]

Oysa, yaşadığı ve hikâye ettiği dönem çok hızlı bir değişim dönemidir. "Deli"[34] adlı hikâyesinde bu değişimin ne kadar hızlı ve köklü olduğunu vurgulamak üzere, II. Meşrutiyet ilanından iki yıl önce, bilincini yitirmiş ve yirmibir yıl sonra tekrar uyanmış birinin çevresinde gördüklerini ne kadar anlaşılmaz, kavranılmaz bulduğunu ve aklını yitirdiğini mizah diliyle anlatır.

Diğer taraftan, Refik Halid'in romanları, hikâyeleri, denemeleri, değişen devirler boyunca şeklen pek çok değişmesine rağmen, temelde birçok şeyin ve en önemlisi siyasal iktidar yapılarının değişmediği, sadece kılık değiştirdiği düşüncesini vurgular. Nitekim, Refik Halid, Cumhuriyet devrinde, hatta çok partili hayata geçişten sonraki siyasî mücadeleler için "modern saltanat kavgası" diyerek, görünen değişimin ardında her şeyin aslında hemen aynı kaldığı görüşünün altını çizer.[35]

kadrolarına bakıldığında, giderek bir tür "süpermarket" sisteminin oturduğu görülür. Gerçi 1950'ler/60'ların *Akşam*'ı da sözgelimi köşe yazarı Çetin Altan'la bir romanını tefrika ettiği Nihal Atsız'ı aynı bünyede barındırabilmişti. Fakat bu daha ziyade popüler-magaziner bir çıkışın "çarpıcılığıyla" ilgiliydi ve sağ-sol kutuplaşması döneminde asla sürdürülemezdi. 1990'lardan sonra ise, hemen her gazete, laisist-devletçi-ulusalcı-Kemalist, sol-liberal, liberal, milliyetçi, muhafazakâr vs. kontenjanlar ayırma eğilimine girdi. (İslâmcı menşeli basında da umum milliyetçi-muhafazakârların yanı sıra liberal ve az sayıda sol fikirli yazara köşe açıldı.) Bunun uç noktası, herhalde, *Radikal* gazetesinin, –başkalarının yanı sıra–, militarist Ahmet Taner Kışlalı, milliyetçi-muhafazakâr Hasan Celal Güzel, Türkçü-milliyetçi Namık Kemal Zeybek ve sosyalist Murat Belge'yi aynı çatı altında barındırmasıdır – ki Murat Belge bu insicamsızlığı 12 yıl yazdığı *Radikal*'den ayrılmasının gerekçe-

Refik Halid'in siyasî değişime karşı kuşkulu yaklaşımını, yaşadığı dönemin, yakın tarihimizin en çalkantılı dönemine rastlaması ve bu çerçevede tanık olduğu olumsuzluklar çerçevesinde anlamak mümkündür. Ancak, bu kuşkucu yaklaşım onu, ister istemez, düşünce olarak neredeyse Vilfredo Pareto gibi karamsar ve sert seçkinci düşünürlere yaklaştırır. Bir ölçüde mensup olduğu toplumsal sınıfın bakış açısını yansıtır biçimde, siyasal toplumsal hayata yeni katılan kesimlere karşı mesafeli ve alaycı bir tavır içindedir ve bu mesafeli duruşunu dönemin çalkantıları ile perçinlemiştir. İttihat ve Terakki düşmanlığı, yazının başında da işaret etmeye çalıştığımız gibi, sadece siyasî bir duruşun değil, bir tür küçümsemenin ürünüdür. Ancak, Refik Halid için tam anlamıyla 'seçkinci' bir düşünce insanı veya edebî kalem denilemez. Edebiyat konusunda, tam tersine, sıradan hayatı, Anadolu'yu ilk konu edenlerden de dil itibariyle kendi dönemi için sade dil tercihini sürekli vurgulayan bir yazardır.

Refik Halid'in edebî kişiliği bu yazının konusu değil. Bu yazının amacı, Refik Halid'i, yakın tarihimizdeki yeri ve düşünceleri, kolayca tasnif edilmiyen bir isim olmasına karşın, daha iyi anlayabilmemize yardımcı olabilecek bir çerçevede sunmaya çalışmak. Refik Halid'in kolayca tasnif edilemeyen bir isim olması, yazının başında da işaret ettiğimiz gibi, bir yandan çok kendine özgü bir kişilik ve düşünce dünyasına sahip olmasıdır. Ancak, Refik Halid'i muhafazakâr veya bir başka düşünce veya siyasal akım içinde değerlendirme zorluğunun bir diğer nedeni de, bizim siyasal ve düşünsel dünyada tanışık olduğumuz Batılı kültürün, modernleşme süreci boyunca, Anglo-Sakson kültür olmaktan ziyade Fransız kültürü oluşudur. Daha ziyade, Anglo-Sakson dünyada gelişen modern bir siyasal tutum olarak muhafazakârlık bizim siyaset ve düşünce dünyamıza uzak kalmış bir kategoridir. Dahası, muhafazakârlık, Türkiye'de, kendi kıvamını bulmuş ve bu çerçevede tanımlanmıştır.

Bu kıvam, Tanıl Bora'nın *Türk Sağının Üç Hali* adlı çalışmasında, muhafazakârlıkla birlikte, diğer iki 'hal' olarak andığı İslâmcılık ve milliyetçilikle belirlenmiştir.[36] Oysa, Refik Halid'in, özellikle Hatay meselesindeki tavrı (ki Cumhuriyet Türkiyesi tarafından affında bu çabaların büyük etkisi olmuştu) milliyetçi diye nitelenebilse de, bu milliyetçilik, daha sonra sağ siyasete damgasını vuran türden bir milliyetçilik desi olarak gösterecektir.

Bu gelişmeleri yerli yerine oturtabilmek için, yaşananların *medya çağında* vuku buluyor olduğunu hesaba katmak gerekir. Artık bütün dünyada *basından* değil *medyadan* söz edildiği bir döneme girilmiştir. Basın, televizyonun hegemonik etkisine tâbi olarak ikincilleşmiştir. Toplamda, medyanın "çapı" çok büyümüştür. Nitel sıçrama yaratan bir nicel büyümedir bu; medya, global kapitalizmin hem maddi-iktisadi hem manevî-ideolojik yeniden üretiminde kilit bir sektör haline gelmiştir. Bu durumu, –gazetelerin köşe yazarı *casting*'inin "süpermarketleşmesi" dediğimiz eğilimde de kendini gösteren–, "ideolojilerin sonunun geldiği" sloganıyla birlikte düşünmeliyiz. Sovyetler Birliği ve reel sosyalist sistemin yıkılmasıyla kapitalizmin rakipsiz egemenliğini ilan etmek üzere atılan bu slogan, dünyayı/toplumu değiştirme iddiası taşıyan fikirlerin geçersizleştiğini öne sürüyor; politikayı ve politik fikirleri, teknik bir işlevselliğin sınır-

ğildi. Yazı boyunca işaret etmeye çalıştığımız gibi, İslâmcılık bir yana, Türkiye'de muhafazakârlığın olmazsa olmazı olan 'dindar'lığa da oldukça uzaktı. Yine, yazının başında belirttiğimiz gibi, sağ muhafazakâr siyaset ve düşüncenin sahip çıktığı başka birçok isim de, bu arada örneğin Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar ve diğer birçokları, bu anlamda kolayca milliyetçilik, dindarlık veya İslâmcılık tasnifine sığması zor isimlerdir. Ancak, örneğin Peyami Safa, milliyetçilik üzerine yazdıkları bir yana, kömünizmle mücadele safında yer alan bir isim olması dolayısı ile, sağ siyasetin daha kolay sahiplenebildiği bir isimdi. Ahmet Hamdi Tanpınar, doğrudan siyasî bir düşünür olmamakla birlikte ve Cumhuriyet dönemindeki siyasî tercihleri bir yana, edebî eserlerindeki metafizik ilgiler ve vurgular dolayısı ile muhafazakâr kesimin ilgisine daha kolay mazhar olabilmişti. Oysa, Refik Halid'in edebî eserlerinin bir çoğunda, mesela *Kadınlar Tekkesi* romanında, Ahmet Hamdi'nin ilgi ve vurgu alanlarının ironik parodisini bulmak mümkündü.

Sonuçta, Refik Halid Karay, her ne kadar öncelikle bir düşünce adamı ve siyasî düşünceleri ile öne çıkan bir isim olmasa da, genel düşünce dünyası ve edebiyat eserlerine yansıttığı dünya görüşü itibariyle, Türkiye'de düşünce hayatı açısından ilginç ve önemli bir portre oluşturmaktadır. Muhafazakârlığı fazlasıyla özgün ve özellikle Türkiye'deki siyasal düşünsel akımlar açısından istisna teşkil etsede, Osmanlı son devri ve Cumhuriyet Türkiyesi 'de muhafazakâr düşüncenin, farklı bir temsilcisi sayılabilir. Karay üzerine yapılacak çalışmaların bu hususu dikkate almalarının, sadece onun düşünce dünyasını kavrama açısından değil, yaşadığı dönem ve bu dönemin düşünce hayatını anlamak açısından da faydalı olacağını düşünüyoruz. ❐

DİPNOTLAR

1 Refik Halid konusunda yayınlanmış çalışmalar daha ziyade derleme mahiyetindenir; Hikmet Münir Ebci, *Kendi Yazılarıyla Refik Halid*, Semih Lütfi Kitabevi; Nihat Kareer, *Tam Bir Muhalif*, Temel Yayınları, İstanbul, 1998; Şerif Aktaş, *Refik Halid Karay*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004. Son olarak Ali Birinci'nin Refik Halid'in haya-

larına hapsediyordu. "Radikal" fikirler "ideolojik" sıfatıyla damgalanırken, konformist tercihlerin, tavır alışların, velhâsıl yerleşik düzenin gündelik anlam dünyasının da pekâlâ *ideolojik* nitelik taşıdığı gözden saklanıyordu.

İşte, medya, "ideolojilerin sonu" ideolojisinin yeniden üretildiği bir mecradır, bu ideolojinin *biçimidir*. Özellikle televizyonun gün be gün tekrarlanan, en "vahim" olayları bile olağan akışı içindeki vahamet efektleriyle sıradanlaştıran döngüsü, konformizmin en güçlü jeneratörüdür. O vahamet efektleriyle, çarpıcı sunumlarla, dramatizasyonlarla gün be gün tazelediği bir gündemle, heyecan ve merakı da canlı tutan bir rutini çevirir. Gündemin değişim hızındaki olağanüstü artış, rutin format içinde sürekli yeni içerik talebini kışkırtır; bu da belirli bir meseleye, bir soruya, giderek bir fikre konsantre ve angaje olmayı güçleştirir. Televizyonun esas itibariyle bir *eğlence* mecrası olması, ister istemez "sulandırıcı" bir iğvanın

tına dair makalesi, titiz bir çalışma ürünü olarak araştırmacılar açısından önemli bir kaynak teşkil ediyor.

2 *Deli*, Semih Lütfi Matbaası, 37-8.

3 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Ankara, 1969, 72.

4 Refik Halid Karay, *Minelbab İlelmihrab*, İstanbul. Tan Gazetesi Matbaası, 1964, 34-5.

5 *Minelbab*, 45.

6 *Minelbab*, 52.

7 *Deli*, 31.

8 *Minalbab*..., 33.

9 Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, 1986, 45.

10 *Minelbab*, 36.

11 *Minelbab*, 187.

12 *Minelbab*, 58-9.

13 *Bir ömür Boyunca*, 250-1.

14 *Bir Ömür Boyunca*, 77.

15 *Bir Ömür Boyunca*, 95.

16 *Bir Ömür Boyunca*, 85.

17 *Minelbab İlel Mihrab*, 197.

18 *Bir Ömür Boyunca*, 172.

19 Refik Halid Külliyatı-5, *Ay Peşinde*, Semih Lütfi Kitabevi Yayınları.

20 *Bir Ömür Boyunca*, 185.

21 *Bir Ömür Boyunca*, 186.

22 *Tanıdıklarım*, Refik Halid Külliyatı-14, Semih Lütvi Kitabevi, 51.

23 *Kadınlar Tekkesi*, İstanbul, 1956, 23.

24 *Bu Bizim Hayatımız*, Inkılab ve Aka, 1973 (3. basım), 63.

25 *İlk Adım*, İnkılab ve Aka, (1999 basımı), 43.

26 *İlk Adım*, 49.

27 *Üç Nesil, Üç Hayat*, Inkılab ve Aka, 1996 basımı, 146.

28 *Conservative Thinkers*, Ed. By Roger Scruton, Londra, 1989; *Conservative Texts*, Anology, Londra, 1991; *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Ed. M. Butler, Cambridge, 1984, vd.

29 Albert O. Hirschman, *Gericiliğin Retoriği*, İletişim, 1994. (Kitabın başlığında Gericilik diye çevrilen aslında, 'Reaction' yani 'Tepkisellik'tir. Söz konusu olan tepkisel tezler olunca muhafazakâr düşünce ile, doğrudan bağ kurmak mümkündür. Gericilik bize ister istemez başka bir çağrışım yapıyor, ancak, bu kitabın Hayek gibi liberalleri tartışma konusu ettiği dikkate alınırsa 'gericilik'den söz edilmediği anlaşılır).

30 'On Being Conservative', *Conservative Texts*, 243.

31 *Ay Peşinde*, Refik Halid Külliyatı-5, 35.

32 G. K. Chesterton'un bazı romanları dilimize çevrilmiştir. Başvuru kaynağı olarak en derli toplu çalışma olarak bkz., *The Bodley Head-G. K Chseterton*, P. J. Kavanagh, Londra, 1985.

33 *Ago Paşa'nın Hatıratı*, Refik Halid Külliyatı-4.

34 *Deli*, Külliyat, 2.

35 *Kadınlar Tekkesi*, 118.

36 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, 1998.

kaynağıdır. Televizyonun zamansal yoğunluğunun ve hızının, sözün/düşüncenin kısa ve pratik formülasyonunu zorladığını eklemeliyiz buna. Bu vulgerizasyon veya popülarizasyon zorlaması, aynı zamanda konuların ve düşüncenin pratik hûlâsasını çekip çıkartmaya dönük bir zorlamadır, bu bakımdan *politikleştirici* bir etkisi olacağını düşünebiliriz. Yine, *biçimin* politik sözü yönlendirici, kısıtlayıcı etkisini görmezden gelmemek kaydıyla...

Medya, bir yanda enformasyon ile reklâmı (*infomercials*), enformasyon ile eğlenceyi (*infotainment*) birbirine karışır hale getirdiği gibi diğer yanda toplumu kaotik ve istikrarsız bir yapıda resmeder, korku ve güvensizlik duygularını sürekli zinde tutarak otoriter zihniyetin yeniden üretimine katkı sağlar. Eğlence ve magazinin rasyonel nitelikli kamusal tartışmanın önüne geçmesi, herhangi bir kamusal meselenin iki görüş arasındaki münazaraya indirgenmesi, kişisel geçimsizlikle tanımlanır hale gelmesi, bu katkıyı pekişti-



Abdi İpekçi, gazetenin alt birimlerinden başyazarlığa yükselen bir geleneğin temsilcisidir. 1970'ler boyunca sağduyulu, barış ve demokrasiyi talep eden, emekten yana bir gazetecilik çizgisinin, kendi kuşağı içerisindeki öne çıkmış nadir figürlerdendir.

ren bir karakteristiktir. Köşe yazarlarının bu dönemde gösterdikleri tepki ve refleksler çoğunlukla televizyon diliyle uyumlu hale gelir, hatta onunla yarışmaya kalkışır. Duygusal çıkışlar ve sansasyon, akılcı-mantıklı bir müzakereye galebe çalar. Televizyonda elini masaya vurarak konuşan, "dönekler, hainler" türünden ağır ithamlarda bulunan, handiyse ağlayacak kadar duygusallaşan, öfkelenen yorumcu-yazarlar, bu tarzın ustalarıdır. Sözgelimi Yalçın Küçük, bir keresinde, konuşurken elini masaya vurması için televizyoncuların telkinde bulunduğunu beyan ederken, medyanın dilini nasıl oluşturduğuna tanıklık etmektedir.

Geçerken belirtelim: Hep televizyonu merkeze alarak konuştuk; televizyonun etkinliğinin ve formatının gazeteleri de etkilediğini unutmamalıyız. Örneğin "uzun yazı", televizyon ve internet çağında, gazeteler için iyice riskli hale gelmektedir. Gerçi dünyanın birçok yerinde kimi gazeteler medya ortamındaki farklarını uzun, kapsamlı yazılara yer vererek koymaktadırlar ancak Türkiye'de eğilim yazıların –köşe yazılarının da– kısalmasıdır. Keza kişisel yaşantıdan, özel hayattan, duygulardan hareketle konuşan, kısacası yazarın "ben"ini öne çıkartan dilin yaygınlaşmasında, bu dilin tahsisli köşelerin yanı sıra "ciddi" köşelere de sirayet etmesinde (*Hürriyet* genel yayın yönetmeni Ertuğrul Özkök bunun öncü örneğidir), televizyonun dikte ettiği eğlence ve dramatizasyon icabının yansımasını görebiliriz. Elbette zamanın ruhuyla, narsisistik, hazcı, tüketimci bireycilik ideolojisinin hâkimiyetiyle de bağlantılı bir eğilimdir bu. 1990'lar öncesinde pek nadir olan kadın köşe yazarı sayısı artarken, –politika, ekonomi, spor, uluslararası politika hatta askeriye alanlarında uzman kadın köşe yazarlarını göz ardı etmeksizin–, kadın kotasının ehemmiyetli bir bölümünün bu "kişiselci" üslûba ayrılan köşelerde kullanılması da dikkate değerdir.[2] Köşe yazarlığındaki bir başka değişimi, yine belki gazetelerin televizyon formatından etkilenen dönüşümüyle bağlantılı düşünebiliriz Bu değişim, muhabirliğe verilen önemin azalmasına bağlı olarak, köşe yazarlarının doğrudan doğruya özel haber ve *duyum* yazar hale gelmesidir. Şüphesiz başka boyutları da olan bu değişimde, köşe yazılarını "dinamik", "ilginç" ve cazip kılmaya dönük basıncın etkisini sezebiliriz.

Medya çağında zihinleri bir meseleye, bir fikre konsantre ve angaje etmenin güçlüğünden bahsettik. Devri hızlanan aktüalitenin hız ve "ilginçlik" baskısı, "çarpıcı olay" arayışı, tartışmanın yerine münazarayı, düşüncenin yerine de *kanaati* tercihe şâyan kılar. Medya, fikir 'sahipleri'nden, "*okazyonel*" (vesileye bağlı) kanaat servisi talep eder. Kanaat, elbette bir kamusal tartışmanın temel birimlerinden-

dir. Ne var ki kanaat, medya formatı içinde düşünsel ve politik arka planından koparılarak *haber unsuru*'na indirgendiğinde, olsa olsa şekilsiz bir kanaatler yığınının kabarmasına yarar (Baker, 2008). Bu sorun, medyanın kanaat derleyiciliğinin genellikle *plebisiter* mantığa dayanmasıyla da ilgilidir. Aktüalitenin/gündemin, çoğunlukla hâkim ideolojinin zihniyetiyle kalıplanmış *ya/ya da* ikilemi ("onaylıyor musun/karşı mısın?", "kınıyor musun/kınamıyor musun?"), düşüncenin potansiyelini kapana kıstırır. Köşe yazarları, bu girdap içinde, kanaatlerin düşünsel ve politik arka plandan kopuk "serbest" dolaşımının imtiyazlı tedarikçileridirler.

Yüksel Taşkın, bu çığırda köşe yazarlarının dönüşümünü özetleyen formülü veriyor: *entelektüel-gazeteciden gazeteci-entelektüele* (Taşkın 2007: 289 vd.). Yüzeysel de olsa entelektüel ilgileri olan köşe yazarlarının yerini, gazete yazısı (veya TV yorumu) düzeyinin ötesinde bir 'söz' ve bilgiyi önemsemeyen (işlevsel bulmayan); dahası entelektüel etkinliğin özerkliğini, fikrî derinleşmeyi alay konusu yapan köşe yazarları almaktadır. Entelektüel etkinliğin züppelik ve ukalâlık çağrıştıran "entel" (ve "entel-dantel") sıfatıyla aşağılanmasının popülerleşmesinde, bazı köşe yazarlarının katkısı vardır. Örneğin sadece gazeteci kitaplarını gerçek olaylardan söz ettiği için değerli bulan, roman okumayı "gerçek olmadığı için" gereksiz gören Emin Çölaşan, *anti-entelektüalist* köşe yazarlığının tipik profilini verir (Bora, 2007: 175 vd.).

Akademi ile medyanın/basının ilişkisinde beynelmilel düzeyde bilinenin tersi yönde bir "alımlama", bir akış, sözünü ettiğimiz değişimin bir başka veçhesi olarak not edilebilir. Türkiye'de medyanın üniversite ortamındaki fikrî üretimi merak etmesi ve popülarize ederek aktarmaya çalışması ender rastlanır bir yönelimken; üniversitelerin köşe yazarlarını "dinlemesi", onlara sözün ve bilginin güzide kaynakları olarak ilgi ve itibar göstermesinin örnekleri daha çoktur.

Bu anti-entelektüalist iklimde, köşe yazarları ile "entelektüeller/aydınlar" arasında bir zıtlık kurulduğunu görebiliriz. Aydınlar ("enteller") devlet-millet ya da toplum sorumluluğu taşımaksızın ahkâm kesen, fuzuliyatla uğraşan Bihruz Beylerdir; köşe yazarları ise halkı aydınlatan, "elini taşın altına sokan" önderler gibi tasavvur edilirler. Yukarda bahsettiğimiz kişiselci üslûbun pekişmesi, bu role yatkın köşe yazarlarının, taşıyıcıları/temsilcileri oldukları kanaatin ötesinde bizzat *şahsiyet* olarak kahramanlaştırılmalarına zemin hazırlamaktadır.

* * *

Hülasa olarak şunları söyleyebiliriz... Fikrin ve politik sözün tikel durumlara ilişkin bir somutlanması, bir güncelleşmesi olarak ***kanaat***, *Praxis*'in ve düşünsel refleksiyonun önemli bir uğrağıdır. Köşe yazarları, kanaat önderleri veya taşıyıcıları olarak, kamusal düşünüşün formatlanmasında ve yeniden üretiminde mühim rol oynarlar. Velhâsıl, köşe yazarlığının bu yazıda işaret etmeye çalıştığımız yapısal sorunları, kanaatin, kamusal düşünüşün nitelik kaybıyla ilgili sorunlardır. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu konuda, elinizdeki ciltte yer alan "Uzmanlaşma ile popülarizasyon arasında aydın" başlıklı makaleye de bakılabilir.

2 Bu nokta belki feminizmin "kişisel olan politiktir" sloganının serencâmı çerçevesinde de tartışılabilecektir. Bu konuda Aksu Bora'nın elinizdeki ciltte yer alan yazısına bakınız.

Medyanın Siyasal İdeolojilere Etkileri

UMUR TALU

Savaş, siyasetin başka araçlarla devamı ise, adı üstünde "medya" bizatihi o "araçlar"dan başlıcası olmalı. Hem savaşa, hem siyasete yatkınlığı; hem kendi savaşı, siyaseti, savaş siyaseti ve siyasî savaşları; hem de her türlü araçsallaşması bakımından.

Sadece "devletin ideolojik aygıtı" olarak değil; çok daha kapsamlı ve karmaşık bir aygıt da olduğu için. Belki "hâkim ideoloji"nin baskın aygıtı olduğu için de. Aynı zamanda "hâkim ideoloji"nin surlarında gedik açma imkânlarını dahi ihtiva edebildiği, barındırabildiği için.

"Liberal" ideolojinin en liberal, en saf ve en safiyane biçimi, "vicdan özgürlüğü" ile "girişim özgürlüğü"nün kesiştiği yerde tahayyül etti gazeteciliği de.

Hem "içinden ve aklından geçen"i ifade özgürlüğü... Hem de bunu ifade edebilmek, basabilmek, yayabilmek için gerekli araçlara, şartlara sahip olabilme, yani mülkiyet özgürlüğü. Her isteyenin "piyasaya girebilme" özgürlüğü. "Devlet ve her türden idari iktidar" karşısında, girişim ve mülkiyet piyasasına da fikirler piyasasına da serbestçe girebilmek, onların müdahalesinden azade olabilmek.

Sonradan, büyüyen ölçekler, kitle gazeteleri vesaire ile "girişim ve mülkiyet özgürlüğü"nün de bizatihi bir "özgürlük erozyonu"na yol açtığı görüldü:

1. Her fikri olan bunu ifade edemiyordu.

2. İfade edebilmek için gerekli araçların mülkiyetine sahip olamıyordu.

3. Mülkiyete sahip olanlar her fikrin ifadesine yer açmıyordu.

4. Mülk sahipleri ille de iktidar sahipleri karşısında hakiki özgürlük istemiyordu.

5. İktidar sadece siyasî , idari iktidardan ibaret değildi.

6. Her türlü iktidar ise, sadece gazeteciliği belirlemekle kalmıyor, bizzat onun belirleneni konumuna da geliyordu.

Tabii ki, bugünden bakarak gördüğümüz hâkim medya halleri yüzünden, gazeteciliğin hayat boyu "tutucu, hâkim ideolojiden yana, yeniden üreten, menfaatçi vesaire..." olduğunu söylemek, her isyanın, devrimin, toplumsal dönüşüm veya reformların mutlaka "söz, yazı ve görüntü"yle de beslendiğini, hızlandığını, yayıldığını, güçlendiğini inkâr etmek olur.

İyi olmaz!

Çünkü, sözün, yazının, çizginin, fotoğrafın, filmin, sesin hiçbir umudu kalmaz!

Tabii, umut bir yana...

Bir de "somut" var.

Somut olan ise şu: O liberal hülyada her türlü baskıya karşı bir özgürlük bildirgesi olan gazetecilik ufku hep ideal kalırken, fiilen kendisi de bir baskı aracına dönüşebiliyordu. Duruma göre tek sesliliğin, tek devlet ile tek milletin baskısı... Daha iyi bir duruma göre ise, çok seslilik içinde tek tip ekonomik düşüncenin baskısı.

O özgürlükçü liberal umuttan, özgürlükçü geçinen liberal somuta gelindiğinde, piyasa liberalizminin tek diyebildiği, tek doğrulu ve tek sesli bir (küresel) ekonomi zihniyeti ile fiiliyatının dayatılmasıydı. Hazindi ama hüzünden daha güçlü bir şeydi.

Bir "baskı aracı" olarak, siyasete, ekonomiye, kitleye, okura, bayie, reklam ve ilan verene, kendi çalışanlarına, "zararlı" fikirlere, alternatif yayınlara baskı.

Türkiye yakın medya tarihinde olup biten biraz da bunun tarifsiz talihsiz tarihidir!

Memleketimiz gazeteciliği de, gazeteciliğin en büyük palavralarından biri olan "objektiflik ve tarafsızlık"ın yalan olduğunu doğrularcasına ve bu işin doğası gereği, gündelik siyaset ile devlet ve hükümet, hükmetme meselesine, olanca sübjektiflikle yakın ve yatkın oldu.

Gazetecilik; haber, haber seçimi, başlık tercihi, fotoğraf açısı, yorum diye bir şey varsa, zaten başka türlü olamaz.

Ama burada üstünde durmadan atlayacağımız "uzak geçmiş", yani "12 Eylül miladı öncesi" ve çok ile çok çok öncesi, henüz medya olmamış, televizyonsuz, aynı dağıtım şirketini kardeş payıyla paylaşan gazeteler ile sahipleri ve oralarda yazıp çizenler, az çok belirgin siyasî ideolojik çizgiler paylaşıyordu.

Elbet, başta yerli kağıt tahsisi, kimi ithal kalem için müsaadeler, döviz bulabilmek, kredi temin edebilmek, arazi veya bina alabilmek, vergiyi atlatabilmek, patronun ve cemaatinin kimi yan işleri, gündelik (bugünkülerle aynı boyutta olmayan) menfaatler, bazen teşvik vesaire gibi "ticari, sınai, mali" kaygılar işleri "saf siyasî çizgi" olmaktan çıkarabilirdi ama, gazetenin özü oydu.

Bazen patronun, akrabalarının, başyazarın, yazarların mebusluklarıyla, hatta "parti gazetesi" kimliğiyle de gayet net olan, pek de gizlenmeyen bir çizgi. İktidarların ya ödüllendirdiği yahut cezalandırdığı, bazen dolaylı bazen açık şiddete, matbaa baskınlarına, sokakta dayaklara, cezaevlerine maruz ve mahkûm edebildiği bir "çizgi".

"Net çizgisiz, tarafsız, köşe yazarsız, her nabza uygun, popüler, populist kitle gazetesi"nin tipik örneği olarak temayüz eden *Hürriyet* dahi, "hürriyet"ten ziyade "devlet" uzantısı haliyle, "siyasî çizgi üstü devlet siyaseti"nin temsilcisi olmuştu.

Lakin 12 Eylül; "sürekli darbe" formülüyle buluştuğu "arka bahçe" konjonktürü ve memleket yılgınlığıyla birlikte yarattığı yeni kimyanın moleküllerini sanki gazeteciliğin terkibinin de asli elementi yapıvermişti: Meyveler her dönem, "Özal dönemi, Demirel dönemi, Çiller dönemi, Yılmaz dönemi, 28 Şubat dönemi, Ecevit dönemi, Erdoğan dönemi", hızla olgunlaşarak ayrı bir büyüklüğe, ayrı bir çürüklüğe, ayrı bir tada, ayrı bir fiyata, ayrı bir boyuta kavuştu. Hormonlandı.

Esasında neredeyse tohum aynı olsa da.

GİDEN PAŞAM, GELEN AĞAM

12 Eylül'ün "demokrasiye geçiriş" döneminin gazetecilik üstündeki kaba tahakkümü ile gazeteciliğin o kaba aynı kabalıkla oturuşunun, ne gazetecilik çizgisi açısından, ne (gazetenin kapatılıp ilansız, cirosuz kalması dışında) çok ticari bir manası var.

Ama, bazen korku, bazen yılışıklık dolu "Paşam kültürü"nün dışındaki esas mesele, esasta "anti-liberal" bir siyaset, hukuk, devlet düzeni pekişirken, ona eşlik eden "neo-liberal" ekonomik sisteme, anavatanı ve küresiyle, "gazete"nin de önce ideolojik ve zihinsel, sonra "organik, bedensel" eklemlenmesi, ölçeği büyürken içinde örgütsüzleşen gazetecilerin, kiminin boyut, kiminin tıynet olarak küçülmesi, kendini dev veya dev aynasında görenler de dahil, bir bakıma tümünün birden güçsüzleşmesi idi.

Bunun nişan töreni 24 Ocak 1980 kararları ise, nikah (ve düğün ve cenaze) 12 Eylül 1980 darbesi, balayı ise 12 Eylül anayasası ve Özal'ın vekaletinde demokrasiye geçiş dönemiydi.

Sonrası, birçok evlilik gibi, kah yatakta, kah piknikte, kah elele kah saç saça kah baş başa, kah kalkık kaş kaşa geçti.

ANAP dönemi, partinin siyasî iddiası olan "dört eğilim"in, bir gün kitlesel medyanın yazar, yorum formülü haline de geleceğinin müjdesiydi sanki.

O dönemin, iktidar gücünün manası, medyanın ekonomik çıkarlarının tesisi, tescili, tahkimiydi. Esas meyvelerini daha

sonra başkaları toplayacaktı belki ama her yolculuk önce bilet almakla başlıyor zaten.

ANAP, üstelik bazen ciddileşen, temelden değil ama konjonktüre bağlı medya muhalefeti de altında, "askerliğini sivil hizmette geçiren topal bir liberalizm"in kültürünü ve "ahlak"ını yerleştirirken, Özal'ın ağzından "2.5 gazete" kehaneti de tarihe damga vuruyordu.

Bu "kehanet"in aklının ve ufkunun yetmediği şey ise 2.5 sayısı değil, bir gün o 2.5 dahi büyük bir sayı olarak kalırken, ona eklediği "gazete"nin, o nitelemenin, o minik birimin fazla mütevazı kalacağıydı.

Bu dönemin medya açısından esas "öngörüsü" yahut "öncü hareketi", kısa sürede yerel kanallarla birlikte mantar gibi patlayacak özel TV ve radyo yayıncılığının yolunu, hem de "Anayasa'yı çiğneyerek" açması ve 20 yıl kadar sonra "Özal'ın izindeki" Tayyip Erdoğan döneminde el konacak Star'ın (Magic Box) Ahmet Özal ile Cem Uzan'a kurdurulmasıydı.

DÖRT EĞİLİM MEDYASI

Ne garip tecellidir ki, "milliyetçi, muhafazakâr, liberal" merkez sağ iktidarın en büyük darbesini, özellikle ilk ikisini aşırı temsil ederek büyümüş ve nicelerini büyütmüş *Tercüman* gazetesi yedi.

Tercüman'ı *Tercüman* yapan patron, Kemal Ilıcak, "Demirel'e sadakat"ın bedelini iktidara öderken, toplumsal, ekonomik, ideolojik çözülmelere ayak uyduramamanın bedelini de, hem de bu kez Demirel yeniden dönmüşken kısa sürede hayatıyla da ödeyecekti. Eski bir belirsizlik döneminde patronu haline geliverdiği gazetesinin sonu gelirken.

Oysa, *Tercüman*'ın içinden (kayınbirader) Ömer Çavuşoğlu ile Genel Yayın Yönetmeni ve Başyazar Güneri Civaoğlu'nun doğurduğu *Güneş*, belki de ANAP iktidarından da hemen önce "dört eğilim" formülünü yakalamıştı.

Bankerlik dönemi mirası (sonra batacak) bir banka ile yurtdışı müteahhitlik kazançlarını, medya dışı sermayeyi medyaya akıtan en çarpıcı ilk örnek olarak.

O dönemin çok satan ve 12 Eylül sırasında dahi, "popüler muhalefet ihtiyacı"nı aynı binadaki *Gırgır*'la birlikte karşılayarak çok satan *Günaydın*, sendikasız gazeteci çalıştıran, asparagasa çok başvuran, ama yeni "Ekonomizm" dönemini herkesten önce yakalayan dört sayfalık bir ekonomi eki çıkarabilen, sokaktaki insanın nabzını tutan ve tuttuğu nabzı hızlı atıran, belki bulvarda ama bugünkülere göre epey bağımsız kulvarda bir gazeteydi. "Halkı için halk dili"ydi. Sıradan insanın gazetesiydi.

Oysa *Güneş*, aynı anda hem avam *Günaydın*, hem popülist elitist *Hürriyet*, hem ciddi *Milliyet* olmaya, hem *Tercüman*'ın geneliğini yumuşlayarak miras edinmeye soyunmuş, bu arada "medya aristokrasisi" giydirmiş bir gazeteydi.

Güneş'in "dışarıdan sermaye" açısından, 12 Eylül'den hemen önce *Milliyet*'te başlayan Aydın Doğan patronluğundan da ciddi farkı vardı.

Doğan, kişisel varlığı ne olursa olsun, daha mütevazı, daha orta halli, gazete karşısında büyüklüğünün gölgesini hissettiren değil, *Milliyet* gibi bir gazetenin büyüklüğünün gölgesi altına girmiş bir "sermaye" idi.

Tabii ki, "Güneş'e yolculuk"un ilhamını veren bir dönemdi o.

Süngü gölgesinde neo-liberal ekonominin banka ve banker rantları ile aşırı "ekonomizm"e batmakta olan bir sistemin sonraki yıllarda yıldızlara adanmış haleti ve cehaleti ruhiyesinin tohumları.

İŞİ BİTEN, SIRASI GELEN

Yine de Özal mesela Tayyip Erdoğan kadar şanslı olamadı. Daha doğrusu, medya siyaset çizgileri farklı gelişti.

Özal, sindirilmiş medyanın depolitizasyonu üstünde yükselirken, yine de sıkılmış tüpte özlemi çekilen eleştiri ve

muhalefet güdüsünün gazetecilikteki reenkarnasyonu neticesinde "medya ile problemli" olabildi.

Sistem ve demokrasi eleştirisinden ziyade, aile, papatyalar, hayali ihracatlar, teşvikler vesaire.

Oysa, yıllar sonra, sahneye büyük medyanın yumurta, domates, taş, kaset, bant, küfür, kıyamet yağmuru altında çıkan Erdoğan, yolun başında geleceğe doğru "Uzan"an bir medya operasyonu da sayesinde, medyanın zaafları ve zafiyetinin eline düşmesiyle, müttefik medyanın gelişimiyle, birden bire daha büyük korumaya mazhar olacaktı.

Elbette ekonomik, sosyal vesaire olan bitenler, ama bir yandan da medyadaki yoğun haberler, rezaletler şunlar bunlar, liberal çağın yıldızı dört eğilimli ANAP'ı kısa sürede, yerel seçimleri kaptıran, genel seçimlerde de çuvallayan bir partiye dönüştürdü. "Jaguar Partisi" dahi, kendisi oy alamasa dahi, medyada bulduğu medyatik ağırlıkla, ANAP oylarını törpüledi.

'68 kuşağı ile '78'den eklenenlerin medyadaki varlığı, parmağını oynatmadan ama parmak sallayarak yüzde 30 alan Halkçı Parti'den sonra, SODEP ve SHP'ye iktidar karşısında destek çıkardı. Demirel de o sayede yeniden doğdu.

Bu "sosyal demokrat" yükseliş de, yine o dönemler her şeye rağmen "habercilik damarı" fena atmayan gazetecilik tarafından çarpılacak, İSKİ yolsuzluklarıyla ilgili yoğun haberler, memleketteki kanalizasyon sisteminin sağdan da soldan da doldurulup taşırıldığını gösterecekti.

Denebilir ki, bu kadar pislik içinde, her şeye rağmen onlarla uğraşan gazetecilik yine de temiz sayılabilirdi.

Lakin, kadim sağ bir gazetenin çöküşü de, kaderin cilvesi, geçmişte kaderini bağladığı siyasî üstat döneminde, "yolsuzluk ve kayırma" tespitiyle tescillenecekti.

Türkiye'de "Milliyetçi Cephe" tarzının ideal gazetesi *Tercüman*, "Demirel'e sadakat"i yüzünden 12 Eylül'ün gazetesi



Arif Oruç, Cumhuriyet döneminin enteresan kalem erbabından biridir. Yarın *dergisindeki yazılarıyla Arif Oruç, fiili bir sürgünle muhalefetini yurt dışından da sürdürmüştür.*

olamamış, aslında bir nevi light Milliyetçi Cephe kurmuş olan Özal'ın da nefretini kazanmıştı.

Tabii yeni liberal sağ dönemi de yakalayamıyordu.

"Demirel'in vefası" gazeteyi kurtaramadı, ama "Verdimse verdim"li İlksan arazisi çabası arasında, gazete sahibi Ilıcak tükendi.

O *Tercüman*'dan doğmuş "yeni dönemin *Güneş*'i" ise, ilk öncü banka batış furyasında, Hisarbank'ın çöküşüyle birlikte aynı zamanda hızlı medya el değiştirmelerinin de öncüsü olmuştu.

İçeriden "Trabzonlu işadamı ve Demirel yıldızı" Mehmet Ali Yılmaz da gazetenin sahibi olacaktı. Dışarıdan "Kıbrıslı işadamı, İngiltere'de star, Özal'ın yıldızı" Asil Nadir de.

İkincisi özellikle Özal'ın medyaya hâkim olabilme, medyada sahiplik yapısını değiştirebilme umuduydu. Çünkü aynı anda, dönemin popüler gazetelerinden, ama aslında artık dönemi bitmekte olan *Günaydın*'ı (ve *Tan*) da almıştı.

Bu son satış, Simavi Ailesi'nin aslında gazeteciliğe daha münasip ve afacan kolunun da piyasadan çekilmesi manasını taşıyordu. Daha yaramaz, daha boyun eğmez, Evren'in ayağına gitmemiş, en güçlü zamanında Demirel ile dalaşmış, Özal ile mesafeli, asıl önemlisi "eş kaptığı" İstanbul sermayesi ve burjuvazisiyle ve ilanlarıyla bağlantısız, bağımsız, deli dolu, asparagasa yatkın gazeteler ile birçok yeniliğin mucidi, çok sayıda gazetecinin "ekol"ü, Babıâli'de sendikasızlığın şampiyonu, *Gırgır* gibi çizgili kitlesel muhalifliğin yaratıcı patronu, İngiltere'de asaleti Türkiye'de ise avamı ve ahaliyi iyi bilen, iyi ve kötü popülizmin ustası Haldun Simavi'nin.

"Asil Nadir olayı", Türkiye'de değil, aslında ideolojik olarak yakın olduğu neo-muhafazakâr neo-liberal İngiltere'de, borsada, piyasada bitecek, Kıbrıs'a gömülecekti.

KÖŞK VE KONUT GAZETECİLİĞİ

"Özal dönemi" açısından bir ilginç sahne de, müesseseler bir yana, yeni tür bir "Köşk gazeteciliği" ile "Köşk'te itibar görüp buna vurulan" gazetecilerin rolleriydi. Açık hayranlıktan kurye görüntülerine kadar. Bir zamanların muhalif düşünce militanı, kitleleri sürükleyen gazetecilerine kadar. Bu, patron ve müessese menfaati, maddi beklenti, ideolojik yakınlık dışında, gazetecinin bir başka "zaafı"na tanıklık ediyordu: Övülmek, güçlüler nezdinde itibar görmek, akıl danışılması, özel haber bir yana özel bilgi hatta sır paylaşılması, bazen özel bir misyon. Öyle bir mutluluk türü işte!

Demirel'in klasik sadakat, vefa, dostlukla, Özal'ın havuç ve sopa, mali zorlama ya da yarenlikle götürmek istediği "siyaset medya" ilişkisi, 12 Eylül sonrasındaki esas niteliksel sıçramasını, ki buna çamura doğru bir uzun atlama da denebilir, "Çiller dönemi"yle birlikte yaptı.

Bu dönem hem medyanın büyüyüşü, hem de gazeteciliğin küçültülüşü açısından özeldir.

Özal'ın ani ölümü, memleketin kaderiyle de oynadı. Memleketin zaten oynak ve kaypak kaderi.

"Köşk'ü protesto" ile iktidar olmuş Demirel o Köşk'ün kapısına gelivermişti.

Esas önemlisi, yaşını 2 küçülterek muhtemelen iki yıl sonra, tam 50 yaşında, her şey doğal ömrü içinde sürerken, Demirel görev süresi biten Özal'ın yerine geçince, DYP'nin başına oturmak üzere programlanmış Çiller de, beyanındaki 48, hakiki 50 yaşında kendini oracıkta buldu.

Tabii hemen değil.

Öncelikle parti kongresini kazanmak istiyordu. Ve "sarışın güzel kadın"ı parti vitrinine koyan Demirel ise hanımefendinin "ağzı çorba kokanların köylü partisi" bulduğu DYP'yi ona kaptırmak istemiyordu.

Fakat, soldan hızla gelip "liberal ekonomi"nin tüm güzelliklerine kendini adamış bazı medya patronları, özellikle de dönemin biri bıyıksız, biri sonradan bıyığını kesecek iki parlak yayın yönetmeni, "Türkiye'nin aydınlık ve sarışın, güzel ve sıcak yüzü"nü, DYP kongresini kazanıp otomatikman başbakan olabilmesi için desteklediler.

Hürriyet ve *Sabah* (grupları) "Leydi'nin topuk sesleri" tezahüratı altında, en militan DYP delegesi oldular.

Belki bu bir aşktı ama, "Karşılıksız aşk" dediklerinden olabilir miydi?

Maalesef devir o devir değildi.

Karşılık aşk bir yana, "karşılıksız gazetecilik ve karşılıksız siyaset", Yeşilçam deyişiyle, "olabilemez"di.

Kısa süre, o dönemin muhalif ve münafık (büyük) mütevazı gazetesi, henüz bugünkü Aydın Doğan olmamış o günkü Aydın Doğan'ın sahibi olduğu *Milliyet*, diğer iki rakibinin "aşk"ının maddi yüzünü de ortaya koyacaktı.

MEDYA LEYDİSİ

Ekonomiden Sorumlu Bakan Tansu Çiller, DYP'de başkan adayı olabilmek için bakanlıktan istifa etmeden hemen önce, bir bayram arefesinde, *Hürriyet* ve *Sabah*

için, ayrı ayrı, iki önemli teşvik belgesi imzalamış ve bayram hediyesi vermişti.

Bugün, medya gruplarının milyar dolarla ifade edildiği ve zaten milyarlarca dolarla oynadığı ölçekte o teşviklerin hiçbir önemi kalmadı.

Ama *Hürriyet*'in sonradan 100 milyon doları dahi bulmayan bir fiyata satıldığını düşünürseniz, "Leydi'nin bayram hediyesi" çocukları, çocuklar gibi sevindirmişti.

Onlar da gazeteciliklerini, bıyıklarını, köşelerini, medyalarını, ideolojilerini, soldan firari liberalliklerini, serbest piyasacılıklarını, manşetlerini, artık ne varsa, Leydi'ye adadılar.

Yanlış anlaşılma olmasın.

Aynı derecede, Leydi'nin beyi, Özer Bey'e de.

Bu, Türkiye'nin o güne kadar gördüğü en büyük "medya - siyaset(çi) ailesi" ittifakıydı.

Bunu sadece medyacının siyasetçiye sağadığı haber, yorum, sansür, manipülasyon desteği ve siyasetçinin de onlara sağladığı teşvik, tüyo, koruma desteğinden ibaret görmemeli.

Dönem, Türkiye'nin en büyük sorununun, Kürt meselesinin, "terör ve terörle mücadele konseptleri"nin de, nasıl derler, "derinleştiği" dönemdi.

Sonradan "kazayla" Susurluk diye adlandırılacakların yayıkta çalkalandığı, örtülü ödeneklerin örtülü savaşlar ile barışlara sevk edildiği, bir ülkenin binlerce canına, enerjisine, milyarlarca dolarına, savaş rantlarına ve işin tuhafı sorunun daha da büyümesine mal olan bir "güvenlik politikası"nın, bu ahval ve şerait ile teslimiyet ve aşk içindeki medya tarafından, tabii ki geleneksel reflekslerin de etkisiyle asla sorgulanmadığı bir dönemdi.

Devrin bir başka önemli özelliği, medyanın, şehir içini terk etme karşılığında Dalan tarafından tahsis edilmiş arazilerde "plazalaşma" biçimindeki fiziki büyümesine bir tiraj ve ciro (ve kâr) patlamasının da eşlik etmesi oldu.

ANSİKLOPEDİK AYDIN'LANMA

"Ansiklopedi icadı", önce ilk mucit *Sabah*'ın tirajını 1 milyonun üstene çıkardı; onu *Hürriyet* izledi. Ve o birkaç gün içinde, "Leydi müttefiki" iki medya grubu, toplam 2 milyonluk tirajla, "üç büyük" içinde daha muhalif duran *Milliyet*'i yutacak hale geldi.

Milliyet'in can havliyle cevabı ise, daha sonra Türkiye'nin kaderine bir başka derin iz bırakmaya başlayacaktı.

İktidar ve rakipleri tarafından yutulma, öldürülme noktasına itilen *Milliyet* "ansiklopedik" ama aynı zamanda editoryal cevapla, 1 milyona yerleşti, diğerlerini altına çekti.

Bu ilk aşamada, "Leydi ile Özer Bey"in dikensiz gül bahçesini bozdu.

Bir yıl sonra o tirajlar kalmamış olsa da, medya anormal cirolar yapmıştı ve bu ciro okyanusunun en verimli kısmını *Milliyet* almıştı.

Daha küçük ölçekle, aynı fiyattan, daha yüksek satış.

Milliyet (ve Aydın Doğan) 1994 krizini yüksek kâr, yüksek nakit, yüksek döviz varlığı, Borsa'dan yüksek hasılat ile karşıladı.

Dönemin TL'ye devlet tarafından aşırı yüksek faiz verildiği bir dönem olması, nakit girişi yüksek olan ve dolar ile TL arasında hızla gidip gelebilen şirketleri şişiriyordu.

Bankalar öyleydi, birden çoğalan süpermarketler. Yani, ödemelerini vadeli yapıp her gün nakit giren ve o nakti anında devlete satıp yüksek faiz alanlar.

Medya, daha doğrusu gazeteler de o pozisyona gelmişti.

Yüksek fiyatlı yüksek ansiklopedi tirajı sayesinde.

Ama maliyetleri daha yüksek olan *Hürriyet* ve bir nebzeye kadar *Sabah*'tan ziyade, *Milliyet*.

1994 nisan krizinin ardından iki büyük medya (siyaset) olayı oldu:

Haziranda *Milliyet*, iktidar ile *Hürriyet*

ve *Sabah* ittifakına bir gazetecilik darbesi vurdu: Çiller Ailesi'nin ABD'deki serveti.

İktidar Meclis'te düşmekten son anda kurtuldu ama yara büyüktü.

Rekabet ve krizde sarsılan büyük gemi *Hürriyet* ise, aniden, Erol Simavi'nin kurtulmak istediği bir Titanik haline geldi.

Sabah'ın TV'si ATV'de de hissesi olan Çukurova Grubu ya da tek başına *Sabah*'ın alması söz konusu iken, yine can havliyle *Milliyet* satın aldı *Hürriyet*'i.

En büyük gazete, üçüncü büyük gazete tarafından, epey de ucuza fethedilmişti.

Oysa daha birkaç ay önce, ilk iki büyük, *Hürriyet* ile *Sabah*, Çiller Ailesi'nin de bilgisiyle, ayrı bir dağıtım şirketi kurup *Milliyet*'i bu kez bayilerde boğmaya soyunmuştu.

O denge de değişti.

"İki büyük gazete" artık Doğan Grubu idi. "Büyük dağıtım şirketi" de.

Bir de, daha küçük Alternatifbank elden çıkarılmış, yine çok ucuza Dışbank alınmıştı.

Hükümete karşı agresif gazetecilik, rakiplerine karşı kıyasıya rekabet yürüten, yani siyaset ve medya iktidarlarıyla vuruşan *Milliyet*, artık "Doğan Grubu" adıyla iktidar olmak durumundaydı.

Önce medyada iktidar... sonra da siyasî iktidarlarla birlikte yahut onların karşısında siyasî iktidar.

Türkiye'nin yeni "en büyük medya grubu", ilk kez üç büyük gazetenin ikisinden oluşan bir yapıydı.

Önemlice bir banka, sigorta şirketi, Doğuş Grubu ile ortak kurulmuş sonra tamamına sahip olunmuş bir TV kanalı, en büyük dağıtım ağıyla birlikte.

Bunlara yeni gazeteler, radyolar, CNN gibi küresel bir TV kanalının şubesi, inşaat şirketi, Petrol Ofisi gibi bir dev daha sonra eklenecekti.

KARTEL UÇUŞU

Siyaset ile medya ittifakının kurbanı olabilecekken, Doğan Grubu birdenbire bir siyasî aktör, baş aktör olarak sahnede yerini aldı.

Çiller ile barış, ardından kavga derken Refah Yol iktidarına gelindi. Öncesinde, "merkez sol" denen *Milliyet* de dahil Doğan Grubu "Yılmazcı", Sabah Grubu ise "Çillerci" saflardaydı. Cumhurbaşkanı olmuş Demirel'i de ilk ittifaka dahil etmek yanlış olmazdı.

Refah Yol iktidarı, Türkiye'yi baş döndürücü virajlara soktu. Susurluk vakası ile 28 Şubat bunların en unutulmaz ve kadim olanları.

Bu iktidar döneminde medya açısından da yeni bir dönem açıldı: Kartel devri. Kartel, birbirine düşman Doğan ve Bilgin *(Sabah)* gruplarının, iktidara karşı (Erbakan'a karşı) Çankaya, Silahlı Kuvvetler, muhalefet partileri, büyük sermaye ile kurduğu geniş cephenin ağır medya birliğiydi.

İlk provasını Yılmaz ile Çiller'i bir araya getirmeye soyunduğu, yönetmenlerin, patronların kuryelik, çöpçatanlık yaptığı "Anayol denemesi" ile yapmış, aslında çok makul olan ANAP ile Refah Koalisyonu'nu engellemişti.

Kartelin birinci özelliği, benzer haberlerle iktidara muhalefet, sonrasında 28 Şubat'ın propaganda aracı olması, ardından da kotarılan ANAP-DSP ve DYP'den koparılanlar koalisyonunun müteahhidi, mimarı, taşeronu olması idi.

İkinci özellik, sadece siyasî değil, ama "ekonomik-ideolojik" tek sesliliğin tescili, mali-ticari menfaatlerin gazeteciliğin çok önüne geçirilmesi, medya bankalarının coşturulması idi.

Üçüncüsü, "haber hatta manşet birliği" idi. Tek elden, tek sesten çıkmışçasına. 28 Şubat Genelkurmay faksları gibi tek elden tutuşturulan metinleri yaymacasına.

Dördüncüsü, sadece okurlar veya siyaset üstünde değil, çalışanlara karşı da kartel tavrı idi. İşten atma, iş vermeme, cezalandırma, kara listeye alma, sindirmede "Ortak Pazar".

Bu şahane "serbest piyasa" şöyle serbest işliyordu: Bayiler ve kâr paylarına

baskı; ilan ve reklamverenlere dayatılan fiyatlar; rakiplere dağıtımda gözdağı; rakip bankalar karşısında haksız rekabet!

BİR DAKİKA SUSURLUK

Susurluk özel bir vakaydı. Muhtemelen birçok açıdan yeniden yeniden kafa yormayı gerektiriyor.

"Susurluk kazası" olduktan sonra, "Susurluk gerçeklerinin ortaya çıkarılmasında medyanın rolü" denen, hakikaten gazeteciliğin nispeten daha fazla hatırlandığı bir sahne de vardı. Cinayetler, faili meçhuller, kayıplar, Güneydoğu'ya biraz daha farklı bakış, polisin hali, devlet çeteleri, kara para, uyuşturucu trafiği, Jitem, itirafçılar, tetikçiler, Yeşiller, infazlar. Sürekli aydınlık için bir dakika karanlık eylemine medya desteği.

İyi tarafından bakarsak, gazeteciliğin o esnadaki medya yapısından özerkleştiği, özgürleştiği bir vaziyetti. (Bir benzeri de büyük '99 depremi sırasında olacaktı. O esasen, insanların çok sayıda kurum, cemiyet ve cemaatten, reel siyasetten özerkleştikleri, mikrokomünleştikleri bir dönemdi.)

Tam doğru tarafından bakarsak, ki sonrasında olan odur, Susurluk'a sahip çıkan Refahyol iki ateş arasında kalmıştı.

Hem Susurluk'un aydınlatılmasını isteyenler, hem Susurluk'un karartılmasını isteyenler.

Bir dakika karanlık eylemi, aydınlatmacıların elinden karartmacıların eline geçiverdi; el çabukluğuyla, tarihin en önemli kitle muhalefeti gasplarından biriyle.

Susurluk muhalefeti, aslında onunla ilgisiz Erbakan ve partisinin fasa fiso lafı ve ortağı Çiller'i koruma güdüsü yüzünden, derin devlete değil, açık iktidara karşı kitlesel tepkiye dönüştü, dönüştürüldü.

Ne tuhaftır ki, Susurluk'un kimi aktörü, laiklik adına 28 Şubatçı saflara bile geçecekti.

Zaten (inancıma göre) 28 Şubat'ın esas acelesi irtica geleceğinden değil, Susurluk gittiği yere kadar gidebileceğinden ötürüydü.



Tansu Çiller. DYP'de başkan adayı olabilmek için bakanlıktan istifa etmeden hemen önce, bir bayram arifesinde, Hürriyet *ve* Sabah *için, ayrı ayrı, iki önemli teşvik belgesi imzalamış ve bir bayram hediyesi vermişti.*

Susurluk ile simgelenen "devlet adına eylemler" arasında, resmî listeli infazların arasında, İstanbul'un ortasında bir gazete binasının yakılmasının da bulunduğunu unutmadan söylemeli.

İlginçtir, Refah Yol'un asker, medya, kitle baskısıyla çökmesinden sonra, geçici iktidara gelen Yılmaz Koalisyonu önemli bir Susurluk Raporu hazırlatacak, Meclis bunun üstünde durur gibi olacak, ama Susurluk'un bir iktidar yanlışı, kötü polislerin yoldan çıkması, bazı münferit asker hataları olarak paketlenmesi tamamlanacaktı.

Medya da bu manada işini tamamlamıştı. "Büyük gazetecilik" yapılmış, sonra üslere dönülmüştü. Üs, medya plazalardı! Üslerde, "yıldız gemileri" arasında özellikle bankalar bu iktidardan epey yakıt almıştı.

Bu arada 28 Şubat medyaya "andıç" kriterlerini de armağan eder.

Özellikle iki büyük medya grubunda iki büyük gazete, *Hürriyet* ile *Sabah*, manşetleri ve başyazılarıyla, Genelkurmay'da hazırlanmış (düzmece) belgeleri aynen yayınlamakla kalmayıp "Hainler" diye linç girişimlerine de katılarak, kendi yazarları da dahil kimi isimleri teşhir eder. İşten çıkarmalar, sansürler, susturmalarla birlikte. Çok çok sonra bunun için sözde özeleştiriler yapılacak ama sonra her şey yine kaldığı yerden devam edecektir.

MEDYA KOALİSYONU

Yılmaz koalisyonu ülkeyi seçime hazırlarken, "Apo teslimatı" geleceğin koalisyonunu da şekillendirmişti.

Sol ve sağ milliyetçi partiler ile onları piyasada sulandırmak için liberal ANAP.

Büyük medya artık "hem Ecevitçi, hem Bahçe(li)ci" idi!

Her iki liderin de geçirdiği değişimler, dönüşümler, partilerinin yeni liberal halleri ballandırılıyordu.

Her dönem ayrı bir ilginç de, bu dönem herhalde "medya-siyaset", "medya iktidarı-siyasi iktidar" bakımından artık zirvedir. Bir sonrakine henüz gelmediğimiz için.

"Kartel", güçlenen Doğan ve güçlü görünse de bankası yüzünden kan kaybeden Bilgin *(Sabah)* gruplarıyla iktidara yapışmıştır. Bu, onların gelmiş geçmiş en doğrudan iktidarıdır.

Dönem, medya manipülasyonunun, özellikle "Ecevit'in sağkolu" (sol kolu olmayacağı için) Hüsamettin Özkan tarafından, iki büyük grubun yönetmenleriyle kol kola her koldan yapıldığı, medyanın medyaya ve bankaya, kendine ve eşe dosta ilişkin siparişlerinin "kanun" sayıldığı dönemdir.

Sadettin Tantan ve Zekeriya Temizel adındaki iki oyunbozana rağmen.

İkisi de kendi "namus anlayışları" çerçevesinde "medya nüfuzu"nun üstüne gitmeye çabalamışlar, sonradan birinin azline, ötekinin lanetlenmesine varan misillemeler yaşamışlardı.

Oysa büyük medya Tantan'ın İçişleri Bakanlığı (ve Hikmet Sami Türk'ün Adalet Bakanlığı) organizasyonundaki "Cezaevi operasyonları"na "Hayata dönüş" denmesini de, onca "hayat" söndüren katliama dönüşmesini de desteklemişti.

"Katleden cezaevi operasyonu" dert değildi; "kahreden banka operasyonu" olmasa.

Dönem, sansür, otosansür, iktidara yalakalık, yamanma, sipariş, ortak haber ve manşet kotarma, ekonomik manipülasyon, tozpembe tablolar çizme, açık ticari ve mali tüyo alma, kamu bankalarını emme açısından çok nadide bir dönemdir.

Döneme damgasını vuran bir mesele, RTÜK değişikliğidir.

Medya patronları, ihale yasağı getiren, sahipliği gizlemek zorunda bırakan RTÜK mevzuatının değiştirilmesi için hükümete bastırmıştır.

Yeni kanun birlikte hazırlanır.

Ne ki, n'olur n'olmaz diye, özellikle MHP, buna bir de ek Basın Kanunu hazırlar. Tahmin edilebileceği gibi, özgürlükleri kısıtlayıcı, interneti denetleyici filan.

Patronlar ile has yönetmenleri, Meclis kulislerinde koşturan Ankara temsilcileri bunu dert etmez. Gazetecilere hapis cezası öngörülse dahi; yerel medyayı öldürecek para cezaları konsa n'olur ki!

Başta özellikle DSP grubunda buna direniş vardır.

Süreç uzadıkça, büyük medya tam bir iktidar medyası olur. Tavizler alınır verilir. Liderler aranır, patronlar konuşur, haberler çıkar, taş koyanlar hakkında uyarıcı haberler yapılır. Mesela gazeteci olan DSP Milletvekili Uluç Gürkan hakkında haberler çıkar.

Bu arada, unutmayalım, şöyle bir terslik olmuştur: Cumhurbaşkanlığına tekrar "medya babası" Demirel'in gelmesi kotarılamamış, Çankaya'ya Anayasa Mahkemesi Başkanı Sezer çıkmıştır. Demirel'i sarsabilecek bir mektup, Azerbaycan Devlet Başkanı'ndan, yeğeni Murat için banka kolaylığı isteyen TC Cumhurbaş-

kanlığı antetli kağıt büyük medyada sansüre uğradığı halde.

Sonradan "laik, ulusalcı" yönleri öne çıkan Sezer, o sırada "demokrat, çoğulcu, özgürlükçü" yönleriyle parlayıverir birden. Büyük medyanın ünlü büyüklerine asla randevu vermez. Ve büyük medya siparişi, koalisyon imalatı RKÜK yasasına, "tekelciliği teşvik ediyor, özgürlükleri kısıtlıyor" gerekçesiyle muhalefet eder. Sonra da veto.

O süreçte büyük medyada "Sezer'in villası, Köşk'ün perdeleri" gibi "araştırmacı" şantaj haberleri çıkar.

İbretlik olan esas vaka şudur: Veto edilen yasanın, bir daha vetoya uğramadan çıkabilmesi için kelimesinin değişmemesi gerekir.

Ve bugün çeşitli özellikleriyle takdir ettiğimiz nice yazar, cesur olanları, demokrat olanları, cumhuriyetçi olanları, liberal olanları, ulusalcı olanları, milliyetçi olanları, radikal olanları, 301 isteyenleri de 301 istemeyenleri de... Patronların ihale mihale maddeleri bir yana, gazeteciye hapis getiren bir kanunun tek maddesine, tek satırına, tek kelimesine, tek harfine dahi "gözünün üstünde kaşın var" demez.

İkinci RTÜK yılı rezaleti de bu minvalde geçecek, lanetlenen DSP'li Gürkan ile ANAP'lı İrtemçelik dışında koalisyon içinden muhalifi olmayacak, Sezer'in Meclis'teki müttefiki ise, bugün nefret ettiği halefi Gül de dahil, Fazilet milletvekilleri olacaktır.

KELEBEK ETKİSİ

Bu devrin en önemli olaylarından biri "bankaların batışı"dır. Batıklar arasında, medyaya girmiş veya bulaşmış Cavit Çağlar'ın, Ceylan Holding'inkiler de vardır. Garipoğlu gibi hapse gidenler de. Ama esas iki büyük bomba vardır. Biri Etibank, diğeri Egebank.

Egebank, Demirel Ailesi'nin, aşırı (iktidar ve) medya destekli bankasıdır. Medya desteği, büyük gruplara on (belki yüz) milyonlarca doları bulan reklam ve ilan kampanyaları armağan etmesinden kaynaklanır. Meşhur gazeteciler reklamlarına çıkar; "Filanca yerin nesi meşhurdur" gibi şirinlikler yaparlar.

Bu operasyonun şantiye şefi Cenajans ile karizmatik patronu Nail Keçili'dir. Hemen her devirde, "iktidar partisinin reklamcısı" olarak en çok millî olan kişi.

Arşivlerdeki bir fotoğrafı tasvir edeyim:

Cenajans'ın gösterişli merkezinde, Murat Demirel ile Nail Keçili oturmaktadır. Etraflarında da, o günün çok sayıda gazete yönetmeni. Liberali de radikali de.

"Baba" filminden değilse de "Baba'nın yeğeni" senaryosundan bir sahne.

Egebank'a el konduğu anlar, Türkiye medya tarihine de çeşitli rezilliklerle geçer.

"Nüfuz tacirleri"yle adlarını açıklamadan kendi başına savaşa dalmış Tantan, banka genel müdürlüğüne sızan iki adamın kamera görüntülerini dağıtır medyaya:

Biri Murat Demirel diğeri Keçili'dir.

CNN'de bir kere yayınlanan görüntü daha sonra tüm kartel medyasında sansürlenir. Sansürleyenler, bugün bize basın özgürlüğünü çok güzel anlatan kalemlerdir!

Yetmez.

Keçili'nin Demirel ile yakınlıklarını inkârını takiben, bir dosyadan çıkan çok yakın iki dostun yazlık fotografı dağılır medyaya. O da sansürlenir. Bir tek *Milliyet*'te inadına yayınlanır ve o da gazetenin profesyonel yönetim kadrosunun sonu olur. "Fotoğrafı atın" baskılarına uymamanın bedeli.

Çok çok sonra, "Egebank yolsuzlukları" haberleri çıkacaktır. Zaten düşene vuran tekmelerle, Kartal'a hapsedileni taşlayan ellerle.

Etibank vakası ise Türkiye'de medya sermayesini ve yapısını değiştiren olaylardandır.

Sabah Grubu, biraz da Doğan karşısında takviye yapabilmek için, Güneş Taner ve Mesut Yılmaz destekleriyle, üstelik o sırada başka bankası "batmak üzere" di-

ye takipte olan Çağlar ile ortaklık halinde, özelleştirmeden banka sahibi olur.

O güne kadar, Sabah Grubu'nun bankacılığa yakın ilgisi, yoğun iş yaptıkları Karamehmet, Özyeğin ve Cıngıllıoğlu gibi (medyaya da hevesli) banka sahipleri kanalıyladır.

Şimdi sadece patronu banka sahibi olmakla kalmaz, en tepedeki profesyonel yöneticisi (gazeteci) Zafer Mutlu da banka ortağı ve yöneticisi olur. (Bu devrin ve son yıllardaki her devrin iki büyük medya yöneticisi, ki şimdi ikisi de Doğan Grubu profesyonelidir, Ertuğrul Özkök ile Zafer Mutlu'nun, sendika ya da cemiyetten ziyade TÜSİAD üyesi olmalarının ayni, nakdi, manevi ve sembolik değeri de yüksektir.)

Etibank kamu kaynaklarıyla da epey desteklenir ancak batışa gitmektedir.

Bankadan, kimi gazetecilere kredi adıyla bile medya grubuna kaynak aktarılmıştır.

Bankaya mecburen el konmadan hemen önce *Sabah*'ın manşetlerinden ikisi şudur: "TÜSİAD Başkanı Ozilhan: 10 yıl sonrasına kadar önümüzü görüyoruz" ve "Etibank'ın geleceği parlak".

Etibank'a el konurken, *Sabah*'ın kurucusu Dinç Bilgin de banka ortağı sıfatıyla tutuklanır.

Bir bilmece:

"Kartelin bir kanadı, bir eli kırılınca ne olur?"

Cevap:

"Tekel".

Kartelin diğer ortağı Doğan, birden "Bilgin'in hortumculuğu"na sarılır ve tek eli de, zor durumdaki *Sabah* ve ATV'ye "yardım"a uzanır.

Fakat *Sabah*'a o sırada, belli bir sermaye payıyla daha sonra grubun sahibi de olacak Ciner (ve Karamehmet) de uzanmıştır.

Grubun elden ele dolaşma yılları başlamıştır.

Bilgin cezaevindeyken iki ortağıyla ayakta durur grup. Yeni binasına taşınır. Küçülür.

Bilgin çıkınca, bir gece ansızın ortaklar kapı dışarı olur; "Doğan sermayesi"ne dayanarak ayakta durmaya çalışır.

Grup bu gelgitlerin benzerlerini sonra da yaşayacaktır.

KRİZDEN SEÇİME

Bu devrin önemli olaylarından biri elbette 2001 Şubat krizidir.

Medya masallarına göre, her şey güllük gülistanlık iken "Cumhurbaşkanı Anayasa kitapçığını hükümete fırlatmış... ve hemen kriz patlamıştır."

Siyasi tahlile değil, medya bağlarına dalarsak, manzara şudur: En ciddileri de dahil, o gün boyunca TV'lerin, ertesi gün özellikle büyük medyanın yayın özeti, bilgisiz ve özensiz Cumhurbaşkanı yüzünden krize girildiğidir. Ankara'da hükümet kanadında pişirilen bu medya ve kamuoyu menüsünü çok titiz, ciddi ve doğru gazeteciler utanmadan servise koymuştur. Yakından tanıklıklarımla diyebilirim ki, "Başka türlü bir anlatım sansürlüdür".

Onbinlerce işsiz kalan arasında yüzlerce gazeteci ve medya çalışanı da vardır artık. "10 yıl sonrasına kadar önünü görenler ile bunu manşet manşet döşeyenler" eşliğinde, milyonlarca insan duvara çarpmış, uçuruma yuvarlanmıştır. (Devrin siyasileri en azından siyasi bedel öderken, bedel ödemiş büyük medyacı bir tanıdığınız var mıdır?)

Krizin ilacı Dünya Bankası'ndan gelir.

Kemal Derviş, starlara, efsanelere bayılan büyük medyanın yeni ilahıdır.

Medya desteğinde iktidar bir süre daha her şey iyiymiş gibi yürür.

Derken, medya siparişlerinin sonuna gelinir.

Yeni bir hükümet, varolanın içeriden vurulup has adamlar yönetiminde yeni bir iktidar için büyük medyaya ve büyük iş dünyasına ilham gelir: Ecevit çok hastalanır! Yalan değildir ama o güne kadar gribi gizlenirken şimdi hapşırığı bile man-

şet, yazı olur. Hedef, Hüsamettin Özkan liderliğinde yeni bir koalisyondur. Bu tasarım ve imalat girişimi, öyle manipülatif haberlerle filan olacak iş değildir. Onlarca görüşme, temas, kafa kafaya verme seansı yaşanır.

Ve bu şahıslara biz "gazeteci" demeye devam ederiz.

Büyük medya hükümeti erken seçime sürüklemektedir. Bunun için de iki koldan iki parti, biri triumvira olmak üzere iki liderlik tasarlanır.

Manşetler artık "Sol"da İsmail Cem, Hüsamettin Özkan, (ekibi terk edene kadar) Kemal Derviş partisi için, "Sağ"da Mehmet Ali Bayar gibi umutlara dairdir.

Parazit yapabilecek Refah ile Fazilet kalıntıları, AKP oluşumu içinse video bantlar, irtica suçlamaları filan nasıl olsa işi görür.

Devri bitirirken onca olay içinden birini daha misal diye anmak lazım:

İş Güvencesi Yasası.

İşten atmayı, atılmayı biraz zorlaştıran bu kanun tasarısı, hükümet ile iş dünyası arasında ciddi sorundur.

Nitekim (o sırada Allah için AB'ye sarılıp demokratikleşme adımları atan, idamı kaldırmış olan) hükümet epey oyaladığı bu kanunu AB'ye uyum çerçevesinde çıkarmak ister.

Zamanlama, hükümet ile medyanın ve iş dünyasının arasının limonileştiği dönemdir.

Büyük medyanın ricası, uyarısı ve tehdidi, bu kanunun çıkmaması, çıksa dahi, gazetecilerin kapsam dışı kalmasıdır.

Müttefiki büyük medya tarafından artık buruşturulan hükümette bu kanunda direnen Çalışma Bakanı Okuyan bir gün kendini en büyük gazetenin manşetinde şortla bulur; kızıyla ilgili bir torpil kocaman haber olmuştur.

Daha sonra kendini öyle manşette bulacaklardan biri de, barajın altından yükselişe geçen CHP'nin oylarını bölebilecek bir parti aşamasındaki Erdal İnönü'dür. Bir yolsuzluğu keşfedilecektir. Petrol Ofisi'nde Doğan Grubu ile ortak olan İş Bankası'nın yönetimindeki CHP liderliği tarafından!

Çöken hükümet giderayak inadına o yasayı çıkartır.

AKP DEVRİ

Seçimlere giderken büyük medya ile AKP arasında bir ilişki yoktur. Ve seçimler, büyük medyanın elinin değdiği kim varsa, tasfiye eder: DSP, ANAP, DYP, MHP, yeni YTP vesaire.

Şok ya da medya diliyle şoke olma hali!

AKP iktidarı karşısında bankalı, petrol şirketli, ilan ve reklam piyasasının yüzde 70'ine hâkim Doğan Grubu'nu bulur.

Bankası problemli, telefonlu Karamehmet Grubu'nu.

Bankası batmış, devletin özerk kurumları eline rehin düşen, ama bir yandan da tekrar madencilik ve enerji ağırlıklı Ciner Grubu sermayesiyle ayakta durmaya çalışan, tabii kim iktidar olursa onun da ağzına bakacak durumdaki *Sabah.*

Daha da beteri, gazeteyi yöneten, hazırlayan, köşelerde yazan kadrolarının büyük bölümü ayrılıp *Vatan'*ı kurmuş bir *Sabah.*

(Sabah Grubu'na uzanan "tek el", bedene sahip olamayınca ruha sahip olmak için harekete geçer ve Doğan Grubu organizasyonunda "bağımsız *Vatan*" kurulur. Bütün vatanların bağımsız olması gibi!)

Bir de bir siyasî rakip bulur:

Önceki iktidar döneminde büyük medyadan farklı yol izleyen, doğru ve yanlış haberlerle muhalefet yapan *Star'*lara sahip agresif bankalı Uzan Grubu. Özellikle gazetenin popülist başarısıyla "siyasete cesaret" bulup parti de kuran ve özellikle üç sağ partiden aldığı "puanlar" ile hepsini baraj altında tutmada ve AKP'ye fazla sandalye kazandırmada tuzu olan Genç Parti. Parti medyası değil medya partisi. İşadamı partisi değil, işadamının partisi.

AKP'nin "kendisine de saldırgan" Uzan ile hesaplaşmasının iki önemli boyutu vardır: Birincisi, yolsuzlukla mücadele adımıyla bir siyasî ve medyatik rekabet, saldırgan muhalefet odağını tasfiye. İkincisi, Uzan ile yıldızı barışık olmayan, ondan çekmiş, onunla başı dertte, onun medya şiddetine maruz kalmış büyük mali, ticari ve sınai sermayeye ve büyük medyaya armağan.

Bir de üçüncüsü tabii.

En meşru görüntülü medya (ve sermaye) operasyonu vesilesiyle kalanlara ciddi bir gözdağı.

Hediyeyle sevinen çocuklara paketteki tokat izinin de gösterilmesi!

Sonradan anlaşılıyor ki, bir de dördüncü varmış:

O da, önceki dönemin "muhalif" ama mütevazı, etkisi kısıtlı "İslâmi" denen medyası dışında, daha popüler medya kanallarında, "iktidara yakın sermaye"ye yatırım alanı açabilmek.

Nitekim *Star*'lar sonradan iki parça halinde paylaştırılır:

TV, mahallenin en büyük abisine.

Gazete ise iktidarın mahalle arkadaşlarına.

Medya sayesinde değil, medyaya rağmen iktidara gelen AKP'nin medyayı bu kadar önemsemesi, medyayla fazla alakadar olması, belki yakın arkadaş Berlusconi'den alınmış bir derstir; belki de seçimi belirleyemeyen medyanın askerî müdahale veya darbe belirleyicisi olabilmesine dair kadim bir gelenek ile derin bir tecrübenin ikna edici gücüdür.

AKP dönemi siyaset ile medya ilişkisinin hem bildik biçimlerinin hem de görmedik hallerinin tanığıdır artık.

"Demokrasi ile muhtıra... Demokratlık ile cumhuriyetçilik" gibi ayrımlar medya mülkiyet yapısıyla da birleşerek yazan, çizen, konuşan medya mensuplarında keskin cepheleşmeler yaratacaktır.

Ergenekon soruşturmalarında kimi gazeteci ve yazarın da zanlı olması, gözaltına alınması veya tutuklanması... Gazeteci Hrant Dink'in gazete bürosu önünde öldürülmesi... Tehditler, 301 davaları bu döneme damga vurur.

Sabah (ve ATV), "uysal-liberal" ve duruma göre "demokrat" çizgisiyle önce Ciner Grubu'nun malı yapılır. Hatta o arada Doğan Grubu'nu Petrol Ofisi vergisi ile sıkıştırır. Sonra adeta Doğan Grubu talebiyle ve eski patronunun ortaya bir belge çıkarmasıyla tekrar "devletin özerk kurumu"nun, TMSF'nin malı kılınır. Oradan da "tek katılanlı ihale" ile medyaya ilk adımını atan "iktidara yakın" Çalık Grubu'nun olacaktır.

Kısa süre önce 450 milyon dolar değer biçilip satılmış grup artık 1 milyar 100 milyon dolara yeni sahibinin olmuştur. Henüz para ödenip grup teslim alınmadan "iktidar yanlısı liberal yazarlar" transferi, sonra da iktidar yanına iyice konuşlanma süreci dikkat çeker.

Sabah ve ATV'yi kaybeden Ciner Grubu yeni bir gazete hazırlığına başlar: Elinde dergileri, satın aldığı Habertürk de dahil iki TV kanalı ile.

Bankası elinden (Koç'a) gitmiş Karamehmet Grubu, iktidar karşısında bir ileri, iki geri adımlarla idare eder. Esas gücü dijital platform ile telefondur.

"İslâmi medya" denen, aboneli rekortmen *Zaman, Yeni Şafak, Vakit* (hatta *Star*) gibi gazetelerle büyümüştür.

"İktidar karşıtı" *Cumhuriyet*, epey bir süre *Sabah*'ta, sonra Doğan Grubu'nda basılıp dağıtılarak, "Cumhuriyet mitingleri" yörüngesinde nispeten canlanır. Kapısına atılan bombaların izini sürecek kadar olmasa da.

Daha yeni *Birgün, Taraf* ile *Evrensel* gibi gazeteler "kısıtlı" satışlarda kalır. Ancak, büyük medyanın asla girmediği alanlardaki haberleri, zaman zaman satışlarından daha etkili olmalarını sağlar. Bu da bir gazetecilik dersidir aslında. Aynı, internet üstünden alternatif bir gazeteciliğin kıymetinin de ölçülemeyecek derecede olması gibi.

Dönemin "muhalif" bir kanalının, "bağımsız ulusalcı" bir siyasî aktör gibi dav-

ranan, miting düzenleyen, kitle örgütü çabasına giren Kanaltürk'ün ise "muhalefet kanalı" olduğu, yine garip bir tecelliyle, en çok karşı çıkar göründüğü cemaatten bir gruba satılınca ortaya çıkıverir.

Yine önemli bir vaka, 28 Şubat andıcı gibi, sayıyı çoğaltarak, Genelkurmay'da "iyi gazeteciler, kötü gazeteciler... yandaşlar, karşıtlar" gibi listelerin hazırlandığının *Nokta* dergisi tarafından ortaya çıkarılması olur. "Darbe Günlükleri" ile birlikte.

Ne olur, peki?

Nokta kapanmak zorunda kalır.

Hürriyet, Milliyet, Posta, Radikal, kapatılana kadar *Gözcü, Fanatik,* (sonra resmen) *Vatan* gazetelerinin, Kanal D, Star, CNN kanallarının, bir dijital platformun, çok sayıda radyo ve web sitesinin, ilan ve reklam piyasasının yüzde 70 kadarının, sattığı bankadan gelen yüksekçe naktin, Petrol Ofisi'nin ve çok sayıda sektörde çok sayıda şirketin sahibi; Uluslararası Basın Enstitüsü Yönetimi'ne de, açık açık TÜSİAD başkanlığına da "kız vermiş" Doğan Grubu'nun seyri ise ilginçtir.

AKP iktidarına "aşırı AKP düşmanı" olarak giren grup, kısa sürede AKP ile uyuşmuş bir sürece girer.

Sonradan kovduğu en değerli yazarı Çölaşan'dan sonradan öğrendiğimize göre, "iktidarla çok işi olduğu için" epey yazı ve haberin sansürlendiği bir süreç. *Gözcü* gibi agresif bir bulvar gazetesinin iktidar için helal kesim yapıldığı dönem.

Bu sürecin cicim ayları da vardır, sicim ayları da. Bir bakarsınız iktidar sularında, bir bakarsınız muhtıra kıyılarında.

Petrol Ofisi vergi borcu (ve tenzili), Hilton arazisi, enerji ihaleleri bu süreçleri sadece gazete diliyle çözmemizi imkânsızlaştırır; dilimizi ve ağzımızı bozma ihtimalini güçlendirir.

Erken seçimle "Tayyip'in tasfiyesi" için umutlanan grup yüzde 47 ile bir kez daha öngörüsüzlüğün şokunu yaşar.

Bir kez daha anlaşılır: Halk seçimlerde büyük medya gruplarını fazla dinlememektedir!



AKP iktidara geldiğinde karşısında bankalı, petrol şirketli, ilan ve reklam piyasasının yüzde yetmişine hakim Doğan Grubu'nu; bankası problemli Karamehmet Grubu'nu ve devletin özerk kurumları eline rehin düşen, ayakta durmaya çalışan Ciner Grubu'nu buldu.

Ancak medyaya rağmen iktidar olanlar da dahil, ülkede kendini hep iktidar görenler de yürüyüş kolunun en başında, "medyanın kullanılması" özel önem arz eder.

AKP'nin rasyonel formülü, "kullanmak istiyorsan, sahip ol, daha iyi" diye de özetlenebilir!

AKP'nin hırsı kadar, korkusu da bunda etkili olur: Muhtıra, müdahale, darbe anlarında tutunacak bir dal!

Nitekim, "Ergenekon süreci", kimilerinin "yandaş medya" dediklerinin yaratabildiği kamuoyu ilgisi (ve bazen bilgisi, bazen de silgisi) sayesinde canlı (yayın) kılınır.

Yüzde 47 oy yüzde 47 (hatta daha fazla) medya ile de buluşmuştur.

Böyle bir olay etrafında cepheleşme olduğunda, hakikaten cepheleşmedir.

Haber sızdırılmasına yahut tepki azdırılmasına kendini adamış... Kimi iktidar

yanında konuşlanmış... Kimi de darbe planlarına bulaşmış bir gazeteci ve gazetecilik türü ortaya çıkmıştır. Bütün bu hengame içinde, içtimalardaki gazetecilerin "içtimai" hali şudur: Bir piramit, piramitte bir elit. Patronla, iktidarla veya başka güçlerle bütünleşmiş, yaşam tarzı olarak toplumdan da, alttaki çalışanlardan da farklılaşmakta (farklılaşmış) olan eski ve yeni aristokrasiler. Altta ise, hepsi durumunun çok farkında olmasa da, güçsüzleştirilmiş, örgütsüzleştirilmiş gazeteciler.

Medya tüm savaşların temel araçlarından, aracılarından, kuvvetlerinden biridir.

Devlet hâlâ tüm toplumsal, siyasî savaşların aracıdır.

Her iki araç da birer amaçtır: Birbiri tarafından işgalin, esir veya rehin alınmasının başlı başına amaç olması manasında!

Internetin önümüzde yeniden açabildiği "demokratik, çok sesli, alternatif, herkesin piyasaya girebildiği" bir dünya imkânı, zannı, hayali arasında...

Medya ile gazetecilik, konvansiyonel olduğu kadar, yeni tür (hakikaten iç ve dış, maddi ve manevi) baskıların da hedefidir... Bizatihi kendisi de, sadece basma ve yayma değil, baskıyı yayma kaynağı ve aracıdır da.

Eduardo Galeano, 30 küsur yıl önceki bir yazısında, "Şeyleri adlandırmanın onları ifşa etmeyi kapsadığı bir noktaya geldik: Kimlere karşı, kimler için?" der ve sormaya davet eder.

Hâlâ o noktadayız.

Hatta şöyle diyebiliriz: Gazeteciliğin "klasik" habercilik kuralı, 5N 1K, "Ne, nerede, niçin, ne zaman, nasıl ve kim?" aslında daha fazla soruyu da donanarak, esas, gazeteciliği ve önümüzdeki haberin esasını anlamak için de sorulmayı hak eder. 

Aziz Nesin

LEVENT CANTEK

Modernleşme sancılarını, göç sorunlarını, büyük kentin açmazlarını, sıradan insanların otorite ile kurdukları ilişkileri Aziz Nesin kadar ayrıntılı anlatan bir başka yazarımız yoktur. Gün be gün yazdığı için özellikle 1950-1970 arasını handiyse bir vakanüvis gibi anlatmış, yorumlamış ve kayıt düşmüştür. Tekrar eden, değişmeyen ya da zamana direnemeyerek başkalaşan olgu ve düşünceler onun kaleminden resmedilmiş, sadece başka yazarlara değil çoğu insana "benim de aklıma gelmişti" dedirtecek ölçüde gündelik olanı görünür kılmıştır. Bugün bile şaşılası meseleler için kullanılan "tam Aziz Nesinlik" deyişi, farklı kuşaklarca bilinen ve anlaşılan bir yazar olduğuna, üstelik "eksikliğinin" hissedildiğine delalettir.

Aziz Nesin (asıl adı Mehmet Nusret), hiç kuşku yok Türkiye'nin en çok üreten yazarlarından biri olmuştur. Çoğunlukla geçim sıkıntısını bertaraf etmek için yazmak zorunda kaldığı bir hayat sürdürdüğünden bu sonuç şaşırtıcı değildir. İnsanların nasıl kazandıkları, ne/nasıl düşündüklerini belirliyorsa Nesin'in düşüncelerinin öncelikle gazetecilik pratikleri içinde biçimlendiğini hatırda tutmak gerekir. Çokluğu hasebiyle tespit edilmesi gerçekten külfetli olan Aziz Nesin yazıları, kaçınılmaz olarak yayıncı beklentilerine, aktüeli yakalama çabasına, ilgi çekici belirginleştirmelere, tekrara ve kolay anlaşılır olmaya dayalıdır. Edebiyatçılığı, siyasî çıkışları, polemik ve iddialarıyla elli yıla yakın bir süre gündemde kalmış, deyim yerindeyse sayısız kez "manşet" olmuştur.

Nesin 1915'te, dar gelirli muhafazakâr bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Dinî eğitim ile seküler okullar arasında kaldığı, kendi anlatımıyla anne ve babasının tercihlerinin uyuşmaması nedeniyle çelişkiler yaşadığı bir ilköğrenim görecektir. Pek çok okulu yarım bırakacak, sınıfları tekrarlayarak hayli yer dolaşacaktır. Sınıf birincisi olana kadar "başarısız" bir öğrencilik sergileyecek, sonrasında girdiği okulları sırasıyla bitirecektir. Nesin için "sınıf birinciliği" anahtar bir kavramdır. Güçlü bir narsist olduğu için kendini gösteremediği veya kendi olamadığı alanlardan çekilebilmiştir. Ancak her ayrılışını edebî olarak romantize edeceği hattâ bayraklaştıracağı biçimde gerekçelendirmekten geri durmamıştır. Tipik sayılabilecek bir örnek hiçbir dönem beğenilmiyen şairliğiyle ilişkili: 1953'te, "Yahya Kemal ve Faruk Nafiz'in etkisinde kaldığından ve Nazım'a öykündüğünden" üç bin adetten oluşan ilk şiir kitabını dağıtımdan önce yayınevinin bahçesinde yakacaktır. Yaşananları hezeyan ve çılgınlık

olarak yorumlamak mümkün ancak Nesin'in coşkun kişiliği, siyasal romantizme olan yatkınlığı düşünüldüğünde bu gösteri şaşırtıcı değildir. Üstelik bu çılgınlık bir başkası değil yazarın kendisi tarafından anlatılmaktadır.

Henüz askerken muhafazakâr dergilerde yayınlanan hikâyeleri hatırlanmayacak ölçüde vasattır. İyi bir yazar izlenimini hiçbir biçimde vermemektedir. Ordudan ayrıldığında yazarlığı –en azından gazeteciliği– bir meslek olarak düşündüğü açık, üstelik "yazar" olarak bir ismi olduğuna inanıyor olmalı ki asıl adını değil de mahlasını kullanmayı sürdürecektir. İlk gazetecilik deneyimini Sedat Simavi'nin yanında yaşıyor ki bu da önemli. Simavi, döneminin maharetli bir magazincisidir. Gazeteciliğinin olmazsa olmaz şartlarını (az sözcükle yazmak, gündelik dile yakın olmak, ilgi çekici konu bulmak) Nesin'e aktardığı tahmin edilebilir. Sonra yine Simavi'nin aracılığıyla *Tan* gazetesine girecektir. O yıllarda edebiyatla ilgilenen her gazetecinin başına geldiği gibi adliye muhabirliğine ve röportajcılığa yönlendirilir. O güne değin yazdığı hikâyelerdeki kasvetli üslubu, derin hakikatlerle uğraşan, ömrünü neye adayacağını düşünen sıkıntılı karakterlerini bir kenara koymak zorunda kaldığı yeni bir döneme girecektir. Kendisinden beklenen, bugün bilinen anlamda röportaj yapması ya da mahkeme haberleri aktarması değil yaşanmış bir olayı ahlaki bir mesel biçiminde hikâyeleştirmesidir. Önemsediği yazarları değil de gündelik dilin, sosyal hayatın ve dar anlamıyla mizahın yazarlarını model alıyordur artık.

1945 yılında *Tan* gazetesinde yer almak, hemen her çalışanının sonraki hayatını etkilediği düşünülürse, Aziz Nesin için de oldukça riskli bir tercih olmuştur. *Tan*'la birlikte siyasetle meşbu bir hayata girmiş, gazeteye yönelik hasmane ve saldırgan tutumlara karşı daha ilk günden cevap vermek durumunda kalmıştır. Bunu karakter özellikleriyle bir arada düşünmemiz gerekiyor: birlikte çalıştığı insanları yalnız bırakmadığı gibi işini de sahiplenmektedir. Sonraki hayatını yazar olarak sürdüreceğini düşünerek mesleğinin gereğini yapmaktadır. Nesin'in o günlerdeki politik tutumunun bir tür vicdani sorumluluk olduğu söylenebilir. Herkesin millete karşı sorumlu ve borçlu olduğunu düşünmektedir. Oysa *Tan* politik olarak farklı bir mecradır. Bütün Babıâli *Tan*'ı komünistlikle suçlamakta, TKP'lilerin gazeteye yazı yazdığı ağızdan ağza konuşulmaktadır. Günün koşulları içinde olabilecek en radikal sol günlük gazete *Tan*'dır. Aziz Nesin, burada solcularla tanışmış, sosyalizmle ilgili aklıselim açıklamaları ilk kez bu gazetede duymuştur. Tereddütler yaşadığı, kendini geliştirdiği, öğrendiği ve paylaştığı bir dönem geçirdiği tahmin edilebilir. İlerki hayatında komünistlikle suçlanarak hapis cezaları alacak olmasına rağmen Marksizmi bildiği veya düşüncelerini o temelde açıkladığını söylemek yanlış olur. İlk hikâyelerindeki yoksulluğa yönelik eleştirilerinin sosyalist(çe) bulunmasına şaşırdığını anlatırken kişisel sosyalizm tanımını da yapmaktadır:

> *Moliere'in kahramanının "Ben nesir konuşuyormuşum da haberim yok" dediği gibi, ben de sosyalist olduğumu bilmiyordum. Ben doğal olarak sosyalisttim. Çünkü yoksul aileden geliyordum, toplumsal adaletsizliklere hep tepki gösteriyordum. Sosyalizm de buymuş. Bunu bilmiyordum tabi. (...) Tan gazetesinde köşe yazarıyken yazdığım yazıların hepsi sosyalist olarak görüldü. Oysa benim ölçüm şuydu: Bir olay çıktığı zaman önüme bakıyordum: Halka yararlı mı zararlı mı? İşte sosyalizm de bu zaten... Marksizmi bilmiyordum, teorik hiçbir kitap okumamıştım. Zaten kitap da yoktu* (Kabacalı, 1995: 154).

Nesin, daha sonra mutlaka kuramsal kitaplar okumuştur ama yoksuldan yana olmak ve halka yararlı olanı seçmek ola-

rak özetlediği kişisel sosyalizm tanımının pek değiştiği söylenemez. Çıkış noktası daima "ben yoksul bir aileden geliyorum" düsturudur. Hayata, ideolojilere ve insanlara bakarken bunu bir ölçüt olarak kullanmıştır. Edebiyatçılığıyla kazandığı popülerliğin esasını oluşturan unsurlardan birisi hiç kuşkusuz bu düsturdur.

Aziz Nesin'in *Tan* tecrübesinde kendisine hocalık ve yön göstericilik yaptığı tahmin edilebilecek Esat Adil Müstecaplıoğlu'yla tanışması kendisi için önemlidir. Esat Adil, dönemin sayısız entelektüeli gibi edebiyatla uğraşmış, dergiler çıkartmış bir bürokrattır. İmralı hapishane müdürlüğü sırasında yaptığı insani düzenlemelerle adından söz ettiren Esat Adil, memurlukta "kızağa çekilmişti", mahlas kullanarak gazetede yazılar yazmaktadır. Özellikle Adiloğlu imzasıyla yazdığı yazılar Nesin'in dünya görüşlerini andırmaktadır ve onun solculukla yakınlaşmasını pekiştirici bir etkisi olmuştur. Örneğin Esat Adil'in kendini tanımladığı bir yazısı, Nesin'in yoksulluk düsturuna oldukça yakındır: "Hayatımın uzun yıllarını bu memleketin en bedbaht ve birçok felaketler geçirmiş insanları arasında geçirdiğim için asıl halk kütlelerini, işçiyi ve köylüyü çok yakından tanır, hallerini bilirim. Kafam, kalbim ve kalemim daima onların hizmetindedir" (*Tan*, 7.6.1945). Esat Adil'in yurtseverlikten söz ettiği bir başka yazısı ise Aziz Nesin'in millete karşı duyduğu sorumluluk bilincini tamamlar niteliktedir:



Nesin, Türkiye'de hiçbir fikir akımının yeşeremeyeceğine inanmaktadır. Yüzyıllardır bu topraklarda herhangi bir fikri akım oluşmamış, demokrasi bile ancak tüm dünya kabul ettikten sonra bize gelebilmiştir. O yüzden de bir türlü sahip çıkılamamaktadır.

> *Benim anladığım yurtseverlik şu şartların, daha buna benzerlerinin sağlam ve düzenli bir topluluğudur: Mensup olduğu milletin kalkınmasını geciktirici, avutucu, uyuşturucu övünmeleri, yalanları, sahtekârlıkları, dalkavuklukları, saklabanlıkları irtikap etmemek; halk kitlelerinin içinde yaşadığı hayat realitesini olduğu gibi görmeye ve göstermeye alışmak, bu kitlelerin daha iyi, daha mesut edici bir realiteye geçiş imkânlarını hazırlamak; şahsi hasis maksatlar, menfaatler için değil, milletin öz ve müşterek menfaatleri hesabına çalışmak ve didinmek; maddi ve manevi bütün varlığının açık hesabını umumi efkâr önünde pürüzsüzce verebilecek bir hayat yaşamış olmak; milletin vasati refah ve saadet seviyesinin düşüklüğündeki mesuliyetten şahsına da pay ayırmak; siyasi ve iktisadi ve kültürel bütün millet meselelerindeki müspet bir fikir ve aksiyon müdahalesi yapmış olmak ve nihayet milletin mühim ve hayati anlarında şahsi kaprislerini tekmeleyip erkekçesine, namuslucasına dosdoğru konuşup, dosdoğru yazmak, hayaller, masallar, vehimlerle halkı tedirgin etmemek!* (*Tan*, 2.7.1945).

Bu uzun alıntı, Aziz Nesin'in sosyalizm anlayışıyla da yöndeşir. Dürüst ve erdem-

li bir hayata, sorumluluk taşımaya, çalışma arzusuna, kolektiflik ve eylem adamlığına teoriden daha fazla önem atfetmek Esat Adil kadar Aziz Nesin için de hayatidir. Esat Adil'in başkanlığında Türkiye Sosyalist Partisi (TSP) kurulduğunda ilk üyelerden biri Nesin olur. İki ay kadar sonra partiden istifa etse de bir tercih ortaya koymuştur ve sonraki hayatında herhangi bir partiye üye olmamıştır. Türkiye Komünist Partisi ise başlangıçta TSP'yi desteklemiş, yönetimdeki anlaşmazlık yüzünden birkaç ay sonra karar değiştirip yeni bir parti kurmuştur. Hayatı boyunca TKP'li olmamış, üstelik TKP tarafından çeşitli biçimlerde dışlanmış ve çoklukla yok sayılmış Aziz Nesin'in TSP'den istifası muhtemelen partideki TKP ağırlığı yüzündendir. Ölümünden bir yıl kadar önce "TKP'nin alçakça iftiralarının acısını yaşamımca çektim" diye yazmıştır (1996: 311). Esat Adil de ölümüne kadar TKP ile tartışmasını sürdürmüş, anti-Sovyet tutumundan vazgeçmemiştir. Aziz Nesin ile aralarındaki dostluk ve karşılıklı destek uzun yıllar sürse de bir daha 1945 yılındaki kadar yakın olmamışlardır. Hattâ Nesin'in, 1945-1950 yılları arasında çıkardığı yayınlarda Esat Adil'i siyaseten eleştirdiği de olmuştur (*Medet*, 30.4.1950; 11.5.1950). Aziz Nesin'i birinin vesayeti altında düşünmek çok zordur. Esat Adil'e bu kadar yakın olup onunla yan yana durmamak bir karakter direncidir. Kendi aklıyla kendi yolunu bulmak ve kendi hayatını yaşamak istemektedir.

Tan gazetesi tahrip edilip, çıkamaz hale gelince işsiz kalan Aziz Nesin, aynı kaderi paylaştığı gazeteci arkadaşlarına ısrarla bir siyasî magazin dergisi çıkarmayı önermektedir. O aralar Cami Baykurt ortaklığında *Yeni Dünya* gazetesini çıkartan Sabahattin Ali ile tanışırlar. Yeni bir yayın konusunda onları bir araya getiren muhtemelen Esat Adil olmuştur. *Yeni Dünya*, sıkıyönetim tarafından kapatılmış, Ali ile Baykut'un ortaklığı bozulmuştur. Ali'nin hükümet nezdinde günlük bir gazete kadar dikkat çekmeyecek yayın arzusu ile Nesin'in siyasî magazin tasarısından *Markopaşa* mizah gazetesi ortaya çıkar. Şartlar farklı biçimde gelişse de daha en baştan uzun ömürlü olmayacak bir ortaklıktır bu. Nesin ile Ali'nin egolarının çatışacağı aşikârdır; Sabahattin Ali, dışa dönük ve hedonisttir, kendine hayran olacak insanlarla birlikte vakit geçirmek isteyen şöhretli bir yazardır; yanındaki Nesin, geçim sıkıntısı nedeniyle onunla çalışmaya mecbur bir yardımcıdır ve bu pek de kabul edebileceği bir konum değildir. *Markopaşa*, başlangıçta büyük ilgi görse de antikomünist politikaların sonucunda kısa sürede okunması dahi sakıncalı marjinal bir yayına dönüşecektir. Başta Ali ve Nesin olmak üzere çalışanlarının hayatının altı-üst olduğu, türlü sıkıntılarla dolu bir dönem yaşanır. Nesin, hapse girer, sürgün edilir ve iki çocuklu evliliğini bitirmek zorunda kalır. Daha ilk sayıdan itibaren Sabahattin Ali ile tartışmaya başlamışlar, önce yüksek satış sonra da mahkemeler nedeniyle ayrılıkları ertelenmiştir. Aziz Nesin'in sürgünde yazdığı mektuplar düşünülürse ilk yılın sonunda dargın düşmüş, maddi ayrılık için borç-alacak hesabına girmişlerdir (1997a: 133-163).

Markopaşa, Aziz Nesin'e şöhret kazandıran, öne çıkmak ve başarmak isteyen karakterini besleyen bir deneyim olmuştur. Gerçi, yıllar sonra dönemi anlatırken yaşananları istediği biçimde kurgulayarak anlatması (ya da *gerçekten anlattığı gibi hatırlıyor olabilir*) yine bir kişilik özelliği olarak ilgi çekicidir. Buna göre *Markopaşa* bütünüyle bir başarı hikâyesi olarak aktarılmakta, içlerine sızan Orhan Erkip adlı bir MAH mensubu tarafından ele geçirilip hükümet adına gazetenin susturulduğu iddia edilmektedir. Oysa Erkip, gazetenin idare işlerine bakan ekip arkadaşlarından biridir, 1947'de derginin sahipliğiyle ilgili mahkemelik olmuşlar ama *Markopaşa*'yı



Aziz Nesin, edebiyatçılığı, siyasi çıkışları, polemik ve iddialarıyla yarım asra yakın bir süre gündemde kalmayı başarmıştır. Yazarlığı, geçim sıkıntısı nedeniyle gazetecilik pratikleri içinde serpilmiş, kaçınılmaz olarak yayıncı beklentilerine, aktüeli yakalama çabasına, ilgi çekici belirginleştirmelere, tekrara ve kolay anlaşılır olmaya dayanmıştır.

sonraki yıllarda birlikte çıkarmayı sürdürmüşlerdir. Her şeyden önce Erkip'in MAH mensubu olmadığını bilmektedir. Aziz Nesin'in yıllarca az satışlı bir yayın olarak varlığını sürdüren *Markopaşa*'yı o günden sonra hiç yayınlanmamış gibi yok sayması en iyi ifadeyle başarısızlığı kabullenememek olarak yorumlanabilir. Diğer yandan gazetenin mutfağına bir ajan sızması, yayının sabote edilmesi ve *Markopaşa*'nın susturulması iddiası ilgi çekici bir hikâyedir. Daha geniş bir bağlamda düşünülürse emperyalizmin ülkeyi işgal planlarıyla benzeşmekte, günümüzün moda deyişiyle komplo teorilerini andırmaktadır. Ve elbette bir Aziz Nesin hikâyesidir.

Aziz Nesin, ellili yılların ilk yarısında yayıncılıktan uzaklaşır; sermayesi tükenmiş, ortaklık için tehlikeli bir isim olmuştur. İşsizdir, hakkaniyetli bir iş bulma imkânı da mümkün görünmemektedir. Antikomünist kampanya öylesine etkilidir ki komünist yaftalı birine iş vermemek bir gurur gösterisine dönüşmüştür. Kaldı ki iş vermek, komünist suçlamasıyla karşılaşmak anlamına da gelmektedir. Yazarlık ve gazetecilik dışında işler yapsa da hemen hepsi günü kurtarmak içindir. Üstelik Nesin, yayıncılık dâhil olmak üzere –bir kısmını itiraf ettiği– hiçbir ticari girişiminde başarılı olabilmiş değildir. Yazarlığı için dönüm noktası *Akbaba* için yazmaya başlamasıdır (1954). Derginin yayıncısı Yusuf Ziya Ortaç'ın anılarında yazdıklarını doğru kabul edersek, Ortaç, Nesin'in *Akbaba*'da yazabilmesi için Başbakan'dan izin istemiştir (1966: 260). Her ne olursa olsun, beş altı bin civarında satan bir dergide telif karşılığı yazı yazmaya başlar. Bu kez temel amacı komikliktir, polemikçi üslubunu bırakmış, üç beş yıl önce gönülden karşı olduğu *Akbaba* tarzına eklemlenmiştir. Bu dönemde yazarken bir olaya-duruma odaklanmaktadır, betimlemesi az-diyaloğu bol bir üslubu vardır, bütün anlatı tek bir etki üstüne kurulmuştur. Tiplemeler semboliktir; bir

yanda mağdurlar, diğer yanda hâkim sınıflardan ziyankâr kötüler yer alır. Tipik bir durum komedisi yapmaktadır. Eleştirelliğinin azaldığını söylemek yanlış olur, asıl yaptığı kimi temalara özel olarak yoğunlaşmaktır. Aynı hikâye izleğini, örneğin altmışlı ve yetmişli yıllarda daha sert anlattığı olmuştur. Aktüeli yakalamak niyetiyle yazdığı için çabuk unutulan ve farklı dönemlerde yeniden uyarlanan sayısız öyküsü olmuştur.

Akbaba'da çok yazmak, zaman içerisinde Nesin'e önemli bir üstünlük getirir. *Akbaba*, siyasal iktidarla uyumlu, çoğu zaman madden desteklenen bir dergi olduğu için aralıklarla karşısına çıkan alternatifleri bertaraf etmeyi başarmış, kemik okuyucusu olan bir yayındır. Dergi, ne denli eleştirilirse eleştirilsin Türkiye'de mizah yazınının gövdesi olmuştur. Nesin'in mizah anlayışı da *Akbaba* dolayımıyla pek çok kuşağı etkilemiş, taklit edilen bir yazar haline gelmiştir. Bir başka deyişle *Akbaba*'nın devamlılığı ve Nesin'in geçim derdiyle de olsa dergide çok görünmesi onu popülerleştirmiştir. Ellili yılların sonunda yurt dışında kazandığı ödüller kaderini köklü biçimde değiştirir. Türkiye'nin uluslararası başarılara aç olması ona büyük bir sempati kazandırır. Kitaplarının satışı artar, ne yazdığı merak edilen biri olmuştur. Gazetelerden köşe yazarlığı teklifleri almaya başlar. 1958 yılında dört ayrı gazetede birden yazı yazar olmuştur. Gerçi mizahçılığıyla kıyaslandığında başarılı bir köşe yazarı olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Ancak Nesin inatçı kişiliği nedeniyle gazetelerde yazmayı hep sürdürmüştür. Bunu mizah dergilerinin kıt maddi kaynaklarından kurtulma çabası olarak okumak eksik olur. Nesin, daha geniş ve farklı bir okuyucunun karşısına çıkmayı elbette istemektedir ama asıl olarak kendisine atfedilen mizahçı kimliğiyle didişmektedir: "Bir mizahçı firması kurmuşum. Herkes bu firmadan mizah istiyor, mizah da mizah" (2002: 75). Onu bir konuda uzmanlaşmaya indirgemek harcadığı katıksız çabayı gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Nesin, sadece "o" olamayacak kadar heyecanlı ve çalışkandır. Altmışlı yıllardan ölümüne kadar geçen dönemde Aziz Nesin, telif gelirleriyle geçinebilen nadir yazarlardan biri olmakla birlikte eylemciliğiyle hatırlanmıştır. Herhangi bir muhalif eylemde geri planda kaldığını düşünmek mümkün değildir. Popülerleştikçe katıldığı eylemin kendisini popülerleştirmiş, pek çok olgu ve eylem, onun adıyla yürümüş ya da gerçekleşebilmiştir.

Nesin, popüler bir yazar olarak kaçınılmaz olarak popülisttir: "Halkı bir yazı malzemesi olarak görmekten daha aşağılık ne olabilir! Ben halktan biri olduğum için hep halkın içindeyim, tıpkı balığın ancak suda yaşayabildiği gibi" (Nesin, 1982: 1601). Oysa biliyoruz ki halk daima sadakat ve itaat bekler, zafer ister. Bir entelektüelin halkını mutlu etmesi mümkün değildir, yazıp eyledikleri, konuşmaları ve kabullenmedikleriyle keyif kaçırıcıdır. Böylesi bir çelişki içinde Nesin'in muhalifliğini tanımlamak gerekiyor. Uzun yazarlık ömrünün ilk yarısında hâkim muhalif eğilimlere yakın durduğu ve pragmatik davrandığı söylenebilir. Örneğin ellili yıllardaki DP karşıtlığını ancak yurt dışı ödüllerinden sonra alenileştirebilmiştir. Yıllarca İnönü eleştirisi yapmış, onun iktidardan çekilmesini Türkiye için bir umut saymış (*Medet*, 30.4.1950 vd) buna karşın bir on yıl sonra bu kez Demokratlara yükleyip İnönü'yü Cumhuriyet ve tarihle özdeşleştirerek savunmuştur (*Akşam*, 5.5.1959). Bu noktada, sesini yükselten bir muhalefetten hoşlanan, fedakârlık yüklü her eyleme sempati duyan kişiliğini hatırlamak gerekiyor. Altmışlı yıllardaki toplumsal hareketlilikten ve sokak eylemlerinden mutlaka etkilenmiştir. Yirmi yıl önce Amerikan emperyalizmi karşıtı broşürü nedeniyle hapis cezası aldığı ülkesinde "6. Filo Defol" eylemleri

yapılmaktadır. Nesin, bu hareketliliğin yanı başındadır, olmaması da düşünülemez zaten. Atatürkçü olmamasına rağmen Atatürkçü olduğunu düşündüren meydan konuşmaları yapar (Nesin, 1995a: 127-132). TİP'e üye olmamasına ve aktif olarak katılmamasına rağmen toplantılarında ön sıralarda bulunur. Türk sosyalizmi iddialarını sonraları hicvedecektir ama iddia sahipleri ile bir arada görünmekten geri durmaz. Uzun yazarlık yaşamında birbirleriyle çelişkili ve hattâ ters düşebilecek görüşleri olmuştur. Yukarıda değinmiştik, Aziz Nesin, mizahçı, edebiyatçı ve hattâ siyasetçiliğinden önce gazetecidir. Güne uyarlanan sadece öyküleri değil siyasal görüşleri ve kendisidir. Aziz Nesin'i farklı kılan görüşleri değildir, davaya olan adanmışlığıdır, gösterdiği çaba ve göze aldığı risklerdir. Bu sadece hasımlarını değil birlikte yürüdüğü arkadaşlarını da etkilemiştir.

Değişkenliğine karşın Nesin'in düşüncelerinde leitmotif sayılabilecek temalardan söz edebilmek mümkün. İlki devlet tanımıdır. Ona göre "devlet denilen şey, ruh gibi, vicdan gibi, namus gibi, somut olarak varolmayan soyut bir kavramdır. Kendisi yoktur, kendisi yerine simgeleri vardır" (akt. A. Nesin, 1998: 126). Devlet adına konuşan, onu temsil edenler "devlet"in arkasına sığınarak "yürürler". Bunu mantık olarak ünlü romanı *Zübük*'e epigraf olan atasözüne benzetebiliriz: "İt, kağnı gölgesinde yürür de kendi gölgem sanırmış" (Nesin, 1997b: 9). Nesin, devlet adamlarını sevmeyecektir, hepsinin halkın parasıyla varolduklarını unutarak sorumsuzca yaşadıklarını düşünmektedir: "güzel yemekler yiyor, iyi besleniyor ve çocuklarını en iyi ve en pahalı okullara gönderiyorlardır" (akt. A. Nesin, 1998: 127). İkincisi, Türkiye'de hiçbir fikir akımının yeşeremeyeceğine olan inancıdır. Oldukça net bir kestirimde bulunarak, yüzyıllardır bu topraklarda herhangi bir fikri akım oluşmadığını, ideolojilerin ancak ve ancak



Nesin'in görüşleri değişim geçirse de okurları yenilenmekte, farklı kuşaklar tarafından yeniden keşfedilmektedir. Altmışlı yıllardan sonra genellikle sağ partiler iktidar olduğu için hükümetlere yönelik eleştirel hikâyeleri popülerliğini (ve sol muhalif kimliğini) beslemiştir.

tüm dünya kabul ettikten sonra bize gelebildiğini düşünmektedir: "Demokrasiyi biz almadık, bize verdiler. Bize verilmiş olduğu için de, ona bir türlü sahip çıkamıyoruz. Çünkü o demokraside alın terimiz, gözyaşımız, kanımız, canımız yok" (Nesin, 1995b: 128). Sosyalizmin taklit edildiğini, Türkiye'ye özgü sosyalizmin dahi başarılamadığını söyler. Hemen herkesin düşünmeyi başkasına devrettiğini, birilerinin herkes adına düşündüğünü ve bu açmazın toplumsal ilişkilerimizin belirleyicisi olduğunu iddia eder. Üçüncüsü, bir başka net kestirimidir. Ona göre ekonomik sorunlar insanları dindar yapar. Çünkü ekonomik sorunlar, insanları ahlaksızlığa iter; günahtan arınmak isteyen insan da kendini dine verir. Türkiye borçlandıkça dine yönelmiştir. Almanya'daki Türkler de bunun bir başka örneğidir:

"[Çoğu] kırsal bölge insanlarıdırlar. Onlar Türkiye'deyken bu kadar dindar değillerdi, çünkü bu kadar günahkâr da değillerdi. Şimdi eroin satıyorlar, kaçakçılık yapıyorlar, kadın satıyorlar... günah içerisinde boğuluyorlar" (Korat-Yıldız, 1994). Dördüncüsü, insanlar korkaktır, konuşmayı ve susmayı kendilerine avantaj sağlayacak biçimde kullanırlar. Otoriteye hiçbir zaman güvenmezler ama ona saygıda kusur etmeyi ihmal etmezler. Bu dört yaklaşımın pek çok hikâye ve röportajında çeşitlendirildiğini söylemek mümkündür. Özellikle devlet ile vatandaş arasındaki ilişkileri, memurları, bürokrasiyi, mahalleyi ve eğitim sistemini bu bağlamda anlatır.

Aziz Nesin'in yazarlığının ikinci yirmibeş yılı daha az yazdığı, siyasî kimliğinin daha çok öne çıktığı eylemleriyle geçen bir dönem olur. Popüler bir ikona dönüştüğünü söylemek yanlış olmaz, ne söylediğinden çok nasıl alımlandığı da önemli olmuştur. Onun görüşleri aktüele bağlı olarak değişim geçirse de okurları yenilenmekte, farklı kuşaklar tarafından yeniden keşfedilmektedir. Altmışlı yıllardan sonra genellikle sağ partiler iktidar olduğu için hükümetlere yönelik eleştirel hikâyeleri popülerliğini (ve sol muhalif kimliğini) beslemiştir. Aziz Nesin, hikâyeleriyle değil kendisi olarak ortaya çıktığı zaman daha çok şaşırtıcı olmuş, çoğunlukla da şaşırtmayı istemiş biridir. Tunç Okan'ın *Otobüs* (1976) filmi, uluslararası ölçekte ilgi görmüş ve Türkiye'de hemen herkesin övgüsünü kazanmışken, Nesin "Türkleri özellikle aptal ve cahil" gösterdiği gerekçesiyle filme karşı çıkmıştır. "Türklerin aptallığı" meselesinin Aziz Nesin'in kafasını hayli meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Yıllar sonra bir toplantıda okurlarından birinin Türklerin çok zeki ve esprili olduğunu söylemesine karşı çıkmış, bu kez "Türklerin en az yüzde altmışının aptal olduğunu" iddia etmiştir (akt., Süzük, 2004: 168). Bugün Aziz Nesin ile birlikte hatırlanan deyişlerden biridir. Yetmişli yıllarda *Vatan* gazetesinde yayınlanan "Şen Olasın Nazım Hikmet" yazı dizisinin (8 Temmuz-21 Eylül 1976) süregelen mevcut "Nazım" tahayyülü ile uyuşmayan yönleri vardır, çıkan tartışmalar yüzünden diziyi yarıda kesmek zorunda kalmıştır (Sülker, 1979: 205-233). Nesin'in ölümünden sonra *Türkiye Şarkısı Nâzım* (1998) adıyla kitap olarak yayımlanan çalışmanın temel mantığı şairin yaşamını "söylencelerden, uydurmalardan, tevatürlerden, şişirmelerden, yalanlardan arındırarak, ak ve kara yanlarıyla, eksiği artığıyla ortaya çıkarmak(tır)" (1998: 236). Nesin, altmışlı yıllar boyunca çeşitli gazete yazılarında ve sonradan yayımlanan günlüklerinde bir Nazım Hikmet biyografisi yazma isteğinden söz eder. Yanlış anlaşılmaktan, sağcı basının karşı propagandasına alet olmaktan çekindiğini de ekler. 1968 gibi bir tarihte böylesi bir kitap için zamanın erken olduğunu düşünmektedir (2002: 188). Sekiz yıl kadar sonra her ne olduysa bu çalışmayı yayınlatmaya karar verir. Yazı dizisi, Nazım'ın özbakım ve alışkanlıklarına, kadınlarla ilgili sadakatsizliğine, küçük yalan ve mübalağalarına değinir ve bütününden çok bu yönleriyle tartışılır, hatırlanır. Kişisel anılar, anekdot ve iktibasların çok da tutarlı bir biçimde derlenmediği bir "yığma" çalışmadır. Belki de nitelikli bir biyografi olmadığını düşündüğü için Nesin, diziyi yarıda kestiği gibi sağlığında kitap olarak yayımlamamıştır. Burada dikkat çekici olan yazı dizisinin içeriği değildir elbet, asıl önemlisi Aziz Nesin'in Nazım Hikmet'i anlatma arzusudur. Otuz altı yıl önce Nazım'a şiirlerini gösteren bir genç değildir artık. Bu nedenle bir büyübozumu yapmak, ifşa etmek ve popüler bir sol ikonu insani bir bağlama oturtup tartışmaya açmak değildir Nesin'in yaptığı. Sadece bu olamaz veya... Aziz Nesin, yazıp eyledikleri ve ehlivukufluğuyla hemen o ayarda bir başka sol ikon olmuştur. Nesin, bağışlayıcı, aklayıcı ve ifşa edici bir üst anla-

tıcı olarak Nazım'ı anlatmaktadır. Üstelik kendi çatışmalarını şair üzerinden anlatması, örneğin Nazım'ın TKP ile olan uyuşmazlığını belirginleştirmesi bakımından yazı dizisi Nesin'in uzun biyografisinin bir parçası sayılabilir. 1977 yılında yine *Vatan* gazetesinde yayınlanan *Büyük Grev* hikâyesiyle Nesin bir kez daha ses getiren bir tartışmaya yol açar. Kavgasını sürdürmektedir, hikâye ülke çapında başlayan geniş katılımlı *MESS Grevi*'ne karşı çıkılarak yazılmıştır. Nesin, grev sürerken "grevin işverenin lehine" olduğunu yazarak DİSK ve TKP ile açıkça polemiğe girmiş, hakkında karşı kampanyalar açılmıştır (Nesin, 1996: 197-311; akt, Süzük, 2004: 125-142 vd.). Hikâyeden küçük bir alıntı: "Sendika grev istiyordu. Sendikanın başındakiler 'Grev işçinin tek silahı' diyordu. Bir zibidi yazar çıkmıştı ortaya. 'Aman etmeyin, eylemeyin... Bu sıra grev sırası değildir, tam işverenin dişlerinin döküleceği sıra, siz greve giderek O'nun ekmeğine yağ sürüyorsunuz, aman haa, oyuna geliyorsunuz, hem de kendi oyununuza" (1996: 53-4). Nesin hakkında parti ve sendika yayını *Politika* gazetesinde oldukça ağır yazılar yayınlanır, işçi düşmanı, grev kırıcısı hattâ polis ajanı olduğu iddia edilir. "Aziz Nesin Sen Nesin" sloganı bu dönemde yoğun olmak üzere yazara karşı aralıklarla kullanılacaktır. Nesin'in cevapları, TKP'ya karşı giriştiği bir polemik olarak görülse de kişisel sosyalizm tanımını ve dayanaklarını tekrarlaması bakımından tipiktir. Güdümlü-partili yazarı anlayamadığını söyleyerek, karşı çıktığı partili yazar ölçütlerini sıralar. İlki, halk yararıdır. Halk yararı "her doğrunun yazılıp açıklanmasını sınırlar". İkincisi, "açıklanacak doğrunun, sağcıların, egemen sınıfın daha çok işine yarayacağı durumlarda, her doğru yazılıp açıklanamaz" ölçütüdür (1996: 226). Nesin için bu hiçbir şey yapmamaktır, halka yapılabilecek en büyük kötülük budur. Halka olan borcunu ödememektir (1995c: 11). Yetmişli yılların ikinci yarısında peşi sıra yaşanan üç olay da Nesin'in tedirgin edici yönünü gösterir, kendisi de tedirgindir; susamaz, uzak duramaz, yapmak/yazmak zorunda hisseder kendini. Bu durum, biteviye şüphecilik ve eleştirellikle açıklanamaz. Çünkü Nesin, hareket halinde olmayı sever, bayrağı taşımak değil bayrağın kendisi de olmak ister. Yeri geldiğinde bu yaptıklarının tersini eylemeyeceğinin garantisi yoktur. Pragmatizmi eleştirmekle birlikte siyasî olarak doğal bir pragmatiktir. *Sokrates ve Galile* adını verdiği tamamlanmamış bir tiyatro oyunu tasarısının bu durumu anlattığı, Nesin'in dünya görüşünü vurguladığı söylenebilir. Sokrates, düşüncesi için ölmeyi yeğlerken, Galile düşüncesini reddederek hayatını kurtarır. Ali Nesin, oyunla ilgili yazdığı dipnotta Aziz Nesin'in iki yaklaşımı da onayladığını, oyunda "düşünce için gerektiğinde ölünmeli, gerektiğinde düşünce yadsınarak yaşamayı yeğlemeli" mesajını vermek istediğini belirtir (2002: 230).

Yetmişli yılların sonundan itibaren okurun karşısındaki yazar Aziz Nesin, elli yılların sonundaki CHP destekçisi veya 1969'daki Atatürkçü konuşmanın sahibi değildir. Açıkça rejimi eleştiren, sorgulayan, kimseden medet ummayan, pişmiş aşa su katan huysuz bir yaşlı adamdır. Kişisel tınısı, insanları mutlu etmek değildir, sıkıntı veren hattâ keyif kaçıran biridir artık. 12 Eylül'den sonra öncülüğünü yaptığı Aydınlar Dilekçesi, dinsiz olduğunu açıklaması, Atatürk soyadını eleştirmesi, Salman Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri* kitabını yayınlama girişimleri, o çok sevdiği halkı aptal bulduğunu beyan etmesi veya Sivas Katliamı onun kişiliğiyle bir arada hatırlanabilecek ifade, olay ve eylemlerdir. Son yıllarını polis koruması altında geçiren Nesin'in imza günleri tenhalaşır, "ektiğini biçmiş" çok-satar yazarda varolamayacak sorgulamaları yüzünden yalnızlaşmıştır. Belki ta en başta söylemek isteyip de söyleyemediklerini söy-

lüyordur. Bunu bilebilmek çok mümkün değil ama görünen o ki hayatının son yıllarını tehdit altında bir sürgün ve yabancı olarak yaşamıştır. Bugün hatırlanan Aziz Nesin imgesiyse uyumlu ve evcil bir *Nasrettin Hoca*'yı andırmaktadır. Yıllar geçtikçe bunun pekiştirileceği aşikârdır. Popüler bir ikon olarak aktüel siyasete istendiği biçimde uyarlanarak kullanılacaktır. Popülerliği, üslubu ve edebiyattaki popülist tutumu nedeniyle sürpriz de değildir ama Aziz Nesin uyuşmazlığı, iğneli dili, evcilleşmemesi ve hepsinden önemlisi *herkesin kızdığına kızmayan, güldüğüne gülmeyen* siyasî kişiliği nedeniyle daha fazlasını hak etmektedir. Onun kadar fedakâr, yeniliğe açık, yanılan ve değişen, otodidakt, risk alan, cüretkârlık gösteren, geçimsiz, ne söylediği merak edilen, inatçı ve çalışkan, hayat adamı, eylemci ve "öğretmen" bir başka bir yazar ve entelektüelimiz olmamıştır. ❐

Türkiye'de Siyasî Düşüncenin Gelişmesinde Fransız Etkisi

ALİ ERGUR

BATI AVRUPA'YLA İLK TEMASLAR

Yüzyıllar boyunca kendi sınırları dışındaki kültür havzalarına genellikle kapalı olmayı tercih eden Osmanlı İmparatorluğu, Batı Avrupa'da ticaretin egemenliğine dayanan yeni bir ekonomi hızla geliştikçe, bu mesafeli hatta küçümseyici tavrını terk etmek zorunda kalmıştır. Özellikle 16. yüzyıl boyunca, Osmanlı İmparatorluğu, Batı Avrupa'daki tırmanan toplumsal-ekonomik gelişmeye karşın, feodal-askerî düzeniyle bir dünya gücü olmuştu. Gerileme ve 18. yüzyıldan itibaren girişilen yenilenme girişimleri, bu çöküşün doğal sonucu idi. Askerî teknoloji konusundaki çabalar 18. yüzyılda başlamışsa da, Batı Avrupa'nın sorgulayıcı, analitik, sistemli modern aklıyla tanışma ancak 19. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu dönüşümde Tanzimat kuşkusuz belirleyici öneme sahip bir tarihsel dönüm noktası olsa da, düşün dünyasının dönüşümü siyasi-hukuki reformlar kadar hızlı ve ani olmamıştır. Batı Avrupa'nın modern dünyasıyla ilk düzenli temaslar, 18. yüzyılda padişahın başka devletlere daimi elçiler göndermesiyle başlamıştır. Paris ve Viyana ile başlayan bu temasları en iyi yansıtan belgeler, ilk sefirlerin sefaretnameleridir. Batı Avrupa'nın modernleşen dünyasını daha ziyade gündelik yaşamın pratik ayrıntıları üzerinden gözlemleyen, ancak kurumsal boyutlarına fazla değinmeyen bu tür metinler, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı Avrupa karşısında geri kalmışlığını sergileyen ilk tespitlerdir. Fakat bunları, gerçek anlamda düşünsel derinliği olan çalışmalar gibi kabul etmek güçtür.[1]

Sefaretnamelerden felsefi tartışmalara evrilen dönüşüm süreci, aynı zamanda Osmanlı devletinin ve aydınlarının zihniyet dönüşümünü içerir. Bu düşünsel derinleşme dönemi, bir yandan dış etkilere açılma, diğer yandan özgün siyasî düşünce yönelimlerini geliştirmeyi kapsar. İşte bu bağlamda, Osmanlı aydınlarının en ağırlıklı olarak yönelebilecekleri düşünsel kaynak kaçınılmaz olarak Fransa olmuştur. Zira Fransa, hem Burjuva Devrimi'nin gerçekleştiği bir toplumsal-ekonomik ortam, hem buna koşut olarak, yaygın, gelişkin bir düşün dünyası ve ondan türeyen yeni fikirler anlamına gelmekteydi. Bir anlamıyla, 19. yüzyıldaki Fransa ve Fransız kültürü, günümüzün Anglo-Sakson kültürünün baskınlığıyla eşdeğerdir. Bu durum, yalnızca Osmanlı aydınları değil, bütün ulusal birimlere doğru evrilen ve modernleşen kültür bağlamları için geçerlidir. Hatta, Anglo-Sakson dünyanın bile, Fransa ve Fransız kültüründen birçok alanda esinlenmiş olduğunu iddia et-

mek yanlış olmaz. Bununla birlikte, Osmanlı aydınlarının Fransa'dan etkilenmelerini, çoğu kestirmeci ve şablonlaşmış çözümlemede yapılageldiği gibi, kolayca "Batı taklidi" olarak adlandırmak ne tarihsel verilerin ışığında ne bunların toplumbilimsel izdüşümlerinde tam anlamıyla mümkündür. Osmanlı aydınları, içinde bulundukları siyasî ve kültürel dar boğazdan, buhrandan ülkelerini kurtarmaya çalışan iyi niyetli, çoğu zaman, yaşadıkları çağın ruhuna uygun olarak düşünsel anlamda donanımlı kişilerdi. Küçük çaplı bir seçkinler grubunu oluşturmaları, onların düşünsel etkinliklerinin gücünün aynı oranda güdük kalmasına yol açmamıştır; tam tersine, söz konusu tarihsel-siyasal bağlam göz önüne alındığında, olabildiğince geniş bir etki halkası yaratabilmişlerdir. Amaçları, Batı Avrupa uygarlığının, özelde Fransa'nın varmış olduğu toplumsal-ekonomik gelişmişlik düzeyini yaratan tarihsel dinamikleri Osmanlı İmparatorluğu'nda da oluşturmaktı. Ayrıca, zaten Türkiye'de modernleşme olgusunu, ideolojik koşullanmalarla malûl bir tavırla yalnızca dayatmalar ve zorlamalar tarihi olarak ezberlemek yerine, diyalektik bir toplumbilimsel süreç olarak değerlendirdiğimizde, Batılılılaşma olarak başlayan sürecin, yalnızca taklitçi bir tekrardan ibaret olmadığı, özgün bileşimler yaratabilen, toplumsal taleplerden beslenen bir ivmeyi kendi içinden türetebildiği görülür. Bütün modernleşme sürecini tamamen "özüne yabancılaşma", "tepeden inmecilik", "dayatma", "taklitçilik", "Jakobenizm" vb. olarak nitelemek; olgunun özündeki tarihsel ve toplumbilimsel diyalektiği atlamak, meselenin toplumsal meşruiyet boyutunu görmezden gelmeyi tercih etmek anlamına gelir. Dolayısıyla, Osmanlı aydınlarının, başlangıçta ithal, daha sonraları dozu gitgide artan özgün muhakemeleri de içeren fikirlerini bu diyalektik içinde değerlendirmek zorunluluğu vardır. Fransız düşünce bağlamıyla kurulan yakın ilişki, bir yanıyla hayranlığa, muhibliğe varan ama hep eksikli ve taklit eden olarak kalmanın yarattığı bir *désir du manque*'la[2] yozlaştıysa da, diğer yanıyla, toplumun derinliklerinde kararsız bir şekilde büyüyen modernleşme pratiklerinin de hem esin kaynağı hem kerterizi olmuştur.

FRANSA VE FRANSIZ KÜLTÜRÜNÜN EGEMEN KONUMU

Fransız felsefesinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etkisinin, öncelikle, siyasetin kurumsal özelliklerinin yeniden tanımlanmasında görülebileceğini belirtmeliyiz. Zira Batı Avrupa ve münhasıran Fransa ile kurulan yakın ilişki ve çeşitli aktarımlar, az ya da çok sistemli toplumsal-kültürel dönüşümleri mümkün kılmanın yanında, siyaset geleneğinin yeniden inşasının temellerini de atmıştır. Yaslandığı iktisadi *ratio* ve mekanizmalar toplamı, 18. yüzyıla gelindiğinde epeyce eğretileşmiş, yer yer çökmekte olan bir imparatorluğun en çok gereksindiği yenilenme araçlarından birisinin, siyasî yapının, kurumların ve en temelde, devlet felsefesinin yeniden tanımlanması olduğu iddia edilebilir. Bu yeniden tanımlama, hem bütün bir devlet geleneğini dönüştürme hem medenî dünyanın düzeyini yakalama çabası anlamına gelmiştir; çünkü, Osmanlı İmparatorluğu'nun benimsediği kurumsal, örgütsel değişiklikler yalnızca belli kurumların ve işlevlerin ithalini değil, aynı zamanda, onlara içkin yönetim zihniyetinin, mevcut *raison d'État* ile buluşturulması sonucunu doğurmuştur. Nitekim *Osmanlı devlet aklı*, yalnızca kendi özgül tarihsel koşulları ve yapısal nitelikleriyle açıklanamayacak kadar geniş bir nedenler çoğulluğuna dayanmıştır. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu birçok etniden oluşan bir özellikte ve bürokrasi aygıtının temellerini Bizans mirasından edinen bir özellikte olmuşsa da, özünde

taşıdığı devlet meşruiyeti fikrini, önemli ölçüde, kökleri yüzyıllara dayanan bir Türk devlet kurma ve yönetme geleneğinden damıtarak korumuştur. Buna göre, devlet, yalnızca bir hizmetler bütünü, bir kurumlar ve örgütlenmeler toplamı, bir hukuk düzeni değildir; bu görünen öğeler, özdeki devlet iradesinin dışavurmuş tezahürleridirler. Bu irade ise ölen bedene karşın, ebediyete dek yaşayacak olan bir *devlet ruhu* tahayyülüyle buluşan kutsallık fikrini ayakta tutar. Nitekim çeşitli Türk boylarının, uzun bir tarihsel akış içinde, ama mutlaka süreklilik göstererek, bir devlet yapısı altında örgütlenme eğilimleri, geleneksel Türk devlet mefhumunda, devlet ruhunun bir kanıtı olarak savlanır. Diğer bir deyişle, devlet, kurumsal dokusundan öte bir ruhtur; o ruh, yeryüzünde belki hükümdarın şahsında vücud bulur; ancak yönetici yalnızca araçtır. Bir çeşit *kutsal ruh* gibi tasavvur edilen bu ezelden gelip ebede akan töz, fani kişi ve kurumlar tarafından taşınır ama zaman ve mekânı aşarak onlardan farklılaşan, onların üzerinde bir varlıktır. Bu nedenle, Osmanlı yöneticilerinin devraldıkları devlet kavramı içinde, Türk devlet geleneğinden gelen böyle bir algılayış önemli bir yer işgal etmiştir. Dolayısıyla devletlerin yıkılması, onlara canlılık veren ruhun ölmesi anlamına gelmez; devlet, *ebed-müdded*dir; bu özelliği de ona belli bir kutsallık atfetmeye yardımcı olur. Ancak pratikte, bu devlet kutsallığı mefhumu, ister istemez bir *devletlû* kutsallığı olarak yaşanmıştır. Aslında devletin tebâsına sunduğu hizmetlerin örgütlenmesi ve icrası için hizmetkâr olan görevliler zümresi, devletin kutsallığı fikri nedeniyle, bizatihi kutsal addedilen bir sınıfa dönüşmüştür. Bu, çok eski dönemlerdeki Türk devlet örgütlenmelerinde de benzerlikler arz eden bir yapısal paradokstur. Osmanlı çözülme döneminde, bu kutsallık fikri süregelmekle birlikte, devletin kurumsal özelliklerinin ıslahı, diğer reformların doğal olarak taşıdığı bir dış etkiye bağlı olmuştur. Bu dış etki, güçlü ve merkeziyetçi bir siyasî iradenin en başarılı örneklerinden birisi olan Fransa'dan başkası olmayacaktır. Özellikle kamu yönetiminin yeniden düzenlenmesi sırasında Fransa modeli, yer yer garip taklitlere varacak ölçüde öncülük etmiştir.[3] Fransa'nın merkeziyetçi, güçlü devlet tasavvurunun da belli bir kutsallık içerdiği iddia edilebilir; ancak bu, Türk devlet ruhunun içerdiği metafizik boyut kadar yerleşmiş değildir.

Diğer taraftan, Türk devlet ruhu ile Fransız *raison d'État*'sı arasında bir kavramsal ve dolayısıyla ideolojik/siyasî çatışma alanlarının oluştuğu da belirtilmelidir. Bu da, modern yönetim ilke ve kurumlarının, etkisini epeyce yitirmiş ancak ideolojik canlılığını hâlâ bazı yöneticilerin nezdinde koruyan bir devlet algılaması ile karşılaşmasının yarattığı doğal direnişler şeklinde tezahür etmiştir. Daha sonraları *irtica hareketleri-ilerici hareketler* olarak belirginleşecek olan kutuplaşma ve çatışma biçimleri, büyük oranda aslında bileşmesi arzu edilen bu iki geleneğin karşılaşması sonucudur. Zira yitip gitmekte olan geleneksellik, güç yitimi sonucunda tepkiselleşiyor, bunun sonucunda ise en başta din olmak üzere, birçok geleneksel koda sarılıyor, diğer yandan, Fransa'dan mülhem yeni yönetim ilkeleri, bu yükselmekte olan tepkiselliklerle daha sık ve şiddetli bir şekilde karşı karşıya kalıyordu; çünkü, Fransa'nın uğruna dehşet verici miktarlarda kan döktüğü merkeziyetçi düzen, her şeyden önce *laik* bir devlet tasavvurunu geliştirmişti. Laiklik, bir yanıyla din ve devletin birbirinden ayrılması ise diğer yanıyla dünyevi, dinin sızamadığı bir siyasî yaşam kurgusu anlamına gelmekteydi. Burada altı çizilmesi gereken olgu, Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılın ikinci yarısından sonraki tarihinde, bu hem bütünleşme hem çatışma yaratan

bileşimin çok önemli bir konum işgal etmesidir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne devreden kültürel ve siyasî miras, önemli ölçüde bu ikili geleneğin yeniden biçimlendirilmesini içerir. Dönemlerin konjonktürel özelliklerine bağlı olarak, Türk devlet ruhu geleneği ile Fransız merkeziyetçi, laik bürokrasi geleneği, kimi zaman tamamen içi içe geçerek, kimi zaman ayrışıp çatışarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Üstelik bu çatışma-bütünleşme ilişkisi, bazen çatlayarak yeni siyaset biçim, amaç ve üslûplarının doğmasına da yol açmış, kısacası, başta olduğundan farklı hale gelmiştir. Ayrıca Türkiye'de birçok siyaset bilimci, toplumbilimci ve tarihçi tarafından ısrarla yapıldığı üzere bu geleneklerin kendilerini üç yüz yıllık bir süreçte sabit kabul etmek, onları kavramsal değişmezler olarak çözümlemelere dahil etmek, son derece tehlikeli bir yöntembilimsel tercih olur.

Fransa ile temasın önemli sonuçlarından bir diğeri de kültür alanında kendini gösterir. Günümüzün Anglo-Sakson dil egemenliğinde dahi varlığını ciddi bir şekilde koruyan Fransızca etkisi, toplumsal yaşamın bütün alanlarındaki kavramsal boşlukları ve elbette modernleşmeyle birlikte gelen, başta doğa bilimlerininkiler olmak üzere, yeni mefhumları karşılayan kapsamlı bir kelime dağarcığının her yerde mevcut varlığıyla kendini belli eder. Ancak Fransız etkisinin en sistemli bir şekilde gözlemlenebileceği alanların başında felsefe ve toplumbilim gelmektedir. Zaten 19. yüzyılda akademik *corpus*'ta ciddi mücadeleler sonucunda kendine yeni yer açan toplumbilim, henüz spekülatif mahiyetteki "sosyal felsefe" olma özelliğinden sıyrılamamıştır. Onu bu anlamda yöntembilimsel özerkliğe kavuşturacak olanların başında Almanya'da Max Weber, Georg Simmel ve Werner Sombart; Amerika Birleşik Devletleri'nde Albion Small, George H. Mead, Charles H. Cooley, William I. Thomas ve Robert E. Park vardır. Fransa'da ise bu mücadeleyi ve toplumbilimin hak ettiği akademik saygınlığı kazanma azmini neredeyse tek başına Emile Durkheim sergileyecektir. Bununla birlikte Durkheim, daima bir akademik çevre oluşturmaya gayret etmiş, önce Bordeaux'da, 1902'den itibaren ise Paris'te, Marcel Mauss, Célestin Bouglé, Maurice Halbwachs, Paul Fauconnet, Georges Davy, Henri Hubert, François Simiand, Marcel Granet, Robet Hertz gibi genç ve çalışkan destekçilerle işbirliği yapmayı ilke edinmişti. Toplumsal öncelik ve tarihsel-siyasî koşullarının özelliklerine göre farklılaşarak, Almanya'da özgüllüklere daha fazla önem atfeden, ama aynı zamanda bütüncül bir kavrayışa da yer veren *anlamacı* bir toplumbilim; ABD'de ise sosyal hizmet, yardım işlevlerinden yola çıkarak, Amerikan pragmatist felsefesiyle de birleşen, göç, bütünleşme ve kentleşme olgularını merkeze alan bir başka toplumbilim biçimlenmekteydi. Oysa Fransa'da doğmakta olan toplumbilim, sanayileşmenin hızla ve travmatik bir şekilde dönüştürdüğü toplumsal dokunun parçalanması karşısında, yeni bir ahlak önermekteydi. *Organik dayanışma*, *kolektif bilinç* ve *bütünleşme*, yükselen *anomi* ortamının olumlu yönde dönüştürülmesi için önerilen bir çözümdü. Tarihsel dinamikleri, özel koşulları, sanayileşme ve kapitalizmle ilişkisi epeyce farklı da olsa, parçalanmakta olan Osmanlı toplumununun yeniden düzenlenmesi için gereksinim duyulan fikirler, tam Durkheim'ın tarif ettikleriyle uyuşmaktaydı. Fransız Devrimi'nin etkisiyle, ama muhakkak birçok başka genel ve özgül ekonomik nedenden ötürü belirmekte olan ulusal birimler yüzünden parçalanan imparatorluktaki dağılmanın panzehiri, yine bu zehri ona zerk etmiş olan Fransa'da idi. Aynı aydınlar, hem ucu ulusal ayrışmaya giden Aydınlanmacı fikirlerden hem aynı Aydınlanma'ya eşlik eden sana-

yileşmenin yol açtığı derin toplumsal buhrana karşı gelişen görece muhafazakâr yeni bütünleşmeci fikirlerden etkilenmekteydiler. Fransa ve Fransız kültürünün aşk-nefret ilişkisi içinde alımlanması ve yaşanmasının nedenlerinden birisi de bu olsa gerektir.[4]

Osmanlı aydınlarının önemli bir kısmı, dönemin *lingua franca*'sı olan Fransızcayı bilen kişilerdi. Bu sayede Batı Avrupa'nın felsefi ve siyasî tartışmalarını olabildiğince yakından etme becerisi, dönemin koşullarına göre epeyce derinlikli yazı ve basım etkinliklerine dönüşebilmişti. Bu kısıtlı makalede daha ziyade toplumbilimsel düşüncenin evrimi içinde Fransız etkisine odaklanmayı tercih edeceğiz.

20. yüzyılın başı, diğer feodal-askerî kökenli imparatorluklar gibi, Osmanlı devletini de tehdit eden parçalanma ve karmaşa dönemi oluşturur. Hızla gelişen emperyalist kapitalizm, yeryüzünü bütünsel bir ekonomi ve ona bağlı olarak bir siyasî-askerî strateji çerçevesinde nüfuz alanlarına bölüştürmeyi hedefleyerek, mevcut eski çok-etnili siyasî yapıları da parçalamaya başlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu bu süreçten en çok etkilenen meşruti monarşi idi. Bu krizde, 19. yüzyıl ortalarından başlayarak ilerleyen bir siyasî düşünce evrimin içinde, önce gayri-Müslim unsurların imparatorluktan kopmaya başlaması ile Osmanlıcılık, ardından İslâmcılık ve nihayet Türkçülük ideolojileri birbirini izlemiştir. Bu ideolojik konum alışlar değişirken, toplumbilimsel düşünce, doğuşundan itibaren, başka ülkelerde nadiren görülecek ölçüde siyaset bağlamıyla ilişkili olacaktır. Dünya çapındaki büyük hesaplaşma ve paylaşım 1914'te bir Dünya Savaşı olarak patlarken, Darülfünûn'da "içtimaiyat" kürsüsünün kurulmuş olması kısmen tesadüf olsa da, yeterince anlamlıdır.

Kısa yolların, kestirmeci önyargıların, şablon ve retorik etiketlerin çok revaçta olduğu çağımızda, ezberlenmiş bir kalıp gibi "Cumhuriyet'in ideoloğu" olarak damgalanan Ziya Gökalp, 1914 yılında, üniversitede ilk toplumbilim kürsüsünü kurduğu zaman, Durkheim'ın, farklı saiklerle de olsa, tasarladığı çözümü Osmanlı toplumuna taşımayı amaçlamıştır. Durkheim'ın toplum kavrayışını biçimlendiren temel evrimci yaklaşımını bir "toplum fiziği" olarak kavramsallaştıran Auguste Comte'un da Gökalp üzerinde dikkate değer bir etkisi vardır. Sanayi toplumunun, modernliğin, hızlı değişme ve kentleşmenin doğrudan ve dolaylı yıkıcı etkileri üzerinde duran Durkheim, kendi kültürel bağlamında düşüncelerini oluştururken, bu başlıca toplumsal buhran konularından yola çıkan ve yeni bir toplum ahlakı önermeyi hedefleyen çözümleme yapıyordu. Böylelikle, aslında bir evrensel ve doğal olarak soyut bir toplum imgesi inşa ediyordu. Oysa Ziya Gökalp, Durkheim'ın soyutlayıcı düşünümünü, temel bir kaydırma yaparak ödünç almıştır: Durkheim'ın soyut "toplum"u, Gökalp'in çözümlemesinde "millet"e dönüşür. Ancak, Gökalp, net bir şekilde kökenci Türkçülük biçimlerinden hiçbirine itibar etmediğinin, "millet"i ortak ülküye yönelmiş üretim temelinde algıladığının altını çizer.[5] Bununla birlikte, Gökalp'in göreli bir şekilde homojenleşen bir toplum tahayyül ettiğini de not etmeliyiz. Fransız toplumbilimci, bir sanayi uygarlığı düşünürü olarak nasıl bir yandan modern dünyanın sorunları üzerine düşünüp diğer yandan bu tavrını evrensel bir genellik modeli olarak sunma iddiasını barındırıyor idiyse Ziya Gökalp, parçalanmakta olan ve ulusal birimlere ayrışan bir bütüncül siyasî yapının yeniden inşası için gerekli formülleri bulmaya çaba sarf ediyordu. Gökalp'in Durkheim'dan bu noktada farklı bir söyleme doğru yönelmesi ve belirgin bir şekilde pragmatik davranması doğaldı. Ziya Gökalp'in İttihat ve Terakki Fırkası ile olan yakın ilişkisi, fikirlerinin yaygınlık kazanmasında göz ardı edilmez bir rol oynamıştır. Toplumbilimin,

Türkiye'de siyasî düşünceyi taşıyan en önemli mecralardan birisi olma özelliğinin, kuruluşundan itibaren mevcut olduğu ileri sürülebilir. O nedenle, siyasî düşüncenin izi toplumbilimin evrimi üzerinden izlenebilir. Gökalp, toplum üzerine düşünmeyi, siyasetin bir aracı haline getirmeye çalışırken; Durkheim, tam tersine, siyasî olanı toplumbilimin bilimsel dili içinde eriterek gizlemeyi tercih etmiştir. Bunda, toplum üzerine düşünen 18. yüzyıl düşünürlerinin, toplumsal olgudan ziyade hükûmet biçimini vurgulayan, özerk toplumbilime geçişin bir halkası olan siyaset felesefesi alanından kendilerini ayırma gayesi de rol oynamıştır. Gökalp ise Durkheim'ın soyut, hatta apolitik iddalı toplumbilimini ödünç alıyor, ancak onu, tam tersine bir özel siyasî programa eklemlemeye çalışıyordu. Bu program, uluslararası alanda söz sahibi olabilecek bir "Türk-İslâmlığı" oluşturma amacını taşıyordu.[6] Gokalp 1911'den itibaren düzenli olarak toplumbilim dersi vermeye başlamış, 1914'te ise Türkiye'nin ilk toplumbilim kürsüsünün kuruluşunda öncülük etmiştir. Toplumbilimin Türkiye'ye kurumsal anlamda girişi, Batı Avrupa'da ve hatta ABD'de akademik bir geçerlilik elde etmek için verdiği uzun ve çatışmalı mücadeleyle karşılaştırıldığında, görece kolay olmuştur.

İmparatorluğun çözülmesi ve nihayet tasfiyesi, Ziya Gökalp'in toplumbilimsel tasavvurundaki *millet* vurgusunu da artırmıştır. Durkheim'ın 1917'deki ölümünü izleyen yıllarda, onun açtığı yoldan yeni bir toplumbilim geliştirmek isteyen ardılları olduysa da, Fransız toplumbilimi daha ziyade etnoloji, antropoloji ağırlıklı bir araştırma geleneğine dönüşmekte gecikmemiştir. Bu dönüşümde Durkheim çapında bir başka toplumbilimcinin onun yerini alamamış olması kadar, Fransa'nın dünya kapitalizmindeki göreli önem yitirişi belirleyicidir. Nitekim özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Fransa ve Fransız kültürü, genel anlamda alan kaybetmeye başlayacaktır. Bu sürecin etkilerinin birebir hissedildiği yerlerin başında Türkiye gelmektedir. Her ne kadar genç Türkiye Cumhuriyeti'nin düşünsel esinleyicilerinin başında Ziya Gökalp'in geldiği tartışılmaz bir gerçek ise de, yeni ulusal devletin ancak ilk yılını görebilmiş bir düşünürü, sonraki yıllarda önemli dönüşümler geçirecek olan ideolojik çerçevenin tamamından, olumlu ya da olumsuz anlamda sorumlu tutmak fazlasıyla kaba bir değerlendirmedir. Gökalp'in ileri derecede naif, yer yer hamasi (Turan ülküsü, bütünleşmeci Türklük anlayışı vb.), dönemin otoriter rejimlerinin rağbet ettiği türden korporatif bir toplum tahayyülü (hars dernekleri, merkezî heyetler, *heyet esasına müstenid millet* fikri vb.) olduğu elbette su götürmez bir geçektir. Ancak Gökalp'te, esas olarak yeni bir toplum modeli oluşturma arzusunun öne çıktığı ifade edilebilir. Bu noktada, Gökalp'in Durkheim'la yeni bir ahlak arayışı konusunda aynı çizgide buluştuğunu iddia edebiliriz. Durkheim'ın *toplumsal bilinç* olarak adlandırdığı birlikte yaşama itkisini Gökalp, kısmen kültürle özdeş saydığı ve *medeniyet*in karşısına yerleştirdiği *hars* kavramında bulmuştur. Buradan, Cumhuriyet'in ilk döneminde kültür politikalarını belirleyen *millî kültür* düsturu türemiştir. Ancak yaygınlıkla sanıldığı gibi, bu temel ilke, bütün Cumhuriyet rejiminin ne homojen bir şekilde tamamını sarabilmiş ne tarihsel olarak kalıcı bir politikaya dönüşebilmiştir.[7] Tam tersine, *millî kültür* politikasının aslında pek kısa ömürlü olmuş olduğu saptanabilir. 1934-36 dönemi, bu konuda bir kırılma noktası oluşturur gibidir; sonrasındaki yıllarda, Ziya Gökalp'in *harsî millet* fikrinden ziyade hümanist eğilimler aşamalı olarak ağır basmaya başlamışlardır. Durkheim'ın toplumbiliminin, onun ölümünden sonra kısa sürede bir evrenselci etnolojiye dönüşmesi bu bağlamda anlamlıdır.[8]

MİLLÎ KÜLTÜR İLKESİNİN TERKİ VE FRANSA'DA DÜŞÜNCE YAŞAMININ GÖRELİ ZAYIFLAMASI

1930'ların ikinci yarısı ile 1950'ler arasında Türkiye'de çeşitli siyasî yönelim ve düşünceler belirginleşmişse de, ana akım bir düşünce bağlamının var olduğunu iddia etmek güçtür. Ancak İkinci Dünya Savaşı'nın, müttefiklerin zaferiyle sonuçlandığı ve ABD'nin mutlak dünya hâkimiyeti iddiasının tescil edildiği 1945 sonrası dönem, toplum kuramlarında da hızla Amerikanlaşma eğilimlerinin gözlemlenmeye başladığı dönemdir. Amerikan toplumbilimi, bir ölçüde Alman geleneği ve Weberci etkilerle buluşsa da, kökeninde çok daha net bir birey merkezcilik eğilimi vardı. Daha geniş bir çerçevede, Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan 1960'lara kadar olan dönemin, (1) toplumbilimsel düşünce ve araştırmanın sarkacının ABD'ye kaydığı, (2) Batı Avrupa toplumbiliminin belirgin bir durgunluk yaşadığı bir çağ olduğu savlanabilir. Türkiye'de ise bu dönemde, çoğu eğitimini Fransa'da yapmış ya da en azından Fransızca bilen siyaset ve toplum düşünürleri, etkisi altında kaldıkları kuram ve fikirleri yeniden üreten yaklaşımlar sergilemiş, kurucusu oldukları kurumlarda Fransız yaklaşımlarını benimsemişlerdir. Dârülfünûn'da da, Gökalp'in erken ölümü, onun düşüncelerinin kısmen de olsa genel eğilimi yönlendirmesine engel olmamıştır. Yine de, Ziya Gökalp'in öğrencilerinin kayıtsız koşulsuz onu yeniden ürettiklerini iddia etmek pek doğru olmaz. Bunun en iyi örneklerinden birini Mehmet İzzet, Gökalp'in düşüncelerini, ona muhalif ve Anglo-Sakson etkileri de içerecek şekilde yeni bir yol açmayı deneyen tavırla ele alarak gösterir. Olgu ile ideali birleştirmeye çalışarak, milliyet olgusunu, kapanan ve özgülleşen bir millet mefhumunu beslemek için değil, tersine, insanlık birikimine eklemlemek için öne çıkaran Mehmet İzzet, Fransız filozoflarından da esinlenmiştir. 1923'te en ünlü yapıtı *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat*'ı yayımlamıştır. 1924'te ise Hesse ve Gleyz'in *Les Notions de Sociologie* adlı kitabını Türkçe'ye çevirip yayımlamıştır. Aynı adlı bir başka yapıtı ise kısmen telif kısmen Hubert'in *Sociologie* adlı kitabından iktibas edilmiştir. Bu yapıt, lise ve üniversitelerde okutulmak üzere *İctimaiyat Dersleri* adı altında 1927'de basılmış, 1928'de yeni harflerle yeniden basılarak 1934'e kadar kullanılmak üzere *Yeni İçtimaiyat Dersleri* adını almıştır. Fransa'daki düşün yaşamını yakından takip edip makalelerinde güncel tartışmalara göndermeler yapan Mehmet İzzet otuz dokuz yaşında ölmüştür; bu nedenle, geliştirmeye çalıştığı toplumbilimsel yol ve onun imlediği siyasî projeler yarım kalmış gibidirler. Buna mukabil, her ne kadar Mehmet İzzet'in düşündüğü kapsamdan çıkmışsa da, hümanizmacı yaklaşımların bir ölçüde onun önerisinin bir başka sürümü olduğu düşünülebilir. Ancak elbette, Mehmet İzzet'in hayal ettiği *milliyet* ve *millî hayat* mefhumlarının, 1940'lı yıllara hâkim olan Batı Avrupa kültürüne yönelişle tam olarak örtüştüğü iddia edilemez.

LİBERALİZMİN ÖNCÜLLERİ

Ziya Gökalp'in Türkiye'ye uyarlamaya çalıştığı Comte-Durkheim çizgisindeki bütünleşmeci toplum anlayışı, toplumbilimsel düşüncede ağırlığını uzun süre hissettirmiş olsa da, aynı dönemde, ona zıt yönde bir başka toplum algılayışı da gelişmekteydi. Yanlış bir adlandırmayla "Prens" olarak nitelenen Sabahattin Bey'in liberal düşünceleri, Türk siyasî yaşamının bu ikincil damarını oluşturan önemli kaynaklardan biridir. Sabahattin Bey'in düşünceleri de, aynen Ziya Gökalp'inkiler gibi, bir toplumsal çöküşe engel olma gayesini güden son derece pragmatik bir noktadan hareket etmekteydi-

ler. Bu nedenle, her ikisinin düşünceleri de siyasî programa dönüşmüşlerdir. Sabahattin Bey, Ziya Gökalp'in tersine, Osmanlı toplumunun asıl sorununun bütünleşme eksikliği değil özerklik eksikliği olduğunu savunur. Birey, sorumluluk almak ve girişimci olmak üzere yetiştirilmemektedir. Eğitim sisteminden başlayarak tümel bir toplumsal yeniden yapılanma ile bu atâlet yaratan dayanışmacı düzen değiştirilebilir. Sabahattin Bey'de ilginç olan boyut, üstelik Anglo-Sakson modeli bir toplum tasarlamasına karşın, yine esas olarak Fransız düşünürlerini almış olmasıdır. Fransız Devrimi'nin akabinde, hoşnutsuz düşkün soylular, ilerleme fikrinin fazla kaçmış olduğu kanısında olan gelenekçi burjuvalar, bütün kaybedenlerde olduğu gibi irrasyonel bir dine kaçış yaşayan ahlakçılar ve dönemin modası romantizmle bağlantılanarak tepkici bir patolojiye sığınan *décadent*'lardan oluşan muhafazakârlık akımının düşünürleri, Sabahattin Bey'in başlıca esin kaynakları olmuşlardır. Başta Frédéric Le Play olmak üzere, Edgar Demolins ve Paul Descamps'ın liberal ve muhafazakâr fikirleri Sabahattin Bey'in çıkış noktasını oluşturur. Sabahattin Bey, aslında liberal fikriyatın genel özelliği olan ama Türkiye koşullarında daha vurgulu hale gelecek olan muhafazakârlıkla serbestiyetçiliği bir arada benimseme eğilimini tetikleyen düşünürdür. Fikirlerinin olgunlaşmaya başladığı Paris yıllarından itibaren, bu fikirlerin pratiğe dönüştürülmesinin olanaklarını aramaya çalışmıştır; o yüzden Sabahattin Bey'i, siyasî girişimlerinden ayrı, yalnızca fikir adamı olarak incelemek doğru olmaz. 1902'de birinci, 1907'de ikinci Jön Türk Kongreleri'ni düzenlemesi bile tek başına anlamlıdır; zira sürgündeki Osmanlı aydınlarını ilk kez böyle bir buluşmada bir araya getirmedeki amaç, kuşkusuz çözülüşün önüne geçebilmeye yönelik önlemleri tartışmak kadar, kendi programını tanıtmak ve kabul ettirmektir. Ancak merkeziyetçi bürokrasi geleneği bu kongrelerde ağır basacak, Osmanlı devletinin gidişatına müdahale konusunda benimsenecek olan yöntem, bu yaygın eğilimin yetkeci tavrının siyasî güce dönüşmesine yol açacaktır. Birinci Jön Türk Kongresi sonundaki ayrışma üzerine Sabahattin Bey'in kurduğu cemiyetin adı, aslında programının da özetidir: Merkeziyetçilik ve cemaatçılık nedeniyle gelişemeyen Osmanlı toplumunun kurtuluşu iki temel ilkenin benimsenmesine bağlıdır: *Teşebbüs-i şahsi* (kişisel girişim) ve *adem-i merkeziyet* (yerinden yönetim). Liberalizmin Türkiye'deki bu öncü fikirleri, önemli ölçüde Fransız liberallerinin savundukları ilkelerdir. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde, dönemsel olarak yüzeye çıkan, bazen küçülen, 1980'lerden bu yana neredeyse kesintisiz bir şekilde iktidar olan liberal hükümetler, bu kurucu nitelikteki siyasî ilkelere az ya da çok sadık kalan programları ve dünya konjonktüründeki değişmenin de katkısıyla, kapsamlı bir liberal yapının inşa edilmesini sağlamış ve halen sağlamaktadırlar.

SİYASET DIŞILAŞAN TOPLUMBİLİMSEL SÖYLEM

Cumhuriyet döneminin ilk kuşak toplumbilimcileri, genellikle iki kökenden gelmişlerdir: 19. yüzyılın ikinci yarısından beri devam etmekte olan Fransız etkisinin yanı sıra, artık Almanya'da yetişmiş, Alman felsefesi etkisi altında düşüncelerini geliştiren bir kuşak vardır. Ancak dönemin kimi aydınları arasında her iki kültürden yararlanmayı, her ikisinden aldıkları esinleri birleştirmeyi deneyenler de olmuştur. Hilmi Ziya Ülken, bu tip düşünürlerin başında gelir. Ülken'le birlikte, toplumbilimin belirgin bir şekilde siyaset dışına kaçışı da gözlemlenir. Ülken, felsefe içinden bakan, epeyce spekülatif ve önemli ölçüde aktarmacı mahiyette bir toplum tasavvuru kurmuştur.



Hasan Âli Yücel, Millî Eğitim Bakanı olduğu dönemde Batı ve Doğu klasiklerinin çevrilerek yayımlanmasına özel bir önem vermiştir. Fransız Aydınlanmacılığının izlerini taşıyan, yalnızca eğitim için değil aynı zamanda entelektüel bir bilgilenmenin mahiyetine de önem veren bakışaçısı, 1960'ların yeni çeviri dalgasına kadar dünya edebiyatını takip edebilmek için en önemli kaynaklardan biriydi.

Bu yaklaşımın temellerinde bir Alman tarihselciliği ve bütünlükçülüğü yattığı ileri sürülebilir. Zira Ülken'in referansları, artık *kısmen* Fransız felsefesine dönüktürler. Pragmatik yönelimli öncülerle karşılaştırıldığında, Ülken'de belirmeye başlayan eğilim, eğitim kökeninin etkisinin yanı sıra, siyasî program geliştirme amacının, Cumhuriyet rejiminin tam anlamıyla oturduğu 1930'lardan itibaren, ikincil hale geldiği, hatta marjinalleştiği bir siyasî-toplumsal bağlama tekabül etmektedir. 1930'ların başından İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar süren bu dönem, aynı zamanda genel bir siyaset dışılaşmanın yaşandığı bir tarihsel süreçtir. Uğruna mücadele edilmesi gereken siyasî amacın gerçekleştiği, devrimin tamamlandığı hissi baskındır. Hilmi Ziya Ülken, bu tamamlanmışlık hissinin önemli temsilcilerinden biri addedilebilir. Diğer yandan, Ülken, tamamen siyaset dışı değildir; 1930'ların sonuna doğru belirginleşen *negatif siyasî tavrın* da önemli figürlerinden birisidir. Toplumbilimsel olmaktan ziyade kavramsal felsefî olan çözümlemelerinde, spekülatif sosyal felsefe kurarken son derece soyut olan söylemi, Marksizm eleştirisi konusunda, Ülken'den beklenmeyecek denli pragmatik ve duygusal olabilmiştir.[9] Bununla birlikte, Ülken'in 1930'larda Marksist esinli bir çizgiden, 1950'lerde ateşli Marksizm karşıtlığına geçmesi, bir anlamda Türkiye toplumbiliminin hem siyaset dışı iddialı hem pratik siyasetle ilişkili konumunun simgesel bir özeti olarak tasavvur edilebilir. Ülken'in, Soğuk Savaş stratejilerinin en sert yaşandığı bir cephe ülkesinde, düşün ortamının siyasî olanı en siyasî olmayan dilin içinde gizlemesi, kutuplu dünyanın gündemini ise bilimin söylemine yüklemesi, o günün koşulları düşünüldüğünde pek de beklenmedik bir ikilik değildir. Yaşamının ileriki yıllarında, muhafazakârlığın belli bir dinsel temelli algılanışını, yine kapsamlı ancak yer yer tepkici bir yaklaşımla kuramlaştırmış-

tır.[10] O güne dek, yalnızca Türkiye'de değil birçok çevre ülkesinin düşünsel gelişiminde de merkezî rol oynamış olan Fransa'nın bu yeni düzende belirleyici konumu kalmamıştı. O nedenle, Türkiye'deki siyasî düşüncede Fransız etkisinin, 1945 sonrasında görece parçalı ve süreksiz olmuş olduğu ileri sürülebilir.

YENİ DÜNYA DÜZENİNDE YENİDEN YAPILANAN TÜRKİYE, MUHAFAZAKÂR LİBERALİZMİN YÜKSELİŞİ

Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle birlikte, Amerikan nüfuzunun maddi ve düşünsel emareleri Türkiye'de daha fazla görülmeye başlamıştır. 1950'li yıllar, siyaset pratiğinde olduğu kadar, siyasî düşüncede de muhalefetin kapsamlı bir şekilde tasfiye edildiği, toplumsal yaşamın genel anlamda sterilleştirildiği bir dönem olarak algılanabilir. Sol düşünce üzerinde büyük baskı kuran siyasî iktidar, üniversitenin de olabildiğince tek sesli bir ortam haline gelmesi için çaba sarf etmiştir. Zaten 1944'te Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi tasfiyesiyle birlikte, eleştirel, görgül araştırmaya dayalı, Türkiye'nin güncel sorunlarına duyarlı, Marksist esinli bir toplumbilimsel düşüncenin önü kaba bir şekilde Tek Parti iktidarı döneminde kesilmişti. Demokrat Parti bu baskı siyasasını kesin olarak kurumsallaştırmıştır. Bununla birlikte, Demokrat Parti'nin savunduğu ve yürürlüğe soktuğu liberal ekonomi programı, düşün dünyasında karşılığını bulmuştur. Ülken gibi hem Fransızca hem Almanca kaynaklardan yararlanabilen Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, 1950'li yılların akademik toplumbilim tekelini elinde bulunduran diğer isim olarak, liberal muhafazakâr düşüncenin önemli destekçilerinden birisidir. Ancak Ülken'in kavramsal hermetikliğinin tersine, Fındıkoğlu'nun polemikçiliği ve muhafazakârlığı ağır basar; Ülken'deki kadar derinlikli çözümlemeler geliştirebilmiş olduğunu iddia etmek güçtür. Buna mukabil, Fındıkoğlu, güncel siyasete yakın bir çizgide, yine Marksizm-karşıtı bir tavrı besleyerek, Gökalp'inkine oranla geçerli koşullara uyarlanmış, daha az korporatist olup liberal yaklaşımlarla buluşmaya çalışan bir halkçılık üretmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, uzun tartışmalarla bilimselliğini ve gerçekçiliğini reddettiği Marksist sınıf çözümlemesine dair temel eleştirileri vardır.[11] Bu yaklaşımı, özellikle kooperatifçilikle ilgili düşüncelerinde somutlaşır. Onda kooperativizm, kolektivizmin yerine önerilen bir çeşit panzehirdir.[12] Bu yaklaşım, dönemin yaygın bir ideolojik dayatması ile birleşince daha anlamlı olmaktadır: O sıralarda özellikle Amerikan akademik çevrelerince gelişmekte olan ülkelerin aydınlarına ve politikacılarına sıklıkla telkin edilen sava göre, azgelişmişlikten kurtulmak için sanayileşme hamlesine girişmek yararsızdır; onun yerine tarımsal üretimin geliştirilmesine yönelinmeli, tarımda piyasayla bütünleşilmelidir. 1950'li yıllar, bu yaygın yaklaşımın, toplumbilimlerinde yerli düşünürler tarafından da dile getirildiği bir dönemdir. Oysa, önleri vahşi bir şekilde kesilip üniversite dışına fırlatılan başta Behice Boran olmak üzere genç toplumbilimciler, bu kanının tersini kanıtlayabilecek araştımalar yapmışlardır. Boran, *atlamalı modernleşme* yaklaşımının ilk öncüllerini kaleme almıştır. Fındıkoğlu ise dönemin bu popüler Amerikan tezinden yana ağırlık koyarken, aynı zamanda klasik Fransız kaynaklarından da yararlanmış, hatta onları başlıca esin kaynakları haline getirmiştir. Onda da Comte ve Durkheim etkisi gözlemlenir. Comte'tan genel bir evrensel evrimci geleneği ödünç alan Fındıkoğlu, Durkheim'ın *bireyselleşme* ve *başkalaşma* mefhumlarına özel önem atfeder. Ancak Durkheim'ın özgünleşme ve uzmanlaşmayı tarif ettiği kavramlarını, Fındıkoğlu, daha ziyade serbest girişimciliğin doğuşunu anlatmak

için kullanır; ona göre, insanın özgürleşmesinin yolu da budur.

1940'ların ortasından 1960'lara kadar geçen sürede, Türkiye'deki toplumbilimsel varlık önemli ölçüde İstanbul Üniversitesi'nin tekelinde kalmıştır. Ziya Gökalp'in kurucusu olduğu Sosyoloji Kürsüsü'nde Hilmi Ziya Ülken, İktisat Fakültesi'ndeki Sosyoloji Kürsüsü'nde ise Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu yönetiminde, kısmen Fransız etkisinin, önemli ölçüde Comte-Durkheim çizgisinden sürdürüldüğü bir düşünce ortamı varlığını korumuştur. Ülken, son derece üretken, ancak düşünce dünyasında her zaman çok da tutarlı olmayan bir tutum sergileyip tarihsel maddeciliğe felsefî donanımı yüksek bir tondan karşı çıkarken, bu tavrı alenî bir siyasî duruşa dönüşmekten kaçınır; aynı zamanda epeyce kapalı bir soyut dille, siyasal olandan kaçan bir söylem inşa etmiştir. Fındıkoğlu ise liberal-muhafazakâr bir konumdan, güncel siyasetin gündemine doğrudan pragmatik destekler vermiştir.

FRANSIZ ETKİSİNDEN BİLEŞİMCİ YAKLAŞIMLARA

1961 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde Sosyal Bilimler Bölümü kurulana dek, bu tek kutuplu toplumbilimsel ve siyasî düşünce bağlamı egemenliğini sürdürmüştür. Bu evrede, kendine özgü bir figür olarak, yine İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 1942'den itibaren öğretim üyesi olan Nurettin Şâzi Kösemihal'den söz etmek gerekir. Kösemihal, Saint Joseph Fransız kolejinde almış olduğu eğitimin etkisiyle, çağdaş Amerikan toplumbilimsel düşününün ağırlığını kendinde birleştirebilen bir düşünürdür. Ayrıca Le Play'ci *science sociale* okulunun Türkiye'deki önemli bir izdüşümüdür. Kösemihal de, aslen maden mühendisi olan Le Play'e benzer biçimde, Bahriye Mektebi'nde makine mühendisi olarak yetişmişti. Toplum ve siyaset kuramlarının ağırlıklı merkezinin Fransız kaynaklarından Amerikan kaynaklarına geçtiği bir dönemde Kösemihal, her iki kültür dünyasını hem iyi özümsemiş hem iyi araçsallaştırmış bir düşünür olarak, önemli bir bağlantı noktasıdır. Üniversiteye intisap edişi mânidar bir tezle gerçekleşmiştir: Daha sonraları birçok kez basılacak olan *Durkheim Sosyolojisi*, kapsamlı ve bilimsel bir Durkheim eleştirisidir. Kösemihal, bu yapıtı Türkiye'deki kolektivist toplumbilimsel düşüncenin sorgulamasını yapmak için yazmıştır. Bu anlamda yapıt, Türkiye'deki toplum ve siyaset yaklaşımlarında anlamlı bir yön değişimini ifade eder. 1950'li yıllarla birlikte kolektif bilinci öne çıkaran Durkheimcı Fransız toplumbilimi etkisini yitirmiş, yerine daha ziyade ABD'de doğup yaygınlaşan birey merkezli toplumsal eylem kuramları geçmeye başlamıştır. Bütün dünyada, kuramın siyasal olandan uzaklaşması ve mikro-toplumbilim içinde yapısal olanın görünmezleşmesine yol açan bir süreçtir bu. Nurettin Şâzi Kösemihal, bir başka ilke de imza atmış, toplumbilimin en psikolojik eğilimlerinden olan sosyometriye ilgi duymuştur. Kösemihal'in, iki kültür dünyasını birleştirerek sürdürdüğü bilim yaşamı, 1950'lerden itibaren parlak bir bilim adamı olarak uluslararası alana açılan Şerif Mardin'inkiyle karşılaştırıldığında Anglo-Amerikan kaynaklarının nasıl tedricen ağır bastığının bir göstergesi sayılabilir. Zira mükemmel derecede Fransızca konuşan ve Fransız kaynaklarına hâkim olan Mardin, dönemin konjonktürel koşullarının etkisiyle, bilim yaşamını ABD'de sürdürmüş, yapıtlarının önemli bir kısmını İngilizce kaleme almıştır.

1960'ların başından itibaren dünyada, eleştirel bir toplum tasavvuru; siyaset pratiğiyle iç içe, hatta müdahil olmayı tarihsel sorumluluk addeden yeni bir düşünsel tavır gelişmiştir. Başta Fransa'da olmak üzere, 1930'lardan beri dondurulmuş

olan Marksist yazın üzerine araştırmalar yapan, sol edebiyatı yeniden okuyan, Marx ve Engels'in az bilinen yapıtlarını gün ışığına çıkaran, siyasî nedenlerle göz ardı edilmiş Gramsci, Lukács gibi Marksist kuramcıları gündeme getiren hararetli bir tartışma ortamı oluşmuştur. Türkiye, 1961 Anayasası'nın göreli özgürlükçü düşün ortamında, hem dünyaya açılmaya başlamanın ivmesi hem yurtdışında yüksek öğrenimlerini yapmaya giden genç araştırmacılar sayesinde, bu yeni tartışmalarla tanışmıştır. Yeniden eleştirel bir şekilde ele alınan sosyalizmin sorunları tartışılırken, ister istemez hem güncel siyasete *angaje* bir toplumbilim biçimleniyor hem uzun süredir birey merkezli kuramların lehine dönmüş olan kuram ibresi, yeniden temel toplumsal kavramlara dönüyordu. 1960'larda, aynı zamanda, Fransa'da başta altın çağını yaşayan yapısalcılık akımı olmak üzere, felsefenin ve toplumbilimin canlanışı söz konusudur. Bu düşünsel hareketlenme, Türkiye'nin akademik gündemine daha ziyade 1960'ların sonundan başlayarak dozu git gide artan siyaset kuramı tartışmaları olarak yansıyacaktır. Bu tartışmaların içinde en önemli payı, kuşkusuz ünlü Asya Tipi Üretim konusu oluşturur. ATÜT tartışmalarının ana saiklerinden biri, Marx'ın ve Marksist düşünürlerin yapıtlarının yeniden okunması, sosyalist düşünsel hareketliliğin yeniden yükselmesi olmuştur. Marksizmin yeni kavramsal açılımlar yapabilmesinin temelinde, Anglo-Sakson kaynaklarıyla yakın ilişkiye geçmenin yanı sıra, Fransız Marksist yapısalcılığının etkileri vardır. Toplumsal muhalefetin canladığı ama aynı zamanda hızla militan bir siyasî mücadele biçimine itilip marjinalleştirildiği bir dönemde, Marksizmin ve genelde sol hareketin pratik ve kuramsal sorunları, kimi zaman bilimsel bir tonda, kimi zaman genellikle aşırı ideolojikleştirilmiş, propagandacı, yetkeci bir dille, bolca polemik çevresinde tartışmaya çalışılmıştır. Bu kuram-yoğun tartışma ortamı içinde sıklıkla okunan ve atıfta bulunulan yazarların başında Louis Althusser gelir. 1965'te *Pour Marx* başlıklı inceleme kitabını yayımlayan Althusser, dönemin Marksistleri üzerindeki asıl *Lire le capital* (1968) ile etkili olmuştur. Ancak bu dönemde Fransız kaynaklarına dönülmesini sağlayan; İngilizce konuşan, Anglo-Amerikan bilim çevrelerinin Fransa'daki bu canlanmaya ilgi göstermesi üzerine dikkatlerini o yöne teksif eden bir genç araştırmacılar kuşağı idi. Bu ilginin temsilcileri arasında 1970'li yılların sonunda ve 1980'lerin başında daha ziyade iktisatçıların bulunduğu ifade edilebilir. 1970'li yılların kuramsal tartışmalarına, belli bir düzeyin üzerinde damgasını vuran önemli iki mecra olan *Birikim* ile *Toplum ve Bilim* dergileri, bu tür iktisat tarihi ve siyasî iktisat tartışmalarına örnek verilebilir. Kısmen ATÜT tartışmaları ile de kesişen bu yazılarda Asaf Savaş Akat, Seyfettin Gürsel, Sencer Divitçioğlu, Sungur Savran, Çağlar Keyder, Huri İslamoğlu, İdris Küçükömer gibi daha ziyade iktisat kökenli düşünürler, yapısalcı toplum çözümlemeleri ve özellikle *yeniden üretim*, *sömürü*, *artı-değer* kavramlarının yeniden düşünülmesi bağlamında, az ya da çok, Althusser'in düşünümünden yararlanmışlardır. Bu yaklaşım 1980'li yıllarda, fazla şematik bir kuramsal anlayış olması hasebiyle, aşamalı olarak terk edilecektir. 1970'li yıllarda özellikle *Birikim* dergisi ekseninde, yapısalcı Marksizm tartışmalarının Türkiye'nin gündemine uyarlanarak yürütüldüğünü iddia etmek mümkündür. Althusser gibi yeni bir Marksist açılım olanağı sunan düşünürden, dönemin pratik siyasetine fazla boğulmuş düşün ortamında, kısıtlı yararlanılmış olduğu ileri sürülebilir. Yine de, yenilikçi tartışmaların Türkiye Marksizminde keşfedilmiş olmasını kazanç addetmek gerekir. Keza Althusser çizgisinde pratik siyasî boyutlara nüfuz eden Nicos Poulantzas'ın yazıları, *Birikim* dergisinin

ilgisinden kaçmamıştır. Türkiye'de Poulantzas okumaları, devletin bir piyasa aktörü olarak tanımlanmaya başladığı, üretim ilişkilerindeki belirleyici ve baskıcı rolünün tartışmaya açıldığı 1970'lerde başlamış, aralıklarla 1990'lara kadar taşınmıştır.[13] Ayrıca Poulantzas'ın, üretim ilişkilerinin klasik Marksist şemadaki kadar mekanik biçimde gelişmediğine dair tezlerine, siyasetin özgül güçlerinin önemini vurgulamak amacıyla sıklıkla başvurulmuştur.[14] Bu da, özellikle 1990'larda alevlenen "sivil toplum" tartışmalarında onu, Gramsci kadar olmasa da, başvurulan bir kaynak yapacaktır.

1960'lı yıllarda Türkiye'nin görece dinamikleşmiş düşün yaşamında temel ve yönlendirici rol oynayan önemli bir Fransız düşünürü Maurice Duverger'dir. 1960'ların ortalarında itibaren özellikle Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yaygın bir Duverger etkisi gözlemlenir. Bu dönemde Mülkiye öğretim üyelerinden Mümtaz Soysal, Şerif Mardin, Yavuz Abadan, Bahri Savcı gibi anayasa hukukçusu veya siyaset bilimciler, Duverger'nin kurucu nitelikteki yapıtlarının temalarını ele almışlardır. Yalnızca konular itibariyle değil, düşünce sistematiği, genel bakış açısı ve yöntembilimsel yaklaşımlar olarak da Fransız düşünürün izinden giden bu genç öğretim üyeleri, aynı zamanda Türkiye'de siyaset bilimi disiplinin özerkleşmesi için çaba sarf etmişlerdir. Zira o güne dek fazlasıyla toplumbilimsel kavramsallaştırmaların içine geçmiş bir şekilde algılanan siyasî düşünce, belki ilk kez siyaset bilimi alanı içinde geliştirilmeye başlanmıştı. Bu çevrede Duverger'den etkilenen öğretim üyelerinin kendi köken uzmanlıklarının bir uzantısı olarak, ama onu da aşarak, yeni bir disiplinin Türkiye'de biçimlenişine öncülük etmiş oldukları görülür. Zaten siyaset felsefesi; toplumbilim bir yanda, teknik veçhesi ağır basan anayasa hukuku diğer yanda, 1950'li yıllara kadar dünyada da siyasî düşüncenin geliştirildiği başlıca iki alan olmuştur. Duverger, bu dönüşümde önemli bir yer işgal eder. Nitekim o, birçok yoruma göre, Fransa'nın, Montesquieu ve Alexis de Tocqueville'den sonra yetiştirdiği en derinlikli siyaset kuramcılarından birisidir. Hatta siyaset bilimi kuramını modern anlamda kavramsallaştıran ve bunu kapsamlı bir yöntem içinde sistemleştiren düşünürün Duverger olduğu ileri sürülebilir. Duverger'nin en iyi okunduğu ülkelerin başında da, kısıtlı ama çok etkili Siyasal Bilgiler çevresindeki izleyicileriyle, Türkiye'nin geldiği söylenebilir. Düşünürün 1951'de yayımlanan ünlü *Les partis politiques* (Siyasal Partiler) kitabı, 1970'te Ergun Özbudun tarafından Türkçe'ye İngilizce baskısından çevrilmiştir. Bu çeviri etkinliği, farklı düşünsel, hatta ideolojik yönelimi olan Türk düşün insanları tarafından sürdürülecektir. Duverger'nin, özellikle *Introduction à la politique* (Politikaya Giriş; Samih Tiryakioğlu, 1971) ve *Sociologie de la politique* (Siyaset Sosyolojisi; Şirin Tekeli, 1975) kitapları da Türkçe'de yaygın bir kullanım alanı bulmuş yapıtlardır. Duverger'nin kurumsal vurgulu siyaset bilimi yaklaşımının bir benzeri Yaşar Gürbüz'ün *Karşılaştırmalı Siyaset Bilimi* kitabında (1987) gözlemlenebilir. Aynı şekilde 1973'te, *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş* kitabı Ünsal Oskay,[15] *Batı'nın İki Yüzü* ise 1977 yılında Fazıl Sağlam ve Cem Eroğul tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır.[16] 1970'li yılların sonlarına doğru, Fransa'nın antisemitik geçmişiyle hesaplaşma ateşi sırasında, 1954'te yayımlanmış ve Duverger'nin de yazarı olduğu bir hükûmet tamimindeki, Yahudiler'in mülk edinmesiyle ilgili kısıtlayıcı bazı görüşler nedeniyle, düşünür, ülkesinde eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak bu dönem, aynı zamanda bir yandan Bourdieu önderliğindeki yapısalcı kültür toplumbiliminin, diğer yandan Touraine'in fikir babalığını yaptığı eylem toplumbiliminin

yükseldiği, yapısalcılık-sonrası felsefenin de epeyce revaçta olduğu bir dönemdir. O nedenle, bu eleştiri süreci, kolaylıkla, Duverger'nin kuramsal değersizleştirilmesi operasyonuna dönüşmekte gecikmemiştir. Bir anlamda, siyaset bilimini anayasa hukukunun teknik dilinden kurtaran Duverger'nin kuram ve yöntemi, yeni bir siyaset bilimi anlayışının gelişmeye başlamasıyla birlikte *toplumbilimselleştirilmiştir*. Oysa Duverger, yalnızca Fransa için değil, ondan çok farklı siyasî sisteme sahip ülkeler için de temel kuramsal atıf olabilecek kadar kapsamlı bir çözümleme düzlemi ortaya koyabilmişti. Bunun en önemli kanıtı, Duverger'nin ABD'de gördüğü akademik ilgidir. Duverger'nin Türkiye'de bu kadar yakından izlenmesinin özel bir önemi de vardır: Fransız düşünür, ilk Türkçe'ye çevrilen yapıtı *Siyasal Partiler*'de Türkiye'ye ve Cumhuriyet rejimine değinir. Bu rejimi benzer otoriter örneklerden ayıran Duverger, Cumhuriyet dönemindeki Tek Partili sistemin, zamanla çok partililiğe dönüşmeyi peşinen hedeflemiş olduğu kanısındadır. Türkiye'deki Cumhuriyet rejiminin çoğulculuk idealini her zaman korumuş olduğunu savunur;[17] hatta daha sonra, 1960 ihtilalinin dahi bu gelişmeyi değiştiremeyeceğini iddia edecektir. Duverger'ye göre, Türkiye'de, faşist ve komünist Tek Parti rejimlerinden farklı olarak, *ideal taşıyıcısı* olan değil, *nötr* addedilebilecek bir devlet vardır; Cumhuriyet'in kurduğu devlet, kendisinin dışında ya da aşkın bir amaca bağlanmaz; o, amacın kendisidir.[18] Duverger'nin Fransa'daki göreli gözden düşürülme sürecinde rol oynayan etkenler, Türkiye'deki ikincilleştirilmesiyle tam olarak örtüşmez; bunda, Duverger'nin Cumhuriyet rejimine olan inancının, 1980'li yıllardan itibaren yükselmeye başlayan liberal sol ve sağ eleştiri söylemlerinin temel sorunsallarıyla örtüşmemesi, hatta zıtlaşmasının da çok önemli bir yeri vardır. Nitekim özellikle Duverger'ye mesafeli okullarda toplumbilimsel yanı ağır basmaya başlayan bir siyaset bilimi anlayışıyla biçimlenen akademisyenler, siyaset bilimini neredeyse toplumbilimle özdeş kabul ederek, hem yeni bir siyaset kuramı anlayışı geliştirmişler hem bu açıdan Cumhuriyet tarihine eleştirel bakmışlardır. Ancak bunu yaparken, anayasal-kurumsal çözümleme düzlemini ihmal edilebilir bir konuma itmişlerdir. Yine de, Maurice Duverger'nin kuramı ve yapıtları, Türkiye'de siyaset bilimi eğitiminde hâlâ merkezî bir konum işgal etmeye devam etmektedir.[19]

NEO-LİBERALİZM, KÜRESEL EKLEMLENME, PARÇALILANMANIN SİYASETİ

1980'lerin sonundan itibaren, Türkiye'de daha ziyade postmodernizm tartışmalarının hızla gündeme girdiğini, bir yandan İngiliz *kültür çalışmaları* yaklaşımının geniş bir araştırma konuları paletine yerleştiğini, diğer yandan Fransız yapısalcılık-sonrası ve bağımsız düşünürlerinin düşün yaşamına girdiğini görebiliriz. Başta Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard gibi toplumbilimciler, diğer yanda Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze gibi filozofların modernlik eleştirileri aracılığıyla, merkezsizleşen, özgüllüklere ayrışan bir siyasî alan ve pratik tarif edilmeye çalışılmıştır. Aslında belki de siyasî düşüncenin, parçalanmalar çağında ancak bireysel özerkliklere indirgendiği, hatta siyasî olanın kolektif çıkarlar (örneğin sınıf) aleyhine silindiği bir siyaset anlayışı, en siyaset-olmayanın, en soyut kavramsal çeşitlemenin dili içinde bu şekilde erimiştir. Bu dönemde Fransız kaynaklarının çok büyük oranda İngilizce akademik gündemler üzerinden nakli belirgin bir şekilde artmıştır. Düşünce bağlamının parçalanmayı imlemesi gibi, düşünce ve düşünürler de bu dönemde, belki hiç olmadıkları kadar parsellenmişlerdir. Zira

akım ve düşünürler, bir anlamda "düşünsel mümessillik" şeklinde adlandırabileceğimiz bir şekilde, özellikle belli konumları işgal eden öğretim üyeleri tarafından, neredeyse tek hakikat kaynağı olarak tekil bir atıf haline getirilmişlerdir. Böyle tek yönlü etkilenmenin önemli nedenlerinden birisi, genellikle lisansüstü, hatta bazen lisans, ama mutlaka doktora eğitimlerini Batı Avrupa ya da ABD'deki üniversitelerde yapan, oradaki egemen kuramsal, yöntembilimsel, epistemolojik rüzgâra kendisini kaptırarak, bunun yegâne hakikat ölçüsü olduğuna kani bir şekilde Türkiye'ye dönen genç düşün insanlarının, bu formasyonu sürekli yeniden üretme arzularıdır. Eğitimi alınan kuramsal konumun, bir süre sonra, sürekli kendinden beslenen, kapsayabileceği ve kapsayamayacağı her konuda bir çeşit *joker* olarak algılanıp her fırsatta atıfta bulunulan bir paradigmatik zemin haline gelmesi, kaçınılmaz olarak, bu temel donanımın bir sahte bilimsel metafizik alana dönüşmesine yol açmaktadır. Bununla birlikte, kendisini belli bir sayısal varlık olarak hissettiren iki ana Fransız yöneliminden bahsetmek mümkündür. Aktör-merkezli bir toplumbilimsel yaklaşım (sociologie de l'action) çizgisinde eğitim almış, genellikle Paris'teki ünlü Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de, özelde bu kurumun önemli figürlerinden Alain Touraine'le ve onun öğrencileriyle tez çalışması yapanları bu kapsamda sayabiliriz. Bu çizgide, bu kurumda eğitim almış ve almakta olan birçok orta yaşlı ve genç kuşak akademisyen mevcuttur. Touraineci yaklaşım, özünde önemli ölçüde Weber, belli ve temkinli ölçüde Parsons kaynaklı, toplumu bir bireysel eylemsellikler toplamı olarak tasavvur eden ve böyle bir görüşün merkezine, kendi başına yeterince gelişmiş anlamlar üretebilen *aktörü* yerleştiren bir kuramsal tavrı içerir. Bu tavır, 1980'lerin sonlarından itibaren, 12 Eylül sonrası açılma ortamını, küreselleşme sürecinin Türkiye'deki kültürel ve siyasî etkilerini, yöntembilimsel anlamda genellikle nitel tekniklere dayalı mikro-toplumbilime kapanmış bir araştırma pratiğini öncelikli kılarak, güncel siyasetle ilişkili konuları inceleme nesnesi yapmaya özen göstermiştir. Bu kapsamda, başta din ve dinsellik, etnik, cinsel, alt-grup kimlikleri en çok rağbet edilen araştırma konuları haline gelmiştir.

Fransız kökenli ikinci önemli akademik tavır, toplumbilimden ziyade felsefe eğitimi almış, özellikle yapısalcılık-sonrası modernlik eleştiricisi düşünürlerin ya öğrencisi olmuş ya onlardan derinden etkilenmiş öğretim üyelerinde gözlemlenir. Doğası gereği epeyce soyut, salt kavramlar düzeyinde bir iç tartışma niteliğindeki böyle bir felsefi duruş, toplumsal olanı ve dolayısıyla ona bağlı her olgusal açılımı neredeyse kategorik olarak reddeder. Bunun sonucunda, salt tekillikler ve anlıksallıklara dayalı bir negativizm gelişir. Güncel sorunlara değindiği zaman bile, aynı yoğun ve karmaşık dil üzerinden, olguları sürekli olarak bağlam dışılaştırmaya eğilim gösteren bir söylem kuran bu tavırda, zaten esas itibariyle, siyasî olanın gündem maddeleriyle bir düşün sorumluluğu almadan teğet ilişki kurmaya yönelik bir marjinalleşme eğilimi görülür. Bu nedenle, toplumbilimi, onun bütün tarihsel kazanımlarını reddederek, yöntembilimsel indirgemecilik dolayımıyla toplumbilimsel nesneyi yok ederek, onun üzerine salt sezgisel ve yorumbilgisel bir çözümleme kurmaya çalışır. Böyle bir yaklaşımın, toplumbilimin konusu olan gerçeklik parçalarının içeriği ile değil, daha ziyade onlar üzerine kurulan özgül söylemin kendisiyle ilgilendiği iddia edilebilir.

FRANSIZ DÜŞÜNÜ İLE TEKİL TEMASLAR

Bu iki temel yönelimin dışında, Fransız düşüncesinden görece tekil etkilenmeler

ya da en azından okumalar saptanabilir. Fransa'da eğitim görenlerin bile Türkiye'de pek değinmedikleri Georges Gurvitch yorumları, bu çerçevede ele alınabilir. Kadir Cangızbay, bilimsel çalışmalarının önemli bir kısmında Gurvitch'e göndermeler yapmıştır. Cangızbay, Gurvitch'i, mevcut kamplaşmaya eğilimli toplumbilimsel yaklaşımları aşma olanağı olarak görür. Zira Gurvitch hem tekili kendi tarihsel derinliğiyle anlamaya hem onun içinde geliştiği olgusal bağlamı göz önüne almaya eğilimlidir; bu noktada, toplumbilim ile felsefenin, araçsal bir uzmanlaşmaya kurban giderek ayrı etkinlik alanları haline geldiğinin altını çizen Gurvitch'in bilgi kuramı bütünleştirici bir olanak olarak görülür. Gurvitch, Türkiye'de önemli ölçüde din toplumbilimi araştırmalarında temel oluşturmuştur.

Öğreniminin önemli bir kısmını Türkiye dışında, özellikle Fransa'da yapan Nur Vergin, hem Anglo-Amerikan hem Fransız kökenli geniş bir kaynakçadan yararlanmıştır. Daha ziyade din olgusunda yoğunlaştırdığı çözümlemelerinde kuramsal, kavramsal, terminolojik ve yöntembilimsel olarak birbirinden farklı, hatta zıt konumlarda duran düşünürlerin yapıtlarına atıfta bulunarak, çoğul metinler üretmeyi başarmıştır. Ancak ilgi konuları güncel siyaset ve Türkiye'nin makro-toplumbilimsel gerçeklikleri ile yakın ilişkili olduğundan, yapıtlarında, dikkate değer bir Raymond Aron okuması ve siyaset biliminin kavramsal olduğu kadar kurumsal incelenmesini de içeren çözümlemeler görülebilir.[20] Vergin, İslâm'ın laiklik karşıtı bir güç olduğu düşüncesine katılmaz; tersine, onu demokratikleşmeye katkıda bulunacak bir toplumsal dinamik olarak değerlendirir. Bu tavrıyla, özellikle 1990'larda, Türkiye'deki laiklik-dincilik kutuplaşmalarına toplumbilimsel bir bakışla eğilmiş, güncel siyasî tartışmalara doğrudan müdahil olmuştur.[21]

Aron'un en bilinen yapıtlarından birisi olan *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (Les étapes de la pensée sociologique), 1986 yılında Korkmaz Alemdar tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu kitap, daha sonra yaygın bir kullanım bulacak olan Anthony Giddens'ın *Sociology*'si ile Tom Bottomore ve Robert Nisbet'in editörlüğünü yaptıkları, Türkçe'ye Mete Tunçay ve Aydın Uğur tarafından çevrilen *Toplumbilimsel Çözümlemenin Tarihi* kitabıyla beraber, kurucu yedi büyük toplumbilim öncüsünü derinlemesine inceleyen bir yapıt olarak, genel gereksinime yanıt vermiştir.

Kentbilim disiplinin kurucu isimlerinden Ruşen Keleş, egemen bir Anglo-Amerikan kaynakçası yanında, yaygın olarak Fransız düşünürlerinden yararlanmıştır.[22] Keleş, iyi bir Castells okuyucusudur. Çalışmalarının önemli bir kısmında, kentsel arsa spekülasyonu, hukusal düzenlemeler, siyasî iktidar, yerel yönetim birimleri arasındaki çatışma ve ittifak unsurlarını irdelemiştir; bu, kentin bir çatışma sürecinin ürünü olduğu ve ona göre sürekli biçimlenmekte olduğuna dair teziyle yakından bağıntılıdır. Ayrıca, Keleş'in çalışmalarından, kentin fizikî yapılanmasının simgesel anlamlarına dair çıkarsamalar yapmak mümkündür. Doktora tezini Henri Lefebvre yönetiminde yazan Barlas Tolan, Türkiye'de kentleşme sorunsalının ikili doğasınının (Batılılaşmış seçkinler ile kırsal kökenli göçmenler) ilk altını çizenlerdendir. Üstelik Tolan, dönemin baskın tartışması olan ATÜT tezlerini kısmen Marksist bir yaklaşımla, bu ikili kent doğasını anlamak için kullanmıştır.[23] Tolan, anomi konusundaki özgün çalışmasında Merton'dan yararlanırken Durkheim'ın bu olguya yaklaşımına özel önem verir.[24]

Fransız düşüncesine açılan Türk düşün insanları arasında, en farklı ve kendine özgü çizgisi olanlar arasında Ulus Baker'i anmamak eksiklik olacaktır. Baker, kısa ama verimli yaşamında, çeşitli ilgi alanları, yoğun okuma yükü, özgün bir üslûp oluşturma eğilimini buluşturmuş bir dü-

şün-kişi olmuştur. Türkiye'de pek anılmayan, epeyce unutulmuş düşünürleri (örn. Gabriel de Tarde ve Jacques Le Goff) tanıtıcı yazılar yazmış, çok konuşulanları ise (örn. Baruch Spinoza ve Gilles Deleuze) farklı ve mevcutlardan daha derin bir düşünümsellikte yeniden tartışmıştır. Benzer bir şekilde H. Ünal Nalbantoğlu, özellikle Althusser'i, 1970'li yıllarda gözlemlenen *amaç-rasyonel* pragmatik, güncel siyasetin gündemine hitap eden okumalardan farklı bir yeniden okuma girişiminde bulunmuş;[25] Onun kapitalizme ilişkin yapısal kavramsallaştırmalarının, günümüzün küresel rekabet koşullarında kültür-vurgulu kuramsal yaklaşımların göz ardı ettikleri boyutları aydınlatabilecek olanakları içinde barındırdığını göstermiştir.[26]

SONUÇ

Türkiye'de toplum ve siyaset üzerine düşünme geleneği, belli bir felsefi yetkinlikle 19. yüzyılda tanışmıştır. Tanzimat sonrası düşün yaşamı, aşamalı olarak, niteliği artan bir düşünümsellik alanı yaratmıştır. Bu süreçte, dönemin başlıca kültür atfı olan Fransa ve Fransız düşüncesi, Osmanlı aydınlarını derinden etkilemiştir. Toplumbilimsel türde çalışmaların Osmanlı topraklarına girişi, devletin coğrafî ve siyasî çöküşüyle ve buna bağlı siyasî gündem maddeleriyle koşut olmuştur. Cumhuriyet'in meşruiyet bağlamının ideolojik kuruluş işlevi de önemli ölçüde toplumbilim çalışmaları tarafından yerine getirilmiştir ve bu düşünce geleneğinin temelinde Fransız felsefesi vardır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, yeni bir dünya düzeninin yapılanmasıyla beraber Fransız kültür ve düşüncesinin yerini Amerikan kaynaklarının aldığı iddia edilebilir. Bu süreçte, Fransız etkisinin gerek kolektivist gelenek boyutu gerek *science sociale* okulunun izdüşümleri de belli ölçülerde varlıklarını korumuşlardır. 1960'lara kadar, ne gerçek anlamda farklı düşüncelerin varlığından ne verimli tartışmalardan bahsedilebilir. 1960'ların sonu ve 1970'li yıllar boyunca, güncel siyasetin pratik ve kuramsal sorunlarının ağır bastığı bir düşün ortamında, Fransız felsefesinin canlanışına koşut olarak, başta yapısalcılar olmak üzere bazı Fransız düşünürlerinin keşfinden bahsedilebilir. Ancak 1980 askeri darbesiyle, bu yoğun bir şekilde siyasîleşmiş düşün ortamı, değişen dünya konjonktürünün de etkisiyle hızla dönüşmüş, kültür-vurgulu bir toplum tahayyülü egemen olmaya başlamıştır. Aynı zamanda modern bilgi üretme sistematiğinin doğasının sorgulandığı bu çağda, küreselleşmenin bütünleştirici/standartlaştırıcı ve ayrıştırıcı/parçalayıcı etkileri düşün yaşamında da izlenmeye başlamıştır. Yapısalcılık-sonrası etkiler, postmodernizm tartışmaları, aktör-temelli toplumbilimsel yaklaşımlar, kısmen ya da bazen, tamamen bir Fransız düşüncesi izdüşümü olarak kabul edilebilirler. Ancak Fransız kaynaklarına bu yeniden kısmi dönüş, önemli ölçüde İngilizce üzerinden ve Anglo-Amerikan akademik ortamlarının gündem önceliklerine bağlı olarak gerçekleşmiştir. Özetle, Fransız düşüncesinin, Türkiye'de bir toplum ve siyaset düşüncesi geleneğinin temellerini oluşturmuş olduğu, fakat zamanla önemini yitirip Anglo-Amerikan kaynaklar üzerinden yeniden geldiği iddia edilebilir. ❑

DİPNOTLAR

1 İlber ORTAYLI (2003). "Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar", Mehmet Ö. Alkan (der.) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul içinde s. 40. [s. 37-41]

2 Eksikliğin arzusu.

3 Bu gariplikIerden bir tanesi, Beyoğlu Altıncı Daire-i Belediyesi'nin kuruluşudur. Halen Beyoğlu Belediye Başkanlığı binası olan, Şişhane yokuşunun üst kısmında, Tünel'in hemen altındaki sette bulunan bina, inşa edildiği dönemde en gözde semt olan Pera'nın belediye merkezidir. İdarenin ıslahı çalışmalarında, Paris'te olduğu gibi, İstanbul'un da idarî bölgelere (arrondissement) ayrılması öngörülmüştür. Ancak, henüz diğer bölgeler tesis edilmeden, Beyoğlu'nda belediye teşkilatı kurulurken, bu bölgenin, Paris'teki ünlü Quartier Latin'i de içeren, birçok kültür kurumunun bulunduğu altıncı bölgeye (6e arrondissement) benzetilme arzusu çok ağır basmıştır. Bunun sonucunda, henüz 1, 2, 3, 4, 5. bölgeler mevcut değilken, Beyoğlu Daire-i Belediye'sine "altıncı" adı verilmiştir.

4 Yalnız, benzer bir ikircikli tavrın, özellikle Amerikan aydınları ve burjuvazisinde kısmen mevcut olduğu da göz ardı edilmemelidir. Fransız felsefesi, düşüncesi, kültürü, yaşam tarzı, dili, Amerikan seçkinleri içinde çoğu zaman hem küçümseme hem farklılık (distinction) belirtme nesnesi olarak algılanır.

5 Ziya GÖKALP (1952). *Türkçülüğün Esasları*, Varlık Yayınevi, İstanbul, s. 11.

6 Ziya GÖKALP (1992). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Toker Yayınları, İstanbul, s. 34.

7 Bunun en önemli göstergelerinden birisi, Cumhuriyet rejiminin en çok özen gösterdiği ve millî kültür politikasına tâbi kılmaya çalıştığı müzik alanıdır. Sanıldığı gibi, besteciler, örneğin bir SSCB'deki olduğu ölçüde kısıtlı bir kompozisyon reçetesine bağımlı olmamışlardır. Bu yüzden, belli bir "Cumhuriyet estetiği"nden bahsetmek, çok kısıtlı birkaç yapıt dışında mümkün değildir; ne böyle bir üretim ortamı ne bunun estetik koşulları ne anlamlı sayıda ürünü oluşabilmiştir. Daha ziyade, Türkiye'nin siyasî yaşamıyla benzerlik gösteren bir kesintili dönüşüm söz konusudur. O nedenle, Cumhuriyet'in 1923-1950 dönemini mutlak bir başarısızlık olarak değerlendirenler kadar, onun fazla romantik bir övgüsünü vurgulayanlar da, bu konuda var olmayan bir *a prori*'den hareket etmektedirler. Diğer sanatlarda ve kültürün diğer alanlarında da durum farklı değildir; hatta, eğer bir Cumhuriyet estetiğinin inşa edilmiş olduğu iddia edilebilirse, bunun en fazla müzikte belirginleşmiş olduğu saptaması yapılabilir.

8 Etnoloji eğiliminin, Fransa'da, Türkiye'deki bu dönüşüm dönemiyle tam aynı zamanda, Marcel Mauss'un, Lucien Lévi-Bruhl ve Paul Rivet ile birlikte 1925'te kurduğu Institut de l'Homme'un uzantısı olan Musée de l'Homme'un 1936'da açılışına yol açmasını ilginç bir tesadüf sayılmak gerekir.

9 Hilmi Ziya ÜLKEN (1963). *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul Kitabevi, İstanbul, s. 102.

10 Hilmi Ziya ÜLKEN (1981). *Aşk Ahlâkı*, Ülken Yayınları, İstanbul, s. 40.

11 Ziyaeddin Fahri FINDIKOĞLU (1969). *Doğumunun 10. Yılında Karl Marx*, Filiz Kitabevi, İstanbul, s. 151-161.

12 Yaşar SÖKMENSÜER (1996). "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", Emre Kongar (der.), *Türk Toplumbilimcileri 2*, Remzi Kitabevi, İstanbul içinde, s. 138-139.

13 R. MILIBAND, N. POULANTZAS, E. LACLAU (1990 [1977]), *Kapitalist Devlet Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

14 Nicos POULANTZAS (1992). *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, Belge Yayınları, İstanbul.

15 Maurice DUVERGER (1959). *Méthodes de la science politique*, Presses Universitaires de France, Paris. [Türkçesi: *Sosyal Bilimlere Giriş*, Bilgi Yayınevi, 1973, çev.: Ünsal Oskay]

16 Maurice DUVERGER (1972). *Janus. Les deux faces de l'Occident*, Fayard, Paris. [Türkçesi: *Batı'nın İki Yüzü*, Doğan Yayınevi, Ankara, çev.: Cem Erogul – Fazıl Sağlam.]

17 Maurice DUVERGER (1961). Les partis politiques, Librairie Armand Colin, Paris, s. 309.

18 *A.g.e.*, s. 294.

19 Duverger konusundaki saptamalarıyla bu bölüme çok değerli katkılarda bulunan sayın Ercan Eyüboğlu'na sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

20 Nur VERGİN (2003). *Siyasetin Sosyolojisi, Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

21 Nur VERGİN (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem* ["İslâm'da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü"], Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 87.

22 Ruşen KELEŞ (1990). *Kentleşme Politikası*, İmge Yayınevi, Ankara, s. 469-487.

23 Barlas TOLAN (1971). *Problematique de l'urbanisation en Turquie*, Université de Paris – Nanterre, yayımlanmamış doktora tezi.

24 Barlas TOLAN (1981). *Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara.

25 Hasan Ünal NALBANTOĞLU (2007). "Daimon'unu Yitiren Üniversite", *Toplum ve Bilim*, 109, s. 187

26 Hasan Ünal NALBANTOĞLU (2007). "'Âlem *Kitsch* Olmuş, Biz N'apalım'. Adorno, Kültür, Sanat", *Toplum ve Bilim*, 110, s. 117.

"Acentacılık" Kavramı Üzerine

AHMET ÇİĞDEM

"Etkilenmek", "etkileşim", "eklemlenmek", "taklit etmek", "benzemek", "etki altında kalmak" vb. kavramlar yerine, ithâl ikameci iktisadi politikaların tanımlanmasında karşılaşılan *acentacılık* kavramının bir düşünce ansiklopedisinde yerinin ne olduğu sorusu, şüphesiz yerinde bir sorudur. Kavram sık sık ve esas olarak, eğer bir düşünür için kullanılıyorsa, bununla o düşünürün kendisine özgü bir düşünsel dünyâsının olmadığı, bunun yerine (mutlaka Batı'da) akademik ve kamusal alanda itibâr kazanmış bir düşüncenin temsilciliğini yaptığı ve ürünlerini pazarladığı, dolayısıyla sadece bir aktarıcıdan ibaret olduğu vurgulanmak istenir. Eğer bir akımdan, ideolojiden sözediliyorsa, bu durumda, Türk toplumunun sahip olduğu özelliklerin, sosyolojik gerçeklik ve tarihsel birikimin dikkate alınmadığı tespiti öne çıkar. İster kişi isterse akım, acentacılık, kimi zaman böyle belirlenmeyi gerçekten hakederek, bütünüyle olumsuz bir çağrışım kümesine sahiptir.

Burada, iki olgunun altını çizmek gerekir: birincisi, acentacılık, bir suçlama edâsıyla dile getiriliyor olsa bile, öğrenme/öğretme ve aktarma açısından pozitif işlevler üstlenmiştir. Türk modernleşmesinin özgül karakteri (burada sadece tarihsel gecikmeden dolayı oluşan bir durumu bile tek başına vurgulamak yeterli) hatıra getirilirse, başından beri tercüme, taklid ve yeniden yazma pratiklerinin neredeyse bir zorunluluk olarak algılanması gerekir. İkincisi acentacılık, bir "kopyalama" işi olarak yaftalandığında, buradaki etkilenme değildir suçlanan, "etkilenmenin mahiyeti" ve "derinliği"dir. Sanki "acenta" beklentileri karşılamaktan uzak kalmıştır; Batılı standarta yaklaşmaktan acizdir. Bu iki karşıt hissiyât, biri milliyetçilik ve yerlilik, öbürü Batıcılık ve modernleşmecilikle sonuçlanarak kendisini tamamlar. Temas edilmesi gereken bir başka husus, "acentacılık" kavramının, esas olarak entelijansiyanın küçümsenmesine ve değersizleştirilmesine dayalı bir filistinizmin eleştiri silâhı hâline dönüşmesidir.

Çevredeki modernlik, sadece Türk toplumunda değil, başka toplumlarda da acentacılık olarak adlandırılan eğilimin ya da tutumun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu nedenle, Rusya, Ortadoğu ya da Uzakdoğu'da, kimi durumlarda kültürel ve düşünsel otantisitenin vurgulanmasıyla atbaşı giden bu tutumun Türkiye'ye ait bir düşünsel patoloji olarak değerlendirilmemesi gerekir. Edward Said'in oryantalizm eleştirileri, bilgi ve tahakküm arasındaki ilişkinin sanılandan daha kısa ve dolaysız olduğunu kanıtlamakla birlikte, İslâm tarihi ve düşüncesine ilişkin "sistematik" bilgilerin büyük bir kısmının oryantalistlerden öğrenildiği gerçeğini es geçemeyiz. Dolayısıyla burada "öğrenme" kavramına özel bir mânâ atfetmek zorundayız.

Bununla birlikte, Batıcılığın, sosyalizmin, İslâmcılığın ya da liberalizmin, eksikli öğrenilmesine yol açan ve belki düşünceden umulan toplumsal ve entelektüel yararın sağlanmamasıyla sonuçlanan eklektizmin de altını çizmek gerekecek. Osmanlı modernleşmesinin sahip olduğu kaynaklar dikkate alınırsa, sürecin başındaki kaymaların haklılaştırılabilecek bir zemin vardı; ancak daha sonra bu kaynakların nitel ve nicel çoğalımına rağmen, hâlâ eklektizmle yetinmek sanırız

meselenin başka bir boyutunu oluşturuyor. Osmanlı'nın toplumsal büyüklüğüyle, Cumhuriyet'in toplumsal büyüklüğü arasındaki farkın yarattığı tutumla ilgili düşünsel ayrım tam da bu noktada önemli hâle geliyor. Osmanlı modernleşmesi eninde sonunda kendisini Batı'yla eşit tutan, hatta kimi zaman emperyal azâmeti elinden bırakmayan bir zihinsel haritanın içerisinde gerçekleşti büyük oranda. Cumhuriyet döneminde mağduriyet hissinin Batıcılık içerisinde bile, hatta son yıllarda şiddeti gittikçe artarak (yahut artırılarak) dile getirilmesi, sadece Batı'yla sınırlı kalmamak üzere, dünyanın geri kalanıyla girilen "eşitsiz ilişki"nin daha sık vurgulanır oluşu, sözünü ettiğimiz toplumsal büyüklük ve onunla ilgili algıyla bağlantılı olsa gerektir.

Diğer taraftan, sadece bir "Bergson etkisi"nin, Türk düşünce tarihinde ve edebiyatında, bence sadece Mustafa Şekip, Peyami Safa ve Ahmet Hamdi Tanpınar'la sınırlı olmayan sonuçlarına da bakmak mecburiyetindeyiz. Kuşkusuz tek örnek Bergson değildir. Hilmi Ziya Ülken'in Türk düşünce tarihine ait klasik eserine *(Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi)* bakılırsa Ahmet Mithat'tan başlayarak bütün başat figürlerin, Batılı bir öncülü vardır. Bu öncül bulma konusunda ne kadar cömert davranılırsa davranılsın, sonuçta inkâr edilemeyecek düzeyde bir etkilenmeden sözetmek gerekecektir. Siyasî düşünce akımları arasında belki milliyetçiliğe ayrı bir vurgu yapmak gerekir. Her ne kadar milliyetçilik (nasyonalizm), Türk modernleşmesinin diğer bütün başat ideolojileri gibi Batılı kavramlar ve inşa üzerinde yükselmiş olsa da, sonuçta Türkiye'deki kültürel ve entelektüel vasatın kendisiyle özdeşleşerek, kökenleri konusunda tarihi silmeye muvaffak olmuş gibidir. Bugün milliyetçiliğin ve onun anayasal versiyonu Kemalist milliyetçiliğin içerisinde kurucu bir öğe olarak hayatını sürdüren Batı karşıtlığının salt bir retorik işlevi olmasa gerektir. Dolayısıyla, acentacılık kavramı, milliyetçiliğin oluşum şartlarının deşifre edilmesinde de pozitif bir rol üstlenebilir.

Acentacılık, entelektüellerin gerçek varlık nedeni ve düşüncenin tek açılımı olarak elbette savunulabilecek bir tutum değildir. Ancak acentacılığa yol açan tarihsel ve düşünsel şartları gözden uzak tutmak, yahut acentacılığın sunmuş olduğu pedagojik imkânları devre dışı bırakmak da yanıltıcı olacaktır. ❒

Türk Düşüncesinde Alman Etkisi

SUAVİ AYDIN

Cumhuriyet'in kurucu kadrosu kuvvetli biçimde, 18. yüzyılın sonlarından itibaren girilen yolu takiple, radikal biçimde Batılılaşma yolunu tercih etmiş ve Türkiye siyasetini, kültürünü ve ekonomisini Batılı tarzda biçimlendirmeye girişmişti. Mahmut Esat Bozkurt'un ifadesiyle girişilen iş "Atatürk inkılâbının esas prensipi olan vatanımızı ve milletimizi batılaştırmak ödevini en doğru ve en kısa yoldan başarmak"tı (Bozkurt, 1941: xv). Ancak bu en doğru ve kısa yol hangisiydi? Türkiye'nin siyasal düşünce iklimi bakımından büyük oranda Fransız düşüncesinden etkilendiği, Fransız ulus-devletinin 19. yüzyılın ikinci yarısında içine girdiği kılığın düşünsel ve siyasal kaynakları da dikkate alınmadan, üzerinde çok fazla düşünülmeden kabul edilmiş aksiyomlardan biridir. Oysa, özellikle Cumhuriyet'in kurucu fikirlerinin temelinde güçlü bir Alman etkisi yatar. Zira Cumhuriyet'i kuran kadroların içinde yeşerdiği İttihatçı zihniyet, bu tercih için en geçerli yolu büyük ölçüde Alman düşüncesinde bulmuştu. Türkiye'de devlet kavrayışı, milliyetçilik anlayışı, kamu hukuku ve kültür düşüncesinde bu etkinin güçlü izlerini görmek mümkündür. Bütün bunlar Cumhuriyet'in kurucu ideolojisini biçimlendiren ulus-devlet fikrinin yapısal unsurlarını oluşturur. Sadece bu da değil, Türkiye'de modern ordunun yapılanması ve ideolojisi, üniversitelerin temelleri ve endüstrisinin ana gelişim çizgisi güçlü bir Alman etkisi taşır.

En başta şunu söylemek gerekir: Özellikle bugünkü siyasal yapının ve hatta egemen siyasal düşüncenin şekillenmesinde büyük ve kalıcı etkisi bulunan İttihatçı zihniyet, Reich fikriyatının büyük etkisi ve hayranlığı altında biçimlenmiştir. Kemalizmin, İttihatçı zihniyetin Cumhuriyetçi bir varyantı olduğunu, daha doğrusu Türkiye modernleşmesinin ulusçu bir yönde akmaya başladığı dönemin daha geç ve önceki birikimi tevarüs eden bir biçimi olduğunu düşünürsek, bu etkinin güçlü bir biçimde devam ettiğini de kestirebiliriz. Ayrıca Türk sosyoloji düşüncesinin kurucusu olarak kabul edilen Ziya Gökalp, her ne kadar Durkheimci bir sosyolojinin tilmizi gibi görünse de, kuramının temel esinini yine Alman düşüncesinden devşirmiştir. Bu yazının temel iddiaları bunlardır. Bu çerçevede öncelikle Alman düşüncesine eğilmek yerinde olacaktır.

Bu düşüncenin kökleşmesindeki ana etken, Cumhuriyet düşüncesidir. Gerçekten de Cumhuriyet'in fikri temelleri Fransa kaynaklıdır, ama Türkiye'nin Cumhu-

riyet idaresini seçmesini Osmanlı İmparatorluk mirasını reddetme gereğinin ve bir ulus-devlet kurma projesinin zorladığı da ortadadır. Bu çok "gönüllü" bir seçiş değildir, kurucular açısından adeta bir "tarihsel zorunluluk" halidir. Zira mesele bir iktidar meselesiydi ve Cumhuriyet'e yönelişin karşı tarafında başka potansiyel iktidar odakları yer almaktaydı.[1] Bu nedenle idarî ve anayasal yapılanmada, Cumhuriyet'in kurucusu Atatürk'ü etkilediği varsayılan düşünürleri öne çıkarmak gibi, neredeyse "üst yapısal" denebilecek nedenlerle Fransız etkisinin esas olduğunu savunmak, Cumhuriyet'e uzanan tarihsel dönemin çok iyi irdelenmediği izlenimi yaratmaktadır. Bu yanılsamayı yaratan en önemli etken, modernleşme dönemi Osmanlı düşünce tarihinde ağır bir Fransız etkisinin görülmesi ve Jön-Türk fikriyatında bu etkiden müdevver "anayasacılık"ın Abdülhamit monarşisi karşısında temel dayanak oluşudur. Büyük ölçüde Fransız Devrimi'nin insan hakları temelli anayasa hareketinden etkilenmiş olan bu aydın zümresi, bu ilkeyi hayata geçirmek ve devletin esası yapmak için "devrimci" bir mesai benimsemiştir. Ancak Cumhuriyet'e uzanan süreçte bu mesai semeresini vermez ve bunun yerine daha "radikal" bir devrimci hat kendisini bu hareketin öznesi haline getirir. Bu hattın temel esin kaynağı da, ister istemez Alman devlet anlayışı olmuştur.

Cumhuriyet'e uzanan süreçte olgunlaşan devlet anlayışının Alman tarihselciliğinin devlet anlayışından beslenen modern bir görüngü olduğu, bu anlayışa dayanan modernleşme girişiminde modernleşmenin seçkinlerin toplumu temel hedefler doğrultusunda biçimlendirmesi olarak anlaşıldığı, bu nedenle Cumhuriyet'in ideolojik kaynakları aranırken idarî/hukukî çerçevelerden çok tarih ve ulus anlayışına bakmak gerektiğidir. Dolayısıyla Cumhuriyet ideolojisi, bir ulus yaratma projesi olarak anlaşılmalıdır. Bu projenin Avrupa'daki yakın akrabası Alman uluslaşma tecrübesidir.

Bir kere "Alman düşüncesi" derken, bir "düşünme biçimi"ni kastediyorum. Yine Alman düşünce dünyası içinden doğan evrensel kimi eğilimler, bu parantezin içinde değildir. Bir uçta Marksizmin ve onun çeşitli doğurgularının (örneğin Frankfurt Okulu'nun), öteki uçta Nietzsche fikriyatının bulunduğu bu geniş ve itirazcı (muhalif) yelpazenin, esas itibariyle ve bizatihi benim "Alman düşüncesi" parantezine aldığım zihniyet biçimi tarafından başlıca düşman ilan edildiğini not etmek gerek. Ancak gerek Frankfurtçuların gerekse Nietzsche'nin Türkiye düşünce hayatında kalıcı etkiler yarattığını da kısaca eklemek gerekir. Nietzsche, başlangıçta Türkiye'de Marksizmin etkisinin oldukça kuvvetli olduğu yıllarda, negatif bir algıyla zihniyet dünyasında yer edinmişti. Bu algının en önemli unsuru, Nietzsche'nin Hitler'e ilham verdiğine ilişkin yanlış kanaatti. Bu kanaate, hiçbir biçimde Hitler'in Nietzsche'yi nasıl anladığına ilişkin bir mesai eşlik etmemişti. Ancak Nietzsche, ikinci seferde, Türkiye düşünce hayatına, çok farklı bir kanaldan, yapıbozumcu düşüncenin kaynağı olarak –tabii bu kez olumlu bir algıyla– girdi. Frankfurt düşüncesinin girişi ise 1970'lerde bir grup entelektüelin modernleşme ve pozitivizm eleştirisi, yüksek kültür ve Marksizm arasında bir köprü aramasına denk geldi. Dünyada yaygın olan ve kaba modernleşmeci hatları ve pozitivist dünya görüşüyle "rahatsız edici" bulunan Leninist ve Maocu Marksizm algısının dışına çıkmak isteyen sol entelektüellerin (en ifradî örneği Ünsal Oskay'dır) "eleştirel teori"yle tanışması ve Türkiye düşünce hayatına ithali bu şekilde oldu.

Alman düşüncesi, öncelikle Fransız Devrimi'nin ihtilalci ve yıkıcı etkisi karşısında bir savunma halinin tezahürüdür. Ardından Fransız Devrimi'nin fikirlerini



1933'te, Berlin'de Bismarck Kulesi'nin açılışı vesilesiyle düzenlenen büyük Nazi gösterisi. Bismarck'ın Prusya'nın askerî öncülüğü ve "demir yumruklu" yönetimi altında Almanya'nın gecikmiş millî birliğini kurması Türk milliyetçiliğini etkileyen ilham kaynaklarından biri olmuştu. Nazilerin aşırılaştırdığı Alman-Prusya tören kültleri de Türk elitinin gözünü kamaştırıyordu.

ve ideallerini yayma iddiasıyla yola çıkan Napoleon'un Avrupa istilâsı bu savunmacı konumlanışı pekiştirmiş ve esas itibariyle bu düşünce bir Fransız-Alman karşıtlığı mihverinde kendi mecrasını bulmuştur. Bu mecranın ana hedefi, Alman Birliği'nin kurulmasıdır. Herder'de, Fichte'de, hatta Hegel'de bu kaygıyı buluruz. O yüzden Alman düşüncesi, özlenen bir (ulus-) devletin meşruiyet kaynaklarının aranması biçiminde gelişmiştir. Öte yandan bu ideale varıldığında, bu varlığı korumak ve onu geliştirmek bu düşüncenin temel kaygısı haline gelmiştir. Dolayısıyla "Alman düşüncesi" bir devlet görüşü, bir devlet zihniyetidir. Bu devlet görüşü ve zihniyeti, tarihin içinde şekillenmiş başkaca bütün toplumsallaşma biçimlerini yerinden etmeye ve onların yerine yekvücud, âdeta bir organizma gibi işleyerek en üst ve mükemmel örgütlenme biçimi olarak tanımladığı devletin hizmetine koşulmuş bu milleti yaratmaya imanlı ve buna muktedir devrimci bir fikirdir. Bu türden bir devrimcilik, elbette Fransız İhtilâli türünden bir devrimcilik değildir; aksine onun antitezi olarak gelişmiştir. Hatta bu öyle bir devlet tahayyülüdür ki, bütün bilimsel çalışma da onun hizmetinde olmalı ve neredeyse bütün toplumsal, siyasal ve idarî bilimler onun çatısı altında örgütlenmelidir. Ömer Lutfi Barkan, bu bilimi şöyle tarif eder: "...İnkılâpçı bir devlet ve kudret iradesinin, bir memleketin hayat-ı umumiyesinin kanunlar vasıtasıyla tanziminde oynamaya namzet olduğu rolü belirtmek ve bu bakımdan devletin kudret ve kabiliyetini tetkik eden bir devletler ilmi (*statologie*)..." (Barkan, 1980: 725).

Bahsettiğimiz bu Alman zihniyetinin felsefi ve ideolojik temelleri 18. yüzyılın sonlarından itibaren atılmış olmasına karşın, bu geleneği cisimleştiren katkı Bismarck'tan gelmiştir. Bismarck 1862'de, 42 yaşındayken Prusya Başbakanı ve Dışişleri Bakanı oldu. Her türlü liberal girişimi ordunun kontrolü altına almak suretiyle Prusya monarşisini güçlendirmesi için

göreve çağrılmıştı. İktidarını bu doğrultuda kuran Bismarck, monarşinin, ordunun ve mevcut kuruludüzenin şampiyonluğundan hiç sapmadı (Hollyday, 1970: 2). 1862'den itibaren fiilen Bismarck tarafından yönetilen Prusya'nın en önemli hedefi, en büyük muarızları olan Rusya ve Avusturya karşısında avantajlı konumlar elde ederek ve içerideki liberal eğilimleri bastırarak Alman Birliği'ni sağlamaktı.

Bu yoldaki en önemli adımlardan birisi 1867 tarihli Kuzey Alman Anayasası'dır. 1871 Anayasası'nın temel ilkelerini taşıyan bu anayasada Bismarck'ın, liberal ve demokratik güçleri yatıştıracak yeni özellikler taşımakla birlikte, "müesses nizam"ı kurumsallaştırma çabası göze çarpmaktadır. Çağdaşları bu anayasayı, diktatörlüğü maskeleyecek biçimde liberal ve demokratik unsurlar taşıyan III. Napoleon'un Sezarist rejiminin bir taklidi olarak görmüşlerdir. Bu anayasayla *Reichstag* (Millî Meclis) kurulmuş ama halk iradesini yansıtacak bu meclisi dengeleyen başka kurumlar da oluşturulmuştur. Bunlardan biri Bismarck'ın Alman egemenliğinin hazinesi olarak gördüğü *Bundesrat*'tır. O nedenle III. Napoleon rejiminin politik araçlarını Almanya'ya taşımak suretiyle Bismarck, "Bonapartist" sıfatını hak eder. Esasen Almanya'da şâhikasına ulaşmasına karşılık, bir tür askerî vesayet rejimi olarak okunabilecek olan Bonapartizm, 1848 ihtilallerinin bastırılmasına ve müesses nizamın korunmasına dönük bir operasyon biçimi olarak, bir Fransız icadıdır. Ancak Bonapartizmi kendi rejimine ve siyasal düşüncesine içselleştiren Almanya'nın uygulaması, bu icadın Fransız kökenini örtüp unutturacak kadar şedit bir uygulama ve program ile, diğer geç ulus-devlet girişimlerine model teşkil etmiştir.

Türkiye'de siyasal düşünceye egemen olan devlet fikri ve ona eşlik eden "ulusal çıkar" kavramı, büyük ölçüde Alman düşüncesi içinde inşa edilmiş ve Tanzimat sonrasının fikir adamları tarafından Türkiye'ye ithal edilmişti. Bu ithalatın başlıca mümessilleri aynı zamanda İttihatçılığın fikir babalarıydı. Almanya'da önce siyasal parçalılık halinin yarattığı korku ve belirsizliğin beslediği "güçlü devlet" fikri, Türkiye'de Osmanlı son dönemine eşlik eden parçalanma ve küçülmenin yarattığı korku ve belirsizliğe karşı bir kurtarıcı olarak görülmüştü. Bu korku ve belirsizliğe yol açan saiklerin ortadan kaldırılması ihtiyacı, yine Alman düşüncesi içinde ortaya çıkmış bazı kavramların devşirilmesine yol açtı: *Kulturstaat* gibi... Bu ithalatın en önemli sonucu demokratik bir devletin temeli sayılan özgürce örgütlenme ve sınıfsal mücadele karşısında korporatist bir siyasal modelin benimsenmesiydi. İşbu iştiyakla yeniden örgütlenen devletin demir yumruğu altında sınıf mücadelesi içindeki kesimler önce hizaya sokulacak, sonra da likidite edilen sınıflar, hedef gösterilen "iç" ve "dış düşmanlar" karşısında bir dayanışma cephesi yaratacak şekilde doktrine edilecekti. Bu "düşmanlar"a karşı uygulanan şiddet ve tenkil, geleceğe güveni tazeleyecek, "nizamın", "can ve mal güvenliğinin" güvence altında olduğu izlenimini yaratacaktı. Ancak bütün bunların hayata geçirilmesi için alabildiğine militarizasyon şarttır. Hayatın her alanını militarize etmek, yurttaşın esenliğini temin için kendisini içinde güvende hissedeceği bir devlet yapısının askerî mülahazalara uygun olarak biçimlenmesiyle başlar ve diğer toplumsal kurumlara doğru yayılır. Bu noktada evrensel hukuk nosyonlarının, doğal hukuk türünden devletin meşruluğu bakımından kaynak sayılacak hareket noktalarının, hümanizmin ya da toplumsal eşitlik idesinin anlamı kalmaz. Otorite, disiplin ve uyum her şeyin önüne geçerek toplumu hizaya sokar.

Dolayısıyla geç uluslaşan ya da gecikmiş ulus-devletlere zemin oluşturan ülkelerin Alman düşüncesinden esinlenmeleri bir tesadüf değildir. Bu tip ülkelerin milli-

yetçiliklerini, kültür, dil gibi kavramlar üzerine inşa etmeleri de tesadüf değildir. Buralarda devletin kutsallaştırılması da tesadüf olamaz. Zira bu türden bir milliyetçiliğin temel hedefi devlettir. Yukarıda konu edilen "nizam" anlayışı, ancak ve ancak devletin varlığıyla mümkündür ve bu durumda "devletin varlığı" her şeyin önüne geçen değer olur. Üstelik yeni gelişen egemen sınıfın böyle bir "güçlü devlete" de ihtiyacı vardır. Burjuvazinin ihtiyaçları, iktisadi bunalım altında ezilmiş orta sınıfların nizam ihtiyacı ve tarih ve diplomasi karşısında "gadre uğramışlık" ya da "haketmediği halde geride bırakılmışlık" hissi bu siyasal düşüncenin varlık temelini güçlendirir. Bu siyasal zemin üzerinden bir yer işaret edilir: "Kutsal devlet". Bu devletin bekâsı sağlanmalı, tarihin her aşamasında devlet kuvvetlenmeli ve onu tehdit eden etkenlerden arındırılmalıdır. Onu tehdit eden üç toplumsal güç farzedilir: 1) Sınıf savaşımı içindeki çalışan sınıflar ve onların ideolojileri, 2) etnik ve dinî azınlıklar halinde devleti zayıflatan ve iktisadi bunalımlardan sorumlu sayılan "iç düşmanlar", 3) devletin stratejik varlığını tehdit eden devletler ve "dış düşmanlar". "Kutsal devlet" fikrinin modern temelleri, esas olarak Alman tikelciliği ya da Alman tarihselciliği tarafından atılmıştır. 19. yüzyılda, özellikle "Devrimler Dönemi"nin ardından Alman ve İtalyan devletlerinin de yerleşikleşme sürecinde Avrupa'da geri sınıfların biçimlenmemiş tepkisine, egemen sınıflar belirli bir erekselik katmışlar; toplumsal/kültürel hayatın gelenekler biçiminde hükmünü süren bilinç dışılığını, muhafazakâr siyaset biçiminde bir aşkın bilince dönüştürmüşlerdir. Buna eşlik eden ana tema daima tarihtir. Tarihin bilinçli idraki ise, o tarihi yapmış ve yaşayıp-idrak etmiş olan öncü egemenler için geçerlidir. Bu aşkın bilincin tecessüm etmiş hali ise "devlet"tir. Bu devlet formuna ulaşıldığında, yani Aydınlanma ve devrimler çağının her şeyi sorguya sokan, muallaklaştıran kaosundan çıkılıp "nizam"a varıldığında bu aşkın bilinç yabancılaşmasından kurtulacaktır. Egemen sınıflar, geri sınıflara bu "nizam"ı, yani kendilerinin zapt u rapt altına aldıkları koşullar tahtında kurumlaşmış bu "iyi devlet"in hâkim, rahatlatıcı, nizam verici otoritesini vaat etmektedirler. Bunun karşılığında tarihin ereksellliğini taşıyan bu güçler, sınıfsal sınırların, bir meslekî indirgeme, işbölümü ve dayanışma perdesinin gerisinde sarahatini korumasını ve kendi egemenliklerinin teyidini istemektedir. Batı muhafazakârlığındaki sınıfsız-dayanışmacı-korporatist devlet kurgusu, tarihselci düşünceye yaslanan Nasyonal Sosyalizme ve İtalyan Faşizmine aittir. Alman idealizminin en önemli temsilcileri olan Kant, Fichte ve Hegel devleti, evrensel özgürlüğü ve eşitliği elde etme yolunda özgür bireyi yeşertecek bir "araç" olarak görmekteyken Herder'in izindeki Alman tarih okulu, Alman idealizminin bütün evrenselci kayıtlarından kurtularak tikelci ve giderek milliyetçi bir devlet anlayışını işlemişlerdir. Burada devlet bir "araç" olmaktan çıkmakta, yerine bir "amaç" olarak devlet geçmektedir. Zira Alman tarihselciliğinin fikrî temellerini inşa etme ödeviyle yöneldiği ana hedef "Alman birliği" ve onun devletidir. Burada devlet, tarihsel kuvvetlerin yaratıcısıdır. Dolayısıyla tarihsel kuvvetlerin yaratıcısı olan devlet, temsil ettiği ve ileriye doğru taşıdığı "ulus"un fertlerinden ödevler beklemekte, *Obligkeitstaat* (Yükümlülük Devleti) modeli öne çıkmaktadır. Kendi halkının çıkarlarının ve refahının bir *aracı* olarak faydacı (ve liberal) devlet kavramının yerine Alman tarihselciliği kendisinde sonuç bulan, kendi yaşam ilkelerince yönetilen bir "tek" olarak idealist devlet kavramını koymuştur. Burada devletler ampirik varlıklarından daha fazla bir şeydirler. Ranke, devletlerin her birinin yüksek bir tinsel ilkeyi, "yani bir Tanrı ideası"nı temsil ettiğini söyler; ona

göre devletleri "...bir arada bulunan bireylerin korunması için, onların mülkiyetlerinin bekçiliği için varolan çok sayıda kurumdan biri olarak düşünmek aptalcadır" (Ranke, 1873-90: 328). Bu bakımdan tarihselcilik geleneği, bir adım sonra tarihte ortaya çıkan her şeyin kendiliğinden (*per se*) değerli olduğunu öne sürer. Bu nedenle Aydınlanma'nın rasyonelliğine yahut doğal hukuk ilkesine bağlanabilecek hiçbir rasyonel değer standartı insanî kurumların çeşitliliğine uygulanabilir görülmez. Burada insanî kurumların çeşitliliğinden kast edilen, insanı yapan yegâne kuvvet olarak görülen kültürlerin çeşitliliğidir. Aksine bütün değerler kültür sınırlı ve özgüldür; bu nedenle kültürler arasında geçişlilik yoktur, dolayısıyla evrensel bir insan tanımı ve ortak bir insan değeri anlayışı yoktur; bütün kültürel fenomen ilahî iradeden ve temsilci gerçek değerlerden çıkar. Temsilci gerçek değer, kültürün ulus halinde örgütlenmiş politik halinden başka bir şey değildir. Böylelikle devlet öğretisinin etik teorisi kurulmuş olmaktadır. Bu etik, Ranke'ye göre, bağımsızlığın en yüksek ölçüsünü sağlamak ve dünyada yarışan güçler arasında kuvvetli kalmak için devletin en başta gelen görevi olmalıdır; böylelikle devlet kendi fıtrî eğilimlerini tamamen geliştirme imkânına sahip olacaktır. Bu fıtrî eğilimlerin kaynağı kültür, kültürün toplumsallaşmış hali ulus ve ulusun politikleşmiş biçimi de devlettir. Bu sonuca göre, tüm iç olaylar ikincil kılınmış olmalıdır. Meinecke, *raison d'etat* (devlet aklı) öğretisini eleştirirken, "ahlakiyetin sadece bir evrensel yanı değil bir de bireysel yanı vardır ve devletin iktidar bencilliğinde görülen ahlaksızlık bu bakış açısından ahlaken meşrulaştırılabilir" demektedir, dolayısıyla "en içerden, varlığın bireysel karakterinden gelen hiçbir şey ahlaksız olamaz" (Meinecke, 1962: 83). Bu nedenle devlet kendi "âli menfaatlerini" gerçekleştirmeye çalışırken eylediği şeyler bakımından günah sahibi olamaz ve hukuk karşısında sorumlu tutulamaz; zira bunları yaparken, yani kendi varlığını savunurken, en yüksek değer olması bakımından en yüksek etik amacı gütmektedir. Humboldt ve Droysen'in vurguladığı gibi, sadece güçlü bir devlette özgürlük, hukuk ve kültürel yaratıcılık güvence altındadır. Devlet bu bakımdan ahlaklılığın kurumsal bakımdan somutlaşmış halidir. Ondan daha yüksek bir ahlak kurumu ve ilkesi yoktur. Bu yüzden bu kurumun kendisini korumak yolunda başvurduğu çare ve tedbirler, ahlak bakımından ve kendisinin güvencesi olduğu hukuk karşısında eleştiriye açık değildir. Çünkü böyle bir eleştiri bu en yüksek ahlaklılık durumunun tahribi, dolayısıyla bütün toplumsallığın çözülmesine hizmet edecektir. Buradan bakıldığında uluslararası çatışmalar asla sadece bir iktidar mücadelesi sayılmamalıdır; zira bu çatışma durumu basitçe bir iktidar karşıtlığının ötesinde ahlak ilkelerinin çatışmasıdır. Adam Müller'in söylediği gibi devlet bütün diğer yaratımlar ve diğer bütün değerli şeyler arasındaki tek bağlantı, ahlaki olan bütün değerleri, bütün iyileri, tanrısal olan her şeyi içinde barındıran bir toplum biçimidir. Bu yüzden bir devlet insan elinden çıkmış bir kurum gibi düşünülmemelidir.

Aydınlanma fikriyatının içinden çıkan toplumsal sözleşme kuramının tersine Alman tarihselcileri özgürlüğün sadece devlet yoluyla ve devlet içinde elde edilebileceği üzerinde ısrarla dururlar. Onlara göre, aristokrat ve otoriter yanları ve benzersiz bürokratik *ethosu* ile Hohenzollern (Prusya) monarşisi, bu nedenle, "devlet aklı"nın gerekleri yerine kamuoyunun geçici, gündelik isteklerini dikkate alan liberal demokrasilere nazaran bireysel özgürlükleri ve hukukî güvenliği temin etmek bakımından çok daha iyi bir örgütlenmeydi. Ernst Troeltsch'a göre, "saf bir siyasal özgürlük (zaten) yoktur". Siyasal özgürlük kavramı, bütün siyasal kavram-

lar gibi, ulusun toplam tinsel ve siyasal hayatından türemiştir ve ona bağlıdır. Oysa, "1789'un fikirleri", tersine, özgürlüğü, "tek başına bırakılmış birey ve onunla özdeş bir rasyonellik" çerçevesinde var etmiştir.[7] Burada ise özgürlük sadece devlete ve tabii ulusa karşı yükümlülükle birlikte varolmaktadır.

20. yüzyılın en önemli fenomenlerinden faşizm bu devlet fikrinden güç almış ve kendisini buraya atfen izah etmiştir. Fikren ve bedenen kurulduktan sonra, faşizmin tek ihtiyacı, devlet aygıtını ele geçirip devleti "tarihin zorunlu kıldığı akış içinde" yürütmek olmuştur. Burada yine baştaki betimlemeye dönüyoruz. Zira bu aşamada ihtiyaç duyulan şey aşırı militarizasyon ve toplumun dünyevi bir otoritenin önderliğinde düzenlenmiş bir hiyerarşi içinde türdeşleştirilmesidir. Bunun en kolay yolu ulusu "toptan askere almak"tır. Bu işlem hem cismen hem de ruhen "askere alma" biçiminde uygulanacaktır. Toplumun dayanışma ve işbölümü esasları dahilinde harmonize edilmiş kurumları "askere alma" işlemini her iki yönden de yürüteceklerdir. Bunun için öncelikle siyaset kurumunun çökertilmesi, farklı siyasal oluşumların benzeştirilmesi ya da onların dahi belirli yollardan hizaya sokulması gerekecektir. Hele ki yurttaşa "neyi paylaşamıyorlar, kavga etmesinler, hizmet etsinler, nizamı sağlasınlar" biçiminde bir veciz ifadeyle bu ihtiyaç söylettiriliyorsa yolun büyük bölümü katedilmiş demektir. Bunun için depolitizasyon ve kütlesel cahilleştirme zorunludur. Zira politika, nihai hedefin, yani mükemmel devletin kendini gerçekleştirmesi yolunda bozucu etkiler taşır; bu yüzden politika bizatihi "kirli" bir şeydir.

Alman düşüncesinin dünya çapında etki yaratmış ikinci katkısı, ulus kavramının ele alınış biçiminde ortaya çıkar. Aydınlanma fikriyatının siyaseten bütünleşmiş bu toprak üzerinde yaşayan eşit yurttaşlar birliği biçiminde, siyasal ve topraksal (*territorial*) olarak tanımladığı ulus, Alman düşüncesi içinde kültür temelli bir görünüm almıştır.

Bu ulus fikri, Almanya'da doğan kültür milliyetçiliğinin ürünüdür. Bu milliyetçiliğin felsefi ve ideolojik temellerini Gottfried von Herder (1744-1803) atmıştı. Herder ve izleyicileri, birbirinden farklı olan her halkın ortak "halk ruhu"nu (*Volksgeist*) korudukları ölçüde siyasal bir milliyetçiliğe, dolayısıyla ulusal bir birliğe ve devlete geçilebileceği fikrini yerleştirdiler (Rich, 1920: 23). Böylelikle 19. yüzyılın Alman romantizmi içinde, her "halkın" kendi ulusal birliğini oluşturması gerektiği fikri de geçerlik kazanmış oldu (Nash, 1989: 2).

Kültür yaratıcılığının ancak kişinin "kendi" diliyle mümkün olduğunu söyleyen (Kohn, 1968: 65-6) von Herder'in, Hegel'in ve Alman romantik felsefecilerinin çalışmalarında *Volksgeist* kavramı tamamen ulusal karakter fikriyle örtüşmüştür. Alman yazarları *Volksgeist*'ı, bir halkın ortak bir köke doğru izleyebileceği tarihi ve kültürü yoluyla ulaştığı metafizik bir çıkarım olarak görürler (Hayes, 1937: 233). Buna bağlı olarak, kavramın Alman yorumuna göre ulus, Tanrı tarafından özel vasıflarla donatılmış insan türünün doğal bir bölünmesidir. Her insan, ait olduğu ulusun ayırdedici karakterini saf ve dokunulmaz şekilde muhafaza etmek zorundadır ve her ulus, mensuplarının kültürel saflığına bağlı olarak yücelir ve tarihte rol oynar (kültür yaratır). Bu tanrısal bir zorunluluk olduğundan uluslar birbirleriyle asla birleşemezler. En iyi siyasal düzene, tanrının ayrı ayrı varolmasını buyurduğu doğal varlıklar olan her ulus kendi devletini kurduğunda erişilir. İçinde birden çok ulusun bulunduğu devletler doğal değildirler ve çürümeye mahkûmdurlar (Kedourie, 1971: 51-2).

Bu düşüncelerin Hegel'de (1770-1831), Fichte'de (1762-1814), von Humboldt'da (1767-1835) ve Schleiermacher'de (1768-

1834) güçlendiği görülür. Hegel kendine özgü diyalektiğinde devlet'i, *Absolutegeist*'ın yeryüzündeki somutlaşması şeklinde göstererek hedefi belirler. Almanlar için gerekli olan, mozaik devletçikler örgüsünü bir devletin çatısı altında birleştirerek, *Absolutegeist*'ın yeryüzündeki karşılığını meydana getirmektir. Fichte, *Alman Ulusuna Seslenişler* (1808) adlı eserinde ulusu, "dilleri dış etkilere maruz bulunan ve birlikte yaşayan insanlar" olarak tanımlar; Schleiermacher de anadilin insanda kesin olarak kökleştiğini, sonradan öğrenilen dillerin bu kökleşmeyi zedelemeyeceğini söyler. Ona göre her dil özel bir düşünme biçimini ifade eder ve bu özel biçimde söylenen şeyler, başka dillerde asla aynı anlama gelmez; dil de, aynı devlet ve kilise gibi, ortak yaşamın bir görüntüsüdür ve bu ortak yaşamın içinde gelişerek ortak dil kurumunu yaratır (Kedourie, 1971: 56-7). von Humboldt'a göre de, ulusları ayırdeden fenomen dildir. Ayrıca uluslar da dile "ulusal bir form" verirler. Uluslar karakterlerini dilleriyle belli ederler (bkz. Akarsu, 1984).

Bütün bu romantik yönelim, feodal prenslikler halinde parçalı olan Almanya'yı dil esası üzerinde yeniden "mutlak iyi" bir 'devlet'in çatısı altında birleştirmek içindir. 19. yüzyılın Alman tarihi bu çabanın siyasal gelişmelerini gösterir. Alman burjuvazisi, 16. yüzyılda Batı Avrupa'nın coğrafi genişlemesi ve merkantilizm sayesinde yaşadığı zenginleşmenin aksine, göreli bir zayıflama yaşamış ve bu zenginleşmeden yeterince pay alamamıştır. Burada özgül bir Alman oluşumu ortaya çıkar; hayatın her alanını en ince ayrıntısına kadar düzenleyen bir oluşumdur bu: Burada burjuvazinin her türlü siyasal faaliyetini engelleyen iktisadi ve siyasî koşullar altında 19. yüzyılın başına dek burjuvalar *citoyen* olma özelliğini kazanamadı; eğitildi ve yönetildi. Almanya ulusal kuruluşunu bir devlet şeklinde değil de kültürel olarak yaşarken, burjuvazinin katkısı sadece bürokrasi mekanizması ve kültür ve eğitim yoluyla sağlanan içsel genişleme içinde olabiliyordu. Almanya'nın hasım despotluklara bölünmüş olması, birleştirici toplumsal dinamiğin zararına olmuştur. Kısacası Almanya'da kendiliğinden bir burjuva devrimi için toplumsal ve siyasal koşullar eksikti (Eisfeld 1973).

Bu nedenle Almanya'da sanayileşmeyi ve modernleşmeyi başlatan güç (tıpkı Japonya'da olduğu gibi) bürokrasi olmuştur. Anglosaksonların aksine, Prusya'da 1830'larda ilk dönemi başlayan sanayileşme öncesinde de yetişmiş, güçlü bir bürokrasi vardı. Bu bürokrasi, Prusya'nın yeniden yapılanması talebiyle, *ancien régime*'in yıkılması için Batı kesiminde görülen modernleşme eğilimine de dayanarak devlet yapısında, toplumsal düzende ve iktisadi sistemde derin değişimleri başlattı. Bu gelişmeler ulusal burjuvaziyi güçlendirmiştir (Kocka, 1976: 266-7). İktisaden gelişmiş bu burjuvazinin tarihte zaman zaman federasyonlar halinde birleşebilmiş kentlerinin nihai talebi ise İngiltere ve Fransa'daki gibi bir ulus-devlet içinde bütünleşmekti (Seton-Watson, 1964: 529 ve Hecker, 1983: 271). Ancak tehlikeli bir devreye girildiğinde ve bununla birlikte Fransız egemenliğinin ulusal duyguları kamçılayıcı ters etkisi federal yapıları güçlerini birleştirmeye yönelttiğinde, kültür temelli Alman milliyetçiliği bir toplumsal hareket olarak doğdu. Bu akımın ilk hedefi "Alman kültürünün ulus-devletini" kurmaktı.

Dolayısıyla Alman düşüncesi özel bir yaşam, duyuş ve düşünüş biçimi olarak tanımlanan kültüre dayanan bir ulus fikri ile onun kaçınılmaz biçimde kurulması gereken devleti arasındaki düşünce diyalektiğini kurmuş ve geliştirmiştir. Alman düşüncesinin Türkiye'deki etkisi de bu eksen üzerinden gerçekleşmiştir. Alman düşüncesi, büyük ölçüde Türkiye'ye gelen Alman askerî eğitmenler ve danışmanlar yoluyla ülkeye girmişti.[3] Kâzım

Karabekir, bu etkinin gücünden şikâyet eder (Karabekir, 2001: 115):

Sultan Hamid zannetti ki, Almanların kucağına atılırsa hükmündeki her şey temîn olunacaktır. Jön Türkler, bir müddet tereddütten sonra, onun gibi hipnotize oldular... Abdülhamit'in yapmadığını bile yaptılar, hiçbir itirazsız Almanlara kendilerini büsbütün bıraktılar...

Zaman içinde Alman düşüncesinin etkisi altında şekillenen kültür, devlet ve ulus fikri, İttihatçıların siyasî hedefleriyle örtüşür hale geldi ve İttihat-Terakki iktidarı ile Cumhuriyet döneminde hayata geçirildi.

İTTİHATÇI ZİHNİYETİN ANA UNSURLARI

Devlet İdealizmi

Başta Alman düşüncesinden bir tür zihniyeti kast ettiğimi söylemiştim. Bu zihniyet, yukarıda kısaca çerçevesini çizdiğim gibi, esasen bir "devlet idealizmi"dir. Devletin, insanın somut dünyada yarattığı en mükemmel şey olduğuna dair Hegelci fikriyat, Alman tarihselciliği içinde işlenmiş ve içi ulus fikriyle doldurularak tikelci, korporatist, militer ve total bir devlet fikrine varılmıştı. Bu düşünme biçimi ve tikel tarihi bu tarafa çevirme yönündeki irade, Osmanlı modernleşmesinin ana akımlarından biri haline gelmiş ve İttihatçı yapılanmayla iyiden iyiye konsolide olmuştu. Cumhuriyet kurucularının İttihatçı kadroların içinden çıkması, İttihatçıların mutlak devlet fikrinden Cumhuriyetçi mutlak devlet fikrine geçişi kolaylaştırmıştır. Ve bu yüzden Cumhuriyet entelijansiyası her konuya güçlü devlet açısından bakmayı ve en büyük tehlikeyi devletin zayıflaması olarak görmeyi bir düşünme alışkanlığı haline getirmiştir. Güçlü devlet fikri, büyük ölçüde imparatorluğun çözülme sürecine eşlik eder. Bu yüzden İttihatçı kadroların temel güdüsü hep "devleti kurtarmak" olmuştur. Devleti kurtarmak fikrini devleti güçlendirmek fikri takip eder. Üçüncü aşamada devletin ne tür bir toplumsallığa isnat edeceği düşüncesi devreye girer. Bu aşamada Alman tarihselciliğinin kozmopolitizm düşmanlığına bağlı olarak, isnat edilecek kaynak olmaklığı bakımından "ulusal bir öz" arayışı görülür. Bu "öz" yukarıdan tanımlanır ve topluma empoze edilir. Bu program, imparatorluğun çöküş döneminden Cumhuriyet'in konsolidasyonuna kadar geçen süreçte iktidar sahiplerinin devlet ve toplum fikrinin temel izleği olmuş; devlet ve toplum fikrine yön veren ana zihniyet unsurları bu izleğin içinde şekillenmiştir. Alman örneğinin güçlü etkisi ışığında, bu zihniyetin teşekkülünde rol alanların kafasında düşünme aracı olarak iki motifin, zihniyetin yörüngesini ördüğünü görürüz. Birincisi güçlü Osmanlı devletinin gücünü nereden aldığı ve bu gücü yitirirken, ne tür olgulara muhatap olduğuna dair düşünce egzersizidir; ikincisi ise güçlü devletin dayanacağı unsurun nitelikleri üzerinedir. Kendilerini Osmanlı pratiğine ve dünya görüşüne reddiye olarak konumlandıran Cumhuriyetçi kadrolar, ironik biçimde Osmanlı'nın "gücüne" dair düşünmekten kendilerini alıkoyamamış ve bu gücün "ulusal" ve kurumsal kaynaklarını araştırmaktan geri durmamışlardır. Örneğin Cumhuriyetçi ve Kemalist oryantasyonundan kuşku duyulmayacak tarihçi Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı tarihine bu açıdan bakar ve buradan neredeyse bir "Osmanlı mucizesi" icat eder. Bu mucizenin kaynağı da elbette güçlü devlettir. O yüzden Barkan Osmanlı tarihine bakıldığında, "Her şeyi yutan devasa ve kadir-i kül bir devlet iradesinin, kopardığı siyasî kıymet ve hercümerçlerin ateşinde ayrıca çeliklenerek, ekonomik, sosyal ve demografik her türlü kuvvetleri, kendisine mahsus bir nizam ve ahengi kurmak için nasıl kullanabileceğini orada açık bir şekilde

görmekteyiz" (Barkan, 1980: 725) der. Bu satırlarda kuvve ve cevher halinde bir devlet fikrinin, Osmanlılar nezdinde bu fikri hayata geçirebilecek *sui generis* bir irade buluşuna ve bu iradenin tarihi yapışına dair Hegelci bir hayranlık da sezilmektedir. Osmanlı geçmişiyle ne türden bir hesaplaşma içinde olursa olsun bütün Cumhuriyetçi kadro, zaman zaman güçlü Osmanlı devleti örneğine hayranlığını da gizlemeyerek, önce devleti düşünmüş ve onu her şeyin önüne koymuştur. Bu yüzden Osmanlı tarihine bakılırken iki hat özenle ayırt edilmiştir: Birincisi kötü olan, yani teokratik ve monarşik Osmanlı; ikincisi iyi olan, yani adil ve hoşgörülü bir *Türk* devleti olarak Osmanlı... Adalet ve hoşgörünün bir Türklük özelliği olarak kurulması ve güçlü devletin temeline konulması tesadüfî bir düşünme öğesi değildir. Zira tıpkı Alman düşüncesinde olduğu gibi, ulusların kültürel özellikleri onları tarihte öncü ve biricik bir role hazırlar; *devletli* bir dünya aktörü haline getirir. Hoşgörü ve adalet de bir Türk kültürel özelliği olarak, yüzyıllarca güçlü bir biçimde devam etmiş Osmanlı devletinin esas kaynağı olarak görülmelidir. Dolayısıyla *devletli* olmak ve devlet kurabilme gücü, başlıbaşına yüksek bir insanî erdemdir. Bu yüzden devlet, her zaman bireyden ve toplumdan önce gelir. "Ahali" karşısında devletin nasıl konumlandırıldığını anlamak bakımından, Mütareke dönemi Osmanlı hükümetinde Bahriye Nâzırı olan Rauf Bey'in (Orbay) devletin o koşullardaki varlık problemine ilişkin kaygıları, devletle halk arasında kurulmuş keskin ayrıma işaret etmesi bakımından çok şey anlatır (Orbay, 2003: 88):

> *Enver Paşa da mevkiinden ayrılmış ve böylece örfî idare de kendiliğinden felce uğramıştı. Azınlıklar bunu fırsat sayarak faydalanmaya kalkıştılar... Bir aralık taşkınlıklarını o derece arttırdılar ki, zaten sinirleri gergin bir durumda bulunan Türk ahalinin, asabiyeti son haddini buldu. Acele tedbir alınmazsa, bu yüzden* ***vuruşmalar başlayacak ve*** devletin varlığı tehlikeye düşecekti (a.b.ç).

Burada Rauf Bey'in önceliği açık biçimde görülmektedir. Rauf Bey, yurttaşlar arasında çıkacak bir iç kapışmadan ve onun sonucunda sivil insanların göreceği zararlardan değil, o çatışma koşullarda devletin varlığının tehlikeye düşmesinden korkmaktadır. Bu korku bütün bir nomenklaturaya sirayet etmiş ve temel bir siyasal kaygı halinde bütün bir devlet yönetiminin yönetici ilkesi olmuştur. Daha Millî Mücadele sırasında devletin önceliği kaygısı bizzat Atatürk tarafından çeşitli vesilelerle dile getirilmekteydi: "Efendiler, bu vaziyet karşısında bir, tek karar vardı. O da hâkimiyet-i milliyeye müstenit, bilâkaydüşart müstakil yeni bir Türk Devleti tesis etmek!" (*Nutuk*, 9).

Devlet kurucu olmak, mitoslarla desteklenmiş bir erdem olarak zihniyet dünyası içinde yerini sağlamlaştırmıştır. Devlet kurucu olmakla, millet olmak arasında doğrudan ilişki kurulmuştur. Millet olmak, insanlığın ulaştığı en yüksek örgütlenme halinde bulunmak demektir ve devlete sahip olmak, ancak millet olmakla mümkündür. İlk Türk sosyologlarının millet tanımlarında kurulan bu ilişkinin izi açıkça görülür. Örneğin Mehmet İzzet'e (1969: 36) göre millet, "devletlerin hukukî manzumesine dahil olan fertlerin toplamı"dır. Bu mitosun başlıca unsuru "On Altı Türk Devleti" söylemidir. Tarihin derinliklerinden bu yana Türkler, sürekli devletli yaşamışlardır ve bu devletlerin öznesi daima Türklük olmuştur. Devlet kurmak, Türklüğün fıtrî bir özelliğidir. Bu dolayımla Türklük, en yüksek insanlık erdemlerine sahip tarihî bir aktör olarak kutsanmış olmaktadır. Kürtlerin ve Ermenilerin bir "ulus" değil, "etnik" bir zümre olduğu tezi de buradan temellendirilir. Kürtler ve Ermeniler, tarihte "hiç devlet kurmamışlar-

dır". Öyleyse ulus değillerdir ve tarihte güçlü olan ve tarihe müdahale eden uluslara bağımlı olmak *zorundadırlar*. Bu tarihsel bir zorunluluktur. Devlet kurmak ancak bir ulusun becerebileceği tarihsel ve kültürel bir haslet olarak kutsanır ve diğer halklar karşısındaki üstünlük tezi, bu kabule dayanır. *Efendi millet* (*herrenvolk*) olmak, devletliliği ve devlet kurma kabiliyetinin sürekliliğini gerektirir.

Millî İktisat ve Devletçilik Fikri

Millî iktisat düşüncesi, Tanzimat'ın liberal iktisat yaklaşımına tepki duyan Yeni Osmanlılar içinde filizlenmiştir. Yeni Osmanlılar çözüm yolu olarak "yerli bir tüccar zümresi meydana getirmek, yerli bankalar tesis etmek, yerli sanayii sağlam esaslara oturtmak" düsturunu sahiplenmişlerdi. Buna bağlı olarak Batı iktisat düşüncesi, Osmanlı iktisadi düşüncesi içinde sistemli olarak iki kanaldan yayılma imkânı buldu. Nâmık Kemal'in düşüncelerindeki "millî iktisat" izlerini, kendisinden sonra, İttihat ve Terakki'nin Ahmet Rıza ve Mizancı Murat kanadı ile Selanik kolu yoluyla izleyebilmekteyiz. Bu yönelimi etkileyen en önemli entelektüel kaynak Alman İktisat Okulu olmuştur. Birinci kanal İttihat ve Terakki içinde Ahmet Rıza ve Mizancı Murat fraksiyonlarının sahiplendikleri "merkantil" kanattır. Özellikle Murat Bey'in *Mizan*'ı, 1880'lerde iktisadi eleştirinin başlıca kaynağı haline gelmişti. (Mardin, 1962: 53)

Mizancı Murat, "Sigorta Kumpanyaları" başlığıyla 20 Kanûn-ı evvel ve 29 Teşrinisâni 1888'de *Mizan*'da yayımladığı iki makalesinde, yabancı sigorta şirketlerinin yurtdışına taşıdığı Osmanlı servetinin büyüklüğünden yakınıyor, bunun önlenmesi için hükümetin önlemler almasından bahsediyor ve şunları öneriyordu (Emil, 1969: 271):

Kârlarından birer kısmının hükümete ifrâzı zımnında sigorta kumpanyaları hakkında başkaca usûl ihdâsına ihtiyaç vardır ki, ancak usûl-ı mezkûre sayesinde yerli kumpanyaların zuhûr ve terakkisi ve bu suretle menâfi-i esâsiyenin temin ve muhafazası mümkinü'l-icrâ olabilecektir. (...)

Acaba Dersaadet'te teb'a-i Şâhâne meyânında bir sigorta şirketi tesis edecek kadar sermâyeye sahip olanları yok mudur? Varsa acaba niçin öyle bir kârlı teşebbüsten kaçınıyorlar.

Mizan gazetesi, 21 Haziran 1889'da "Usûl-i himâye ve serbestî-yi mübâdelât" başlıklı yazıda serbest ticaret konusundaki fikirlerini şu şekilde dile getiriyordu (Emil, 1969: 275):

Sanâyi ve ticâreti gereği gibi terakki etmiş ve ecnebî sanâyi ve ticâretin muhâcemâtına her vechile mukavemet edebilecek dereceye varmış bulunan bir memleket hakkında pek ziyâde mûcib-i fâide olabilen usûl-i serbestî'nin bizim gibi henüz o mertebeye vâsıl olmamış bir memlekette tatbiki takdirinde bâdi-yi mazarrat-ı azîme olacağı vâreste-i şekk-ü şüphedir.. İngiliz möhre-i ilm-i servetinden meşhur Adam Smith'in "sanâyi-i mertebesinde terakki etmemiş olan ülkelerde usûl-i himâye'nin ittihazı câizdir. Tâ ki o memleketin sanatkârı da ecnebî sanatkârân derecesine vasıl ola" meâlindeki kavli tamamiyle vatanımızın hal-i hâzırı hakkında söylenilmiş bir hakikat olduğunu ityân.. ile iktifa eyleriz.

Mizancı Murat, bu yazılarıyla Nâmık Kemal'i izlemektedir. Murat Bey, başka makalelerde Türk ticaret filosunun kurulması için sermaye toplanmasını öneriyor; tarımın makinalaşması gereğini belirliyor ve sanayileşmenin gerekliliğini öngören fikirler zikrediyordu (Mardin, 1962: 54).

Bu düşünceler, Alman İktisat Okulu'nun ve özellikle Friedrich List'in geliştirdiği fikirlerle beslenmiştir. Bu şekliyle Alman Okulu'nun "millîci" karakteri İttihat ve Terakki'nin iktisat anlayışını da bi-

çimlendirir. Özellikle List'ten esinlenen Kazanlı Akyiğitoğlu Musa, İttihat ve Terakki içinde bu düşünceyi cemiyetin resmî görüşü haline getirdi. Friedrich List, 19. yüzyılda İngiltere'nin iktisadi ve siyasal egemenliğini pekiştirmek için bütün dünyaya empoze ettiği klasik liberal iktisat anlayışını eleştiren ilk kişidir. List, İngiltere'nin talep ettiği ve desteklediği dünya çapında serbest ticaret şiarını eleştirmektedir. List'e göre dünyada iktisadi bakımdan bir basamak düzeni (*stufenlehre*) vardır. Bu düzenin en üstünde zamanın en gelişmiş (üretken) sanayi ülkesi olarak gördüğü İngiltere; ikinci basamakta ABD, Fransa ve Almanya bulunmaktadır. En alt basamakta ise Güney Amerika ve Asya (sıcak bölge "*heisse zone*") ülkeleri vardır ki, bu ülkeler doğal ve iklimsel nedenlerle İngiltere gibi bir gelişme yolu tutturamazlar. List gelişme umudu bulunan ikinci basamak ülkelerine korumacı önlemler önerir. İngiltere'nin iktisadi egemenliğinden kurtulmak için, ikinci ve üçüncü basamaktaki ülkelerin dünya pazarından kopmaları (*dissoziation*) gerekmektedir (Senghaas, 1977: 78-86).

1890'larda Erkân-ı Harbiye'de iktisat hocalığı yapan Akyiğitoğlu Musa, "1900'lere doğru askerî intelijensiyanın iktisadi fikirler bakımından nasıl techiz edildiklerini" anlamak bakımından çok önemli bir kişiliktir. Musa, gerek Alman Okulu'nun gerekse Rus sosyalist literatürünün etkisi altında Nâmık Kemal'in ve Ahmet Mithat Efendi'nin edebî üslûplarıyla ve "içgüdüsel" bir tepkiyle ele aldıkları konuları iktisat terminolojisi içinde formüle etmekteydi (Mardin, 1962: 52). Akyiğitoğlu Musa, ülkelerin dünya ekonomisi içinde eklemlenme durumuna bakarak "korumacı" tedbirler öneren ve bu teorik yanıyla bugünkü Bağımlılık Okulu'nun da öncülerinden sayılan List'in perspektifini benimseyerek, "Târih-i iktisat diyor ki biri çiftçi, diğeri sanâyi-i saireye mâlik olan iki memleketten birincisi, ikinciye tabiiyet-i iktisadiye ile tâbi olur. Yani istihsâl-i servet husûsunda müstakil olamaz" demekteydi (Mardin, 1962: 52).

1908 sonrasında İttihatçıların iktisat düşüncesi üzerinde bu fikirler etkili olmuştur. İttihatçıların temel perspektifi millî bir burjuvazi yaratmak, ancak bunun bir burjuva devletine yol açmasının da önünde durmaktı. Millî burjuvazi yaratmak için iki yol vardı: Birincisi içe kapanarak ve "millî gücü" seferber ederek sermaye biriktirmek, ikincisi ise içeride sermaye sahibi bulunan "gayrımillî unsurların" elindeki sermayenin "millî unsurlara" kaydırılmasını sağlamaktı. Bu düşünce, ana hatlarıyla Cumhuriyet dönemi yöneticilerinin iktisat politikalarına yansımıştır. Böyle bir yapı oluşturmak ama bu yapının bir burjuva demokrasisine dönüşmesinin önünde durmak için öngörülen devlet biçimi ise "korporatif bir devlet" modeliydi. Cumhuriyet idaresi modern sınıfların gelişmesine dayanan ve sınıf mücadelesinin belirlediği bir burjuva demokrasisi fikrinden oldukça uzak bir noktadaydı. Örneğin Cumhurbaşkanlığı özel kaleminde görevli bulunan Zühtü Uray'ın çevirdiği ve 1941 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan, Max Beer'in *Sosyalismin ve Sosyal Mücadelelerin Umumî Tarihi* başlıklı anıt eserinin çevrilme nedeni, bizzat çevirmeni tarafından "modern medeniyetimizin inşasında pek büyük hisseleri olan dünya işçi kütlelerini tanımak, çektikleri ıstırapları bilmek ve bizden olan Türk işçilerini böyle sefil vaziyetlere düşürmemek ve dolayısiyle pek kuvvetli olan bugünkü içtimaî ve ekonomik bünyemizi amele davaları, sınıf mücadeleleri ve fikir ayrılıklariyle zâfa düşürmemek" (Uray, 1941: xix) biçiminde açıklanıyordu.

1929 bunalımının ardından kuvvetli biçimde benimsenen devletçilik politikası bakımından izlenebilecek iki model vardı: Alman ve Sovyet modelleri. Türkiye'de bu yöndeki fikrî esasların 1930-

1945 döneminde bu iki modelin alaşımı halinde ve pragmatik bir biçimde Türkiye düşünce hayatına ve yöneticilerin programlarına yansıdığı görülür. Max Beer'in *Sosyalismin ve Sosyal Mücadelelerin Umumî Tarihi*'nin Türkçe çevirisine önsöz yazan Mahmut Esat Bozkurt, sosyalist fikirleri "muzır" olarak gördüğünü saklamadan, "Ana Kanunumuzda [Anayasamızda] devletçiliği kendimize mal etmiş bulunmaktayız. Bunun anlamı, devlet sosyalistliğini kendimize mal etmiş olmaklığımızdır. Şu halde kısmen olsun sosyalismin ve sosyal mücadelelerin umumî tarihi yeni Türk Devlet Prensiplerinin sebeplerini ve edebiyatını teşkil eder" demektedir (Bozkurt, 1941: xvi). Burada sosyalizmin sınıfsal karakteri yerine, devlet merkezli bir kalkınma modeli olarak ele alınmasının tercih edildiği açıktır ve bu görüş açısından Sovyetler Birliği'nin o zamanki kalkınma hamlesinin kurumsal esasları –özellikle *Kadro* hareketi eliyle– dikkate alınmakla birlikte, fikrî bakımdan yakın Alman deneyiminin cazibesinin etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.



Colman Freiherr von der Goltz - veya "Goltz Paşa", 1886-1916 arasında Osmanlı ordusuna hizmet verdi. Onun yazdıkları, Cumhuriyet'in kurucu elitini oluşturan aydınların ve özellikle askerlerin Sosyal Darwinist fikriyata yatkınlığını, militarist bir temelle pekiştirmiştir.

Militarizm ve Millet-i Müsellaha Fikri

Böyle bir devlet anlayışı, ister istemez Darwin düşüncesinin yanlış sosyal yorumuyla birleşmektedir. Örneğini Carl Schmidt düşüncesinde de göreceğimiz gibi, tarih bir uluslar mücadelesidir ve ulusların bu mücadeledeki aracı güçlü devlet yapılarıdır. Güçlü devlet yapılarını besleyen en önemli kaynak, ortak ulusal kültürün biçimlendirdiği türdeş bir milletin varlığı olarak görülür. Bu millet, "ulusal çıkar" söz konusu olduğunda çabuk ve disiplinle seferber olabilecek bir tür hazır kıta gibi tasavvur edilmiştir ve devlet örgütlenmesi bu seferberlik halini esas alan bir biçimde tasarlanmıştır. Böylesi bir seferberlik durumunun en önemli aleti ordu olduğuna göre, böylesi bir devlet örgütlenmesine yön verecek ana düşünce de militarizm ve spartanizm olacaktır. İttihatçı kadroları ve Cumhuriyet'in kurucu unsurlarını bu bakımdan en fazla etkileyen eser, hepsinin Harbiye'den hocası olan von der Goltz Paşa'nın *Millet-i Müsellaha* (Silahlanmış Millet) adlı eseri olmuştur. Örneğin İsmet İnönü, Almanca'yı *Millet-i Müsellaha*'yı çevirmeye çalışarak öğrendiğini anlatır (İnönü, 1969: 24). Bu eser Prusya'nın bütün Avrupa'da galebe çalmasının arkasında yatan mucizevi örgütlenmeyi anlatıyor ve Prusya'nın militer yapısını kutsuyordu. Bu yapının arkasında Alman disiplin ve terbiyesi (dolayısıyla *kültürü*) yatmaktaydı. *Millet-i Müsellaha* fikri, esasen homojen bireylerin oluşturduğu ulus fikrine bitişik bir operasyona, yani aynı kültürle (aynı değerler sistemi, anlam dünyası ve yaşam biçimiyle) mücehhez olan "doğal" bir ulusun kendi siyasal örgütlenmesini, yani ulusal

devletini, korumak ve kollamak üzere topyekûn seferber edilmesini anlatır. Bu seferberlik halinin içindeki en önemli unsur, devletin fizikî varlığının silahla korunması ya da devletin sınırlarının ulusun ve haliyle o kültürün yayıldığı "doğal sahayı" içerecek biçimde genişlemesinin temini için, o ulusa mensup bütün bireylerin iradî olarak ve bütün halinde (yediden yetmişe) asker (savaşçı) edilmesi ve (moral olarak) bu ruhla yaşatılmasıdır. Bu en yüksek moralin kazandırılması bir büyük terbiye işidir. *Millet-i Müselleha*'nın yayımcısı olan Ebuzziya Tevfik (1305/1889: ii), Fransız etkisini ve onun yerini alan Alman terbiyesini şu sözlerle anlatıyor:

Üçüncü Napolyon zamanında her yerde olduğu gibi burada dahi Fransız ordusunun intizam ve mükemmeliyeti bir i'tikad-ı umumî halini bilmiş idi. Çünkü Kırım, İtalya, Çin ve Meksika seferleri, muzafferiyeti Fransa ordularına temin etmiş olduğu gibi, ekser zâbitan-ı askerimiz dahi Fransa mekâtib-i askeriyesinde yetişmiş olduklarından, Almanya-Fransa muharebesine kadar fünûn-ı harbiye ve intizamât-ı askeriyede Fransızların fevkinde hiçbir kavim mutasavvur olmadığını iddia ederler idi...

Ebuzziya Tevfik, devamla, Prusyalıların Paris kapılarına dayanmasıyla birlikte Osmanlı ricalindeki havanın değiştiğini anlatır. Özellikle 1880 ve 1881 seferlerinden sonra Almanların üstünlüğü kesin bir kabul görmeye başlamıştır. Bundan sonra Osmanlı ordusundaki Alman asıllı paşaların sayısı ve nüfuzu artmaya başlar. Goltz Paşa, kitabına yazdığı önsözde bir kitaba ad vermenin, o kitabı yazmak kadar önemli olduğundan bahseder. Ona göre kitabı ne taktik ne de strateji üzerinedir (Goltz, 1305/1889: vii-viii):

Bu kitab öyle bir isimle müsemma olmalıdır ki hem muhteviyatını nâtık olsun, hem de maksadın haricinde fazla bir fikre şumûlü bulunmasın. Kitabımın mevzu'u 'millet-i müsellaha'nın tasrih-i ahvâli olduğu gibi kaffe-i münahısı (?) 'millet-i müsellaha'ya hitaben yazılmıştır: Öyle ise bu nâm ile yâd olunmakla kesb-i istihkak etmiştir. Millet-i Müsellaha! Şairâne ve şairâne olmakla beraber şâhâne ve binaenaleyh ciddi bir zamanda söylenmiş bir sözdür: 'Prusya ordusu müstakbelde Prusya millet-i müsellahası olacakdır' kavli ki hükümdarımızın [I. Frederik'in] lisânından –12 Kanun-ı Sâni 1860'ta irâd etdiği nutk-ı resmî sırasında– südûr etmişdir. O zamandan beri üç muharebe-i şedîddede fiilen sabit olmuşdur. Binaenaleyh eser-i acizânem bu hakikatin, yani 'millet-i müsellaha' kavlinin umum Almanların kalblerinde muhakkûn bulunduğu liyâkatini teyid için yazılmışdır.

Goltz Paşa'nın eseri neden önemlidir? En başta 1890'dan itibaren Goltz'un öğrencisi olmuş koca bir nesil, 20. yüzyılın başlarında ülkenin kaderine hâkim olmuş, kurtuluş ve devlet projeleri ve bundan mülhem olmak üzere bütün bir yönetici-siyasal düşünce Almanya'nın militer ulus-devletini ve onun siyasal düşüncesini örnek alarak inşa edilmiştir. O nedenle Türkiye'de siyasal düşüncenin temelinde devlet fikri yatar. Bunun Osmanlı geçmişinde kimi kaynakları bulunmakla birlikte, kamu fikrinin ve devlet-yurttaş ilişkisinin inşasında Prusya merkezli Orta ve Doğu Avrupa fikriyatının ağırlığı görülebilir. Kitabın önemini, kitabın çevirmeni Kolağası Mehmed Tahir (1305/1889) şöyle açıklıyor:

Hukuk ve menâfi-i mukaddesesini herbâr [her zaman] müdafaaya ve hin-i hâcetde derhal silâha sarılarak meydan-ı kâr-zârda [savaş meydanında] isbat-ı vücud etmeğe kendini mecbur bulan bir milletin cidden 'millet-i müsellaha' olmak için hangi esbaba tevessül etmekliği lâzım geldiğini ve ordularını asr-ı hâzır-ı

mahsûsât-ı askeriyesine tevfikân sûr u risâilini bu kitab tamamiyle izah etmekde olmasından ve milletimiz ise bidâyet-i zuhûrundan beri askerlik ile nâm-âver [nam salmış] ve efradımızın ekseriyatı asker oğlu asker bulunmasından, bu kitabın mütalâasını Osmanlı olduğum ve bâhusus asker bulunduğum hissiyatıyla tavsiyeden asla geri duramam.

Şükrü Hanioğlu da İttihatçı dünya görüşünün (*Weltanschauung*) bir ayağını güçlü bir pozitivizm ve "bilimsel toplum" yaratma ülküsü oluşturuyorsa, ikinci ayağını orduya atfedilen yeni rolün oluşturduğunu söyler. Birinci ayakta Comte, Demolins gibi Fransız düşünürlerinin etkisi açıkça seçilebilirse de, ikinci ayaktaki etkinin kesin kaynağı Prusya militarizmidir. İttihatçı liderler orduya toplum içinde etkin bir rol oynayacak biçimde iktidar kazandırmak istemektedirler. Hanioğlu, bu görüşün Goltz Paşa'nın *Das Volk in Waffen*'de (*Millet-i Müsellaha*) savunduğu kuramın şerh ve mealinden başka bir şey olmadığını yazmaktadır. Bu kuram sanayi sonrası toplumda orduya özel bir rol yüklemek biçiminde özetlenebilir. İçinde Osmanlı sorununun çözümünün bulunduğu söylenen bu kitap Türkçe'ye çevrildikten sonra başta Ahmet Rıza olmak üzere önemli siyasî aktörlerce hemen hemen bütün askerî öğrencilere tavsiye edilmiş ve muhtemelen pek çoğu tarafından okunmuştu (Hanioğlu, 2001: 294).

Goltz Paşa'nın İttihatçı kadrolar ve onların içinden çıkan Cumhuriyet kurucuları üzerindeki bu büyük etkisi yadsınamaz. Ancak bu, bir ya da iki karizmatik komutan veya askerî öğretmenin gençler üzerindeki konjonktürel etkisinden daha büyük bir dönem ruhunu görmemize engel olmamalıdır. İstanbul'da yükselen Alman etkisi siyasal bakımdan da diğer Avrupa devletlerini rahatsız edecek kadar büyüktür. Britanya, Fransa ve Rusya Dışişleri bakanlıklarının 20. yüzyılın ilk on yılına yayılan raporlarında bu etkiye kuvvetli biçimde dikkat çekmeleri, bu hâkim ruhu somut biçimde gösterir (bkz. Hanioğlu, 2001: 25, 127).

ZİYA GÖKALP, ULUS VE KÜLTÜR DÜŞÜNCESİ VE ANTİ-KOZMOPOLİTİZM

Ziya Gökalp, yükselen Alman romantizminin bütün milliyetçi kavramlarını Türk milliyetçiliğe uyarlamıştır. Gökalp sosyolojisi her ne kadar bir Durkheim sosyolojisi olarak görülse de, Gökalp'in temel kurgusunu yaptığı Türk milliyetçiliği bir Alman imalatıdır. Bu temel kurgunun temel kavramları millet, kültür ve halk kavramlarıdır. Sadece Ziya Gökalp değil, Türk milliyetçiliğinin bütün kurucu unsurlarında benzer etkileri görmek mümkündür. Özellikle Yusuf Akçura gibi Rusya kökenli entelektüeller ve aktivistler, Rus düşüncesini de temelden etkileyen Alman romantizminin taşıyıcıları olmuşlardır. Bunların hepsi kozmopolitizme ve çok etnililiğe karşı bir ulus ve ulus-devlet fikrini savunurlar. "Halka Doğru" hareketi de bu minvalde şekillenmiştir. Ulusun temeli olan kültür halktadır, entelektüeller onu halktan öğrenip kozmopolit yüksek kültür alanına taşıyarak orayı millîleştirecekler; Batı medeniyetinin modernleştirici unsurlarını ve vatan ve devlet fikrini de halka taşıyacaklardır. bu nedenle eğitim çok önemlidir. Ziya Gökalp, eğitimin birincil görevinin vatan fikrini ve millî hisleri yaymak olduğuna inanmaktaydı. Buna göre köylere kadar götürülecek okullar, "köylüleri hissiyat-ı vataniyye ve efkâr-ı milliye ile tezhîb ve tenvîr edecekler"di (Beysanoğlu, 1956: 108).

Ziya Gökalp'teki yoğun kozmopolitizm karşıtlığının ve narodnik eğilimlerin kaynağı, tıpkı diğerleri gibi yine Alman düşüncesinde bulunur. Alman tarih düşüncesi, kozmopolitizmi bir halkın saflığı karşısındaki en ciddi tehdit olarak not et-

miş, kozmopolitizmi lanetlemiştir. Ankara'nın başkent olması fikri bile, Cumhuriyet'in kurulmasından çok öncesinde Goltz Paşa'nın fikridir. Bu fikrin temelinde Goltz Paşa, İstanbul'un kozmopolitizmine karşı Ankara'nın millîliğini öne sürmüştü. Ona göre millî bir devletin başkenti kozmopolitizmin etkilerinden uzak bir yerde olmalıdır.

Gökalp'teki kültür-medeniyet ikiliği, Uriel Heyd'in de işaret ettiği gibi, Gökalp'in ilham kaynağı sayılan Durkheim sosyolojisinde yoktur. Durkheim'de ve daha geniş olarak Fransız sosyolojik düşüncesinde kültür ve medeniyet kavramlarıyla kastedilen içerik toptan medeniyet kavramıyla ifade edilegelmiştir. Heyd, Gökalp'in bu ayrıma girişmesini ve bunu bütün kuramına yayacak biçimde operasyonel olarak kullanmasını, Alman sosyolojisinden, özellikle de Tönnies'ten dolaylı bir esinlenmeye bağlar (Heyd 1979: 79-81). Aslında kültür kavramının, Ziya Gökalp'in kullandığı biçimiyle kullanımı, yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi doğrudan doğruya bir Alman icadıdır ve burada dolaylı esinlenmeler aramanın yeri de yoktur. Çünkü Gökalp'in beslendiği düşünce iklimi Alman fikir ve bilim insanlarının beslediği, Almanya'nın militer ve ulusal başarısından etkilenmiş ve bu etkiye bağlı olarak orayı model almış insanlardan oluşan ve bizatihi Gökalp başta olmak üzere bu doğrultuda bir "millet yaratmaya" girişmiş insanları kucaklayan bir iklimdi. Bunun için doğrudan sosyoloji okuması yapmaya ya da Gökalp'in mehazlarına göz atmaya gerek yoktur. Kavramın kullanımı tam anlamıyla Alman kullanımıdır. Orhan Türkdoğan'ın, Gökalp'i bu Alman etkisi bakımından "temize çıkarma" girişimi ise yersizdir. Türkdoğan kültür-medeniyet ayrımının ve Gökalp'in ele aldığı biçimde antropolojik kültür kavrayışının Anglo-Sakson antropolojisinde, bilhassa Tylor ve Morgan'ın yazılarında bulunduğunu ve buradan Avrupa sosyolojisine yayıldığını söyler (Türkdoğan, 1970: 11). Oysa Alman kültür kavramı, içeriğine yüklenenler (yani bir halkın sadece kendisine has, onu kendisi yapan unsurların bir bütünü, özel bir yaşam biçimi ve o yaşam biçiminin temelinde yatan dil dünyası, değerler sistemi olmak) bakımından Tylor ve Morgan'ın kavramıyla örtüşmekle birlikte, özel bir tarihsellik içerir. Anglo-sakson kültür kavramı "tarihli" halkların dışında kalan "ilkellere" özgülenmiş bir kültür anlama çabasını içerirken, Alman kavramı, tam aksine, tarihe müdahil, millet olmanın (yani tarihsel evrimin en ileri toplumsal örgütlenme noktasının) kaynağı ve özü olarak bir kültür kavrayışı inşa eder. Gökalp'in kültürden anladığı da budur. Üstelik Türkdoğan, bir başka cümlesinde Tylor'un kavramı Alman düşüncesinden iktibas ettiğini teslim eder ve Fındıkoğlu'ndan alıntılayarak, 1914-1918 yılları arasında birkaç Alman ekonomistinin İstanbul'a getirildiğini, feyzini 1909'dan beri (!) Fransız düşüncesinden alan Gökalp'in bu vesileyle Alman ekonomi ve sosyolojisiyle tanıştığını ve Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımının bu şekilde Alman sosyolojisinden etkilenmiş olabileceğini söyler (Türkdoğan, 1970: 13). Ancak bu Gökalp düşüncesinde bir yan unsur değildir; bu ayrım ve kültür fikri Gökalp milliyetçiliğinin temelidir ve Cumhuriyet'in millet düşüncesinin temeli olmuştur. Tesadüfî bir temasla açıklanamaz. Bu etki, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğunlaşan Alman etkisinin İttihatçıların devlet ve ulus fikrindeki ve özel olarak Gökalp'teki yansımasıdır.

Ziya Gökalp'te kültür-medeniyet ayrımının dayanağı olan tema, medeniyet fikrinin evrenselliğine esas teşkil eden "pozitif dünya" fikridir. Doğal olarak "pozitif dünya" fikri pozitivist bilim anlayışından kaynaklanır. Alman düşüncesinde çok net bir biçimde gözlenebilir olan doğa bilimleri-kültür bilimleri ayrımı da, esas itiba-

riyle insanla doğa arasına konan bu ayrımdan kuvvet kazanmaktadır. Ziya Gökalp "kültür" konusundaki özgücü ve benzersizci tutumuna karşı, medeniyetin temeli saydığı bilim konusunda oldukça evrenselci bir perspektifi benimsemiştir. Ona göre çağdaş uluslar sırasına geçmek için "bilime doğru" yönelmek zorunludur. Ulus anlayışında bu kültürcü ve medeniyetçi ayrıştırma açıkça görülür. Gökalp, bireyin nasıl kendine özgü düşünüşü, duyuşu ve iradesi var idiyse, ulusların da buna benzer ruhsal yatkınlıkları bulunduğunu savunmuştur. Ulusların düşünüşü bilim ve felsefeyle, duyuşu din ve sanatla, iradesi ise ahlakla örtüşür. Ulusların düşünme eylemi, rasyonalist olmak zorundadır ve bu nedenle "çağdaş bir ulus pozitif bilimlerle düşünen bir varlık" demektir. Dolayısıyla çağdaş bir ulus bilimle çelişik bir biçimde yaşayamaz. Bu yüzden böyle bir ulus bilimlerle sıkı bir ilişki kurmak zorundadır. Bu duruma göre çağdaş bir ulus kesinlikle pozitif bilimlere doğru yönelmelidir (Duru, 1975: 4-5).

Alman deneyimi etkisindeki ulus-devlet modeli, esas itibariyle, pre-modern devlet deneyimlerinde yatay biçimde ve kapalı olarak örgütlenmiş çoğul kültürlülük haline bir tepki olarak, esaslı bir kültür siyasallaştırılması hareketini içermektedir. Bu modelde kültür yukarıdan programlanır, tanımlanır ve aşağıya empoze edilir. Bu tekil bir kültürdür ve "ulusal kültür" biçiminde ifade edilir. Ulusal dayanışma bu esastan temellenecek ve ulus-devlet bu sağlam özneye dayanacaktır. Aslında II. Abdülhamit döneminden başlayarak, geç Osmanlı modernleşmesi bir taraftan da bu sağlam özneyi yaratacak araçlar geliştirmeye, bunun siyasal programını yapmaya ve kurumlarını olgunlaştırmaya girişmiştir. Bu girişim İttihat-Terakki iktidarında doruk noktasına ulaşır ve kurulacak Cumhuriyet'in kültürel temelleri burada kurulur. Bu projenin öznesinin "Türklük" olacağına kuşku yoktur. İttihatçılara yakın bir dergi olan *Meram*'da 1908'de yayımlanan bir makalede Türkiye'de hâkim milletin Türkler olduğu ve anayasal eşitliğin ötekiler karşısında hâkim milletin önceliği esas alınarak kurulabileceğini ifade etmektedir (akt. Hanioğlu, 2001: 300). İttihatçılara yakın çevreler bununla da kalmaz, pan-Türkizme kapı açarlar. Hanioğlu'nun altını çizdiği gibi, bu politik hat Prusya kökenli *Herrenvolk* ("efendi millet") kavramıyla güçlü bir ortaklık taşımaktadır. İttihatçıların kalan Osmanlı topraklarını elde tutma mücadelesi, Alman merkeziyetçileri ile Slav federalistleri arasındaki çatışmaya benzeyen bir mücadeleyi temsil etmektedir (Hanioğlu, 2001: 300).

Alman tarihselciliğinin ve milliyetçi düşüncesinin neredeyse nefretle andığı kozmopolitizm ve fikrî/kültürel çeşitlilik hali, pek çok vesileyle Türk düşünürlerinin satırlarına yansır. Örneğin Türk milliyetçiliğinin öncü kalemlerinden Muharrem Ergin "dünya görüşü, bir milletin başka milletlerden farklı olan hayat felsefesidir" der (Ergin, 1988: 7). Saf bir kültür ve ondan beslenen güçlü bir millet yaratmak fikri, 1930'lu yıllardan itibaren bir tür öjeni projesi halinde Türk düşüncesine girer. Bunun bayraktarlığını yapanlardan birisi Sadi Irmak'tır. Ancak bu birkaç kişinin fantastik fikri olmanın ötesine geçmiş ve "sağlam kafa sağlam vücutta bulunur" özdeyişiyle ifadesini bulan bir spartanizm biçimini almıştır. Spartanizm, özellikle Kayzer II. Wilhelm'in Alman milletini güçlendirmek için başvurduğu temel aletlerden biriydi. Bunun için toplu spor yapılması, disiplin halinde bir gençlik yetiştirilmesi esastı. Böylelikle halk her an seferber edilebilecek bir büyük silah halinde "ulusal çıkar" lehine gerektiğinde harekete geçebilecekti. Goltz Paşa'nın *millet-i müsellaha*'dan maksadı da buydu.

Kozpolitizme tepki ve türdeş bir millî güce dayanma iradesi Atatürk'ün *Nutuk*'taki kimi sözlerine de yansır:

Efendiler, haricî siyasetin en çok alâkadar olduğu ve istinat ettiği husus, devletin dahilî teşkilâtıdır. Haricî siyaset, dahilî teşkilâtla mütenasip olmak lâzımdır. Garpta ve şarkta başka, başka tabayi [yaradılışa] ve harse [kültüre] ve emele malik mütehalif [birbiriyle bağdaşmayan] unsurları cem eden [bir araya toplayan] bir devletin dahilî teşkilâtı elbette asılsız ve çürük olur. O halde haricî siyaseti de esaslı ve metîn [sağlam] olamaz. Böyle bir devletin teşkilât-ı dahiliyesi [iç örgütlenmesi], bilhassa millî olmaktan uzak olduğu gibi, meslek-i siyasîsi de [siyasal yolu da] millî olamaz. Buna nazaran Osmanlı Devleti'nin siyaseti millî değil, fakat, şahsî, gayrıvazıh [belirsiz] ve gayrımüstekar idi (*Nutuk*, s. 311-2).

Muhtelif milletleri, müşterek ve umumî bir unvan altında cemmetmek [bir araya toplamak] ve bu muhtelif unsur kütlelerini aynı hukuk ve şerait [koşullar] altında bulundurarak kavi [güçlü] bir devlet tesis etmek parlak ve cazip bir nokta-i nazar-ı siyasîdir [siyasî bakış açısıdır]. Fakat aldatıcıdır... (Nutuk, s. 312).

BATI KARŞITLIĞI İÇİNDE MODERNLEŞME

Alman romantizmi, Aydınlanma karşıtlığına dayanmıştı. Aydınlanma karşıtlığı, bir bakıma bir "Batı" karşıtlığı idi. Anglo-Sakson ve Fransız düşüncesi ve yaşam biçimine karşı düşmanlık ve onların karşıtı olan bir dünya görüşü ile yeni bir hayat kurmak fikri, bütün Alman romantiklerinde ve onları izleyen Alman tarihselcilerinde temel bir fikirdir. İttihatçı düşünce de bu temel fikirden feyz alarak felsefî derinliği olmayan karikatür bir Batı düşmanlığı yaratmıştır. Her ne kadar Kemalizm bu düşmanlığı cerh edecek Batıcı bir girişim ve seçiş olarak okunabilirse de Kemalizmin çağdaş versiyonları bu düşmanlığa geri dönüşü çağrıştıran bir "antiemperyalizm" söylemini sevmiş ve bu söylem üzerinden Batılı olan her şeyi lanetlemeye meyyal genel bir Batı düşmanlığı üretmekte gecikmemiştir. Bu kurgunun başlangıç görüşlerini İttihatçıların ideoloji-üreticileri olarak vasıflandırabileceğimiz Hamdullah Suphi (Tanrıöver) ve Ziya Gökalp gibi fikir adamlarının metinlerinde yakalayabiliriz. Örneğin Hamdullah Suphi şu şiiri kaleme almıştı: *Garbın cebin-i zâlimi affetmem seni/Türküm ve Düşmanım sana kalsam da bir kişi.*

Her ne kadar Cumhuriyet'in kuruluş döneminde Chester projesi gibi projeler yoluyla Anglo-sakson sermayesinin ülkeye girmesine dönük girişimler vaki olmuşsa da, esas itibariyle Cumhuriyet yönetimi Türkiye'nin geri kalmışlığından sorumlu tuttukları Batı sermayesinin sömürücü niteliğine imanla bu sermayeden uzak durmaya çalışmıştır. Bu, aslında, İttihatçı kalkınma modelinin bir tür devamıdır. İçe kapanmacılık esastır ama İngiliz ve Fransız girişimlerinden tamamen uzak durmakla birlikte, aynı "mazlum" kaderin paylaşıldığına inanılan Almanya ve Macaristan gibi kaynaklardan yararlanmak ve işbirliğine gitmek ilke olarak hep göz önünde tutulmuştur. Esasen Birinci Dünya Savaşı'ndaki müttefiklik ilişkileri, Cumhuriyet döneminde de, en azından 1945'e kadar, sürdürülmüştür. Cumhuriyet yönetimi İngiliz ve Fransız emperyalizmine karşı bir meydan okuma olarak gördükleri Amerikan dünyasına da hep sıcak bakmakla birlikte, coğrafî uzaklık ve Amerika Birleşik Devletleri'nin diğerlerine göre zayıf iktisadi yapısı, bu ülkeyle kuvvetli ilişkilerin gelişmesine engel olmuştur. Özellikle Almanya ile askerî işbirliğinin sürdürülmesi ve İkinci Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında bu işbirliğinin sıcaklığını koruması dikkat çekicidir. Esasen İttihatçı kadroların içinden çıkmış olan Türk askerî bürokrasisinde Alman hayranlığı ve Almanya'ya karşı güven sürmektedir.

Weimar Cumhuriyeti'nin Ankara Büyü-



Radikal toplum eleştirisi ve "heterodoks" Marksizmiyle Eleştirel Teori, Türkiye'de "Alman etkisi"nin öteki cephesidir. Resmî ideolojiye ilham veren muhafazakâr-milliyetçi otoritarizmin aksine muhalif arayışları besleyen bu damarın 1980 sonrasında görülen etkisi, akademik ve entelektüel muhitle sınırlı kaldı. Ancak Walter Benjamin'in bunun da ötesine uzanan bir etkisi sözkonusuydu.

kelçisi Rudolf Nadolny, dönemin deniz ve kara kuvvetlerinde çok sayıda Alman subayın danışman olarak çalıştığını anlatır. Hatta Dışişleri Bakanlığı kendisinden istihbarat örgütünü kurmak üzere isim vererek bir Alman uzman bile istemiştir. Bu uzman Türkiye'ye gelerek istihbarat örgütünün kuruluş çalışmalarında görev almıştı. General Liman von Sanders'in karargâhından Yarbay Widecke genelkurmayda çalışmakta, Binbaşı Drensen Mustafa Kemal'in danışmanları arasında bulunmaktadır.

Daha 3 Mart 1924'te, Ankara'da Türk Alman Dostluk Antlaşması imzalanmıştı. bunu bir dizi başka antlaşma takip etti. 1927-1930 yılları arasında demiryollarının inşaatı ve standartları Alman sanayicilere emanet edilmiş; tekstil, maden, selüloz, kimya, cam ve seramik sanayilerinde Alman yatırımları ve *know-how*'u kullanılmıştır. Türkiye'de faaliyette olan Alman bankaları Türkiye'nin ihtiyacı olan makine ve ekipmanı sağlamış ve tarım ve sanayi alanında Almanya'dan uzman personel getirmiştir. Ayrıca gerekli ulaşım, Alman nakliye şirketleri tarafından sağlanmıştır. Alman makine sanayii 1926'da Türk sanayii yatırımında % 45.3'lük bir paya sahipken 1932'de bu pay % 57.7'ye ulaşmıştı. Türk Harp Akademisi'nde de, eskiden olduğu gibi Alman subaylara görev verilmiştir. Özellikle İngiliz ve Fransız tepkisinden çekinildiği için bu istihdam ikili antlaşmalara konu olmamış; görevlendirmeler kişisel sözleşmelerle yürütülmüştü. 1926 yılından itibaren bu sözleşmelerle işsiz ve emekli Alman subaylar, Harp Akademisi'nde sözleşmeli öğretmen subay statüsüyle görev almışlardı. Tıpkı geçmişte olduğu gibi, Türk kurmayları üzerinde hayranlık yaratan bu subayların sayısı 1933 yılından sonra tedricen artmıştı. Etki bununla da kalmamıştır. Almanya belirli aralıklarla Alman Gençlik Teşkilâtı'nı Türkiye'ye göndererek propaganda faaliyetlerini sürdürmüş; 1934 Mart'ında teşkilâtın Başkan vekili

von Nabesberg, Ankara'ya gelerek CHP Genel Sekreteri Recep Peker'le görüşmüştü. 1937 Eylül'ünde Ankara'ya gelen Gençlik Teşkilâtı Başkanı Baldur von Schirach'ı Atatürk kabul etmişti. Savaşın arefesinde ve devamında Alman Büyükelçiliği gazete sahiplerine, yazı işleri müdürlerine ve köşe yazarlarına rüşvet dağıtmaya başlamıştı. *Ulus*, *Cumhuriyet* ve *Tasvir-i Efkâr* gazeteleri Almanya lehine çalışan gazetelerdi. Asım Us ve Falih Rıfkı yazılarında sürekli olarak Almanya'yı övmekteydi. Mart 1941'de Alman Büyükelçiliği'nin dağıttığı rüşvetin miktarı birkaç milyon markı bulmuştu. Bu sıkı ilişkinin örneklerini daha da çoğaltmak mümkündür. Sanayi alanında olduğu gibi askerî alanda söz konusu ilişkiler ideolojik bir etkileme haline dönüşmüş ve Alman subaylar 1934-1939 yılları arasında Türk subaylarını etkileme konusunda çok başarılı olmuşlardı. General Mittelberger, anılarında Harp Akademisi'nin, 1939 yılında tamamen Alman ilke ve deneyimlerine göre çalıştığını, Türk ordusunun Alman yöntemlerine göre yetiştirildiğini söylemekteydi. Alman Büyükelçisi von Papen Türk ordusundaki generallerle kişisel görüşmeler yaparak Alman sempatisini yaymaya çalışıyordu. Papen görüşmelerinde iki ismi özellikle anar: Harp Akademileri Komutanı Fuat Erden ve Genelkurmay İkinci Başkanı Asım Gündüz. Papen anılarında, yaptığı görüşmelerde bu iki etkili generalin Alman militarizmine hayranlık duydukları izlenimi edindiğini bildiriyordu (bkz. Özgüldür, 1993: 36-127).

KORPORATİZM

Cumhuriyet düşüncesinin ana damarlarından birisi korporatist birlik fikri idi. Mesleği, sınıfı ne olursa olsun ulusun bütün fertleri tek bir amaç etrafında birleşmeli ve ulus, tıpkı biyolojik bir organizmada olduğu gibi, bütün unsurlarının uyumlu ve tamamlayıcı (işlevsel) çalışması ile hayatiyetini sürdürmeli ve öngördüğü hedeflere ulaşmalıydı. Recep Peker bu duruşu şöyle anlatır (Peker, 1997: 207):

> *Her sosyal heyetin büyük küçük gidişlerinde bir takım ana ve öz fikirleri vardır. Bir hâkim elbette yalnız hak fikrinin gösterdiği yoldan gider; bir hekim fizyolojik noktaları, fizyolojik kanunları göz önüne alır. Bu suretle bütün bilgi sahipleri kendi hayatlarında belli bir takım istikametler kovalarlar. Fakat bu başka başka istikametleri kovalayanlar bir ulusal birliğin ve bu birliğin siyasasının ana fikirlerini anlamakta, buna uymakta birleşmezlerse, o ulusun hayatında tökezletici aksamalar olur. Bir ulus ifade eden her kalabalığın muayyen bir fikri sabiti olmalıdır. Bugünkü Türk sosyal heyetini teşkil eden hâkim, hekim, tüccar, esnaf, her ferd, öz inanış olarak köklü fikirlere bağlanmış olmalıdır ki, bugünkü ana varlığın özü, inkılâp fikri sürçüp sürtmeğe mahkûm olmasın... Her ulusun müşterek bir inanç istikameti olmalıdır.*

Bu korporatizm iş ve çalışmayı kutsayarak millî bir ödev haline getirmek ve sınıfların varlığını çatışmacı bir karakterde değil, dayanışma temelinde kabul etmek eğilimindedir. "İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz" şiarı, bu hedefin veciz ifadesi olarak devletin temel yaklaşımını yansıtmıştır.

KAMU GÜVENLİĞİ KAVRAMI VE "MİLLÎ GÜVENLİK" DEVLETİ

Devletin kutsallaştırılması ve topyekûn militarizasyon yoluyla toplumsallaştırma, devletin temel niteliğinin güvenlik esasında görülmesine yol açmıştır. Alman devlet düşüncesinin izinde, devletin kendisini korumasının esasen insanın ve kültürün korunması için ön koşul olduğu fikri, bütün devlet yaşantısına ve deneyimine sirayet etmiştir. Buradan "ulusal çı-

kar", "devlet sırrı" gibi kavramlara ihtiyaç duyulur ve devletin birliği arayışı, anayasal tecrübenin aksine kuvvetler ayrılığı ilkesine istinat etmez. Cumhuriyet'in kurucu fikri ve uygulaması bu yöndedir. Bu süreçte birlik ve güvenlik her alanda aranır hale gelmiştir. Böylelikle "millî savunma hukuku" doğar.

"Millî savunma hukuku" terimi ilk olarak, 1928 yılında Almanya'da kullanılmış ve bu terimle nitelendirilen hukuk disiplini, yurdun ve milletin savunma gücü ve yeteneğinin korunması ve geliştirilmesi olarak tanımlanmıştır. Millî savunma hukuku, devletin ve milletin subjektif olarak içte ve dışta kendi güvenliğini istemek, iddia etmek, hakların ve objektif anlamda da bir milletin ve devletin savunma arzu ve hevesini ve savunma vasıtalarını kuvvetlendirmeye yarayacak olan hukuk kuralları olarak tanımlanır (Taşkın, 1938: 4-5).

Bu yaklaşım 1961 Anayasası'na kadar taşınmıştır. 1961 Anayasası "Kamu güvenliği" kavramını askerî hizmetlerin görülmesindeki devamlılık ile ilişkilendirir ("Askerî hizmetlerin görülmesi ve acele hallerde kamu düzeni ve kamu güvenliğinin korunması için kanunla gösterilen istisnalar saklıdır" Md. 125/3). Kamu güvenliği kavramı 1931 tarihli Prusya Polis İdaresi Kanunu'nun gerekçesinde ise şöyle tanımlanmaktadır: "Kamu güvenliği, toplumun veya ferdin veya devletin varlığına, kurumlarına, hayata, sağlığa, özgürlüğe, şerefe ve mameleğe gelebilecek zararlara karşı korunmasıdır". Anayasa Mahkemesi bu kavramı, daha dar bir çerçevede, "askerî hizmetlerin görülmesi ve müstaceliyet hali" ya da herhangi bir duruşma söz konusu olmasa bile, "devlet sırrının korunması için her türlü sakınganlık hali" ya da "önlemi" olarak değerlendirmiştir. Akgüner sözü edilen "devlet sırrı" kavramının belirsiz, muğlak bir kavram olduğunu belirtmektedir (Akgüner, 1983: 66-7).

Güvenlik kavramı dolayımıyla inşa edilen vesayet rejiminin temelleri geçici 1920 Teşkilât-ı Esasiye rejiminin tasfiyesiyle kalıcılık kazanmıştı. 1920 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun ruhuna işlemiş yerelci insiyatifin ilanihaye devam etmeyip merkez lehine ortadan kaldırılacağına ilişkin temel düşüncenin esası, Atatürk'ün Meclis'te temsil edilen iradenin güvenilmezliğine dair *Nutuk*'taki sözlerinde açıkça görülür. Atatürk'ün sözlerinde bir "ulusal lider"in kesin ve tartışmasız hâkimiyeti fikri de seçilmektedir. O öyle bir önderdir ki ulus ve devlet için en iyisini düşünür, geleceği görür ve bütün millî unsurları bu görüşe göre örgütleyip sevk ve idare eder. Dolayısıyla ulusun bu öndere kayıtsız şartsız teslim olması ve onun emrinde umutlu gelecek için seferber halde bulunması gerekir. Bu nedenle millî egemenlik aslında bu önderin kişiliğinde tezahür etmektedir ve bu nedenle bu önderin yönetme yetkisi ve otoritesi sorgulanıp tartışılmaktan âzâdedir. Atatürk'ün millî egemenlikten ne anladığını ise şu sözlerinden kestirebiliyoruz (*Nutuk*, s. 158-9):

> *Cidden hâkimiyet-i milliye esası üzerinde tedvir olunan [yönetilen] medenî devletlerde, kabul edilmiş ve fiilen cari bulunan esas; milletin 'amâl-i umumiyesini [genel isteklerini] azamî temsil eden ve bu 'amâlin taallûk ettiği [karşılık geldiği] menafi ve icabatı [çıkar ve gerekleri], en yüksek kudretle ve salâhiyetle yapabilecek zümre-i siyasîyenin, umur-u devletin [devlet işlerinin] idaresini deruhte etmesi [üstlenmesi] ve bunu en yüksek liderinin duşi mes'uliyetine tevdi etmesi [sorumluluğunu omuzlarına yüklemesi] prensipinden ibarettir.*

Bu, açıkça, Alman devlet geleneği içinde olgunlaşan tipik bir Bonapartist "millî egemenlik" tanımıdır. Bu millî egemenlik anlayışına kuvvetlerin birliği ilkesi eşlik eder.

Atatürk nasıl bir yönetim biçiminin gerektiğini açıklarken, açıkça, "hâkimiyet-i

milliye esasına müstenit halk hükûmeti"ni, yani "Cumhuriyet"i işaret eder ve Fransız anayasal deneyimini tamamen reddedecek biçimde şu sözlerle devam eder:

Böyle bir hükûmetin teşekkülünde esas, vahdet-i kuvva [kuvvetler birliği] nazariyesidir (*Nutuk*, s. 314).

Kemalist rejim, bu ilkeden hareketle şekillenmiş ve kuvvetler birliği ilkesinin üzerinde yükselen bir Tek Parti ve tek lider rejimi halinde örgütlenmiş bir devlet yapısı öngörmüştür. Bu şekilleniş, büyük ölçüde Weimar demokrasisinden rahatsız olan Alman fikir çevresinin, daha sonra "güçlü Almanya" idealini yaratacağına iman ettikleri Nazi rejiminin temel devlet programıyla örtüşür. Bu asla bir Fransız modeli değildi. Zira Fransız anayasal devlet modeli, bunun tam aksine bir "kuvvetler ayrılığı" ilkesi öngörmüştü. Bu çok anlaşılabilir bir şeydir; çünkü Fransız İhtilâli esasen "Devlet ben'im" demekte bir sakınca görmeyen ve böylelikle kuvvetleri kendi şahsında bir arada toplayan XVI. Louis'nin monarşist-mutlakçı devletine karşı gerçekleştirilmiş bir siyasal eylemdir. Zaten "kuvvetler ayrılığı" ilkesini bu monarşist-mutlakçı modelin karşısında duran Fransız düşünürleri içinde Montesquieu icat etmişti. Mustafa Kemal Paşa, Millî Mücadele yıllarında bu Fransız düşünürlerine karşı da öfke içindeydi ve çok sert bir biçimde bu düşüncenin karşısındaki modeli savunuyordu. Büyük Millet Meclisi'nin bakanlar kurulunun yetkileriyle ilgili kanun tasarısını görüşen komisyonunda Mustafa Kemal Paşa "...hakikatte efendiler, tabiatta efendiler, âlemde efendiler, taksim-i kuvva [kuvvetler ayrılığı] yoktur. Yani irade-i milliye ile ifade ettiğimiz kuvvette, taksim-i kuvva yoktur" diyordu (*TBMM Zabıt Ceridesi*, cilt XIV, s. 440; Arsel, 1965: 47). Fransa'da, devrim yıllarından sonra Napoleon devrinde ve III. Napoleon'un Bonapartist idaresi sırasında bu ilke ortadan kaldırılmıştı. Ancak III. Napoleon Bonapartizminin Bismarck'ın Birleşik Almanyası'ndaki devlet modeli için ilham kaynağı olduğunu ve Bonapartizmin en mükemmel örneğini Prusya'nın sunduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Fransız deneyimi, özellikle despotik Napoleonlar devrinden çıktıktan sonra, bu devirlere rengini veren diktatoryal sakıncaları giderecek biçimde "kuvvetler ayrılığı" ilkesine yeniden sarılmıştı. Bu bakımdan Fransız anayasacı deneyiminin, kısa süren Tanzimat devri ve Yeni Osmanlı entelektüelleri dışında, Türkiye siyasetinde ve siyasî düşüncesinde etkili bulunduğu söylenemez.[4] Kuvvetler birliği ilkesi, aynı zamanda, korporatist yönetim ilkesiyle birleşmektedir. Zira Mustafa Kemal Paşa, kuvvetler birliği ilkesini insanların toplum içinde birlikte yaşaması gereğine bağlar ve toplumu oluşturan bireylerin kuvvetlerinin bileşkesi olan bir kuvveti parçalamanın, o toplumu oluşturan insanları parçalamak olduğunu söyler. Bir toplumu parçalamak ise, ancak o toplumu oluşturan kişilerin kuvvetlerinin bileşkesini yok etmekle mümkündür.[5]

Sonuçta, Osmanlı son döneminde ve Cumhuriyet'in kuruluş devrinde idareci kadrolara yön veren siyasal düşünce ve idarî zihniyet, Alman düşüncesinin ruhuyla çok kuvvetli bir biçimde birleşmişti. Bu birleşme, somut biçimde Alman uzmanların, düşünürlerin ve bilim insanlarının fiilî katkılarıyla pekişmişti. 1945 sonrasının Amerikanizasyonu bu ruhu ciddi biçimde yaralamışsa da, bugün Türkiye siyasetine yön veren ana düşüncenin kaynağında hâlâ bu devlet, millet ve kültür fikri yatmaktadır. Hukuk ve siyaset bu yatakta beslenmekte ve Türkiye siyasal alanındaki çatışmanın kuvvetli tarafında yer tutan kadroların besin kaynağı olmayı sürdürmektedir. ❑

DİPNOTLAR

1 Cumhuriyet fikri, Tanzimat aydınlarından başlamak üzere Osmanlı entelijansiyasının (yani Yeni Osmanlılar'ın) kafasını fazlasıyla meşgul etmişti aslında. Namık Kemal'de bu düşüncenin ruşeym halini buluruz örneğin. Tanzimat aydınları, esas itibariyle boğuşmak zorunda kaldıkları Osmanlı monarşisi karşısında bir çıkış yolu arıyordu ve Cumhuriyet fikri bu bakımdan bir kurtuluş reçetesiydi, tıpkı "anayasa" gibi... Anayasaya yöneliş, bu yüzden nihai bir hedef değil, konjonktürel bir çözümdü. Bu nedenle Cumhuriyet fikri hep akılların arkasında bir yerlerde kaldı. Bu fikri raftan indirip yeniden ısıtanlar ise, Birinci Dünya Savaşı yıllarında bizzat İttihatçılar oldu. Atatürk'ün anılarına yansıyan bir anektod, hem bu fikri yönelişi aydınlatması hem de iktidar kavgasının kişiselliği bakımından çok öğreticidir. Atatürk'ün *Hatıra Defteri* başlığıyla Türk Tarih Kurumu'nca yayımlanan ve Atatürk'ün Dünya Savaşı sırasında yaveri olan Şükrü Tezer tarafından kaleme alınan anılarda şu satırlar dikkat çeker. Zaman Mustafa Kemal Paşa'nın Suriye'de teşkil edilen 7. Ordu Kumandanlığı'na tayin edildiği 1917 yılıdır: "Şimdi İstanbul'daki ikamet günleri esnasında vukubulan ve çok önemli olduğu nisbette enteresan bir hadiseye temas ederek açıklamayı başlıca vazife sayarım. Bunun şahidi, yalnız rahmete kavuşan Salih Bozok ile Cevat Abbas Gürer ve bir de âcizleridir. Paşa'nın bu meseleyi sonradan, başkaca tanıdığı zevat veya yakınlarından birine anlatmış olup olmadığını bilmediğim gibi, herhangi bir vesile ile yazılı şekline de tesadüf etmiş değilim. Ancak, bu hadiseyi, eserin baş taraflarında da peşinen işaret etmiş olduğum veçhile O'nun aziz ruhunu tazip etmemek düşünce ve prensibine sadık kalarak hakikatte olduğu gibi izah etmeyi vicdanî bir vazife telâkki ederim. Resmî günlerden biri idi. Merasime iştirak edecek olan Paşa ile birlikte biz yaverler de gitmiştik... Enver Paşa'dan başka daha bazı paşalar ve erkânın katılmış olduğu bu merasimde, Harbiye Nezareti Levazımat-ı Umumiye Reisi İsmail Hakkı Paşa da bulunuyordu. Merasim sırasında İsmail Hakkı Paşa, bir fırsatını bulup Mustafa Kemal Paşa'ya, yaverler hariç olmak üzere yalnız ikisi arasında bir gezinti yapmaları teklifinde bulunmuştu... Aradan iki saat kadar bir zaman geçtikten sonra karargâha avdet eden paşa, her zamanki âdetleri veçhile: -Çocuklar gelin bakalım! diyerek bizi odalarına çağırıp İsmail Hakkı Paşa ile aralarında geçen meselenin mahiyetini anlatmışlardı ki şimdi bunu, Mustafa Kemal'den dinlediğim şekilde aynen naklediyorum: Merasim yerinden İ. Hakkı Paşa ile birlikte ayrıldıktan sonra Boğaziçi'ne doğru yaptıkları gezinti sırasında şundan bundan bahsedilirken sözü günün hadiselerine intikal ettiren İ. Hakkı Paşa; vaziyet hakkında umumî bakımdan mütalâa yürütürken nihayet bir münasebetini getirip Saltanatın ilgası keyfiyetini ele almış! Zaten bu gezintinin tertip edilmesindeki hikmeti ve İ. Hakkı Paşa tarafından temas olunan hususların, herhalde olağanüstü bir sonuca varacağını takdir etmekte gecikmeyen Mustafa Kemal'in, sükûnetle dinlediği İ. Hakkı Paşa'nın sözlerine karşı ve -âmiyane tabiriyle- baklayı ağzından çıkartmak maksadıyla: -Peki Paşam, işin sonu ve idare şekli ne olacak?.. demesi ve Hakkı Paşa'nın, tekrar bazı mütalâalarda bulunduktan sonra; "Cumhuriyet" mevzuuna temas eylemesi üzerine Mustafa Kemal Paşa'nın: -Peki ama, bu takdirde başa kim geçecek? tarzında sualine karşı da, İ. Hakkı Paşa aynen şöyle: -Sen, ben ve meselâ Enver! diye cevap vermiş. Bu suretle, Mustafa Kemal Paşa'nın anlamak istedikleri asıl gaye ve maksat da böylece ortaya atılarak açıklanmış oluyordu. Bu olayın, bizzat Enver Paşa tarafından hazırlanarak onun sağ kolu mesabesinde bulunan İ. Hakkı Paşa'nın tavassutu ile kendisine taraftar temin edebilmek için tertiplenmiş olduğu muhakkaktı (...) [P]ek genç yaşta Harbiye Nazırı olan Enver Paşa'nın, aradan henüz üç yıl gibi çok kısa bir müddet geçtikten sonra da memlekette Cumhuriyet idaresi meydana getirerek başkan olmak emelinde bulunduğu anlaşılıyordu. Yukarıda izah ettiğim bu meseleye ait teklif karşısında kalan Mustafa Kemal; altı yüz yıldan fazla tarihe sahip koskoca Osmanlı Devleti'ni ortadan kaldırıp saltanatı ilga ve bunun yerine, her yönden hazırlıksız olmaktan başka içinde bulunulan ve uzun yıllar devam eden harp sıkıntılarının memlekette yarattığı büyük buhran neticesi ıstıraplı hal alan, tahammülü güç hayat muvacehesinde, yepyeni bir sistem vücuda getirmenin pek de akıl kârı ve zannedildiği kadar kolay bir şey olmadığını ve böyle boş işlerle uğraşmanın beyhude olduğu nisbette manasızlığını da kafalarına koymaları gerektiğini nazara alarak İ. Hakkı Paşa'nın, konu hakkındaki bütün mütalâa ve sözlerine kesin bir lisanla bir kalemde ve toptan şu: -Paşam, görüşünüzü izah ve gerekli mütalâada bulunmak suretiyle üzerinde durarak sonunu açıkladığınız durum, esas itibariyle çok önemli bir memleket meselesi olmakla beraber bunun, kanaatimce günün birinde mutlaka tahakkuk edeceğine hiç şüpheniz olmamak lâzımdır. Ancak bugünkü ahval ve ağır şartlar, buna asla elverişli bulunmadığı cihetle bu işin, bugün için henüz sırası gelmiş değildir... cevabını vererek bu hususa ait sarsılma kabul etmez kanaatlerini kestirip atmış[tı]..." (Tezer, 1989: 131-133). Bunun yanı sıra daha Millî Mücadele'nin başlangıcında, Erzurum ve Sivas kongrelerinden hemen sonra (Ekim 1919), Atatürk'ün kesin liderliği henüz söz konusu değilken, İstanbul hükümetinin Sadrazamı Ali Rıza Paşa'nın, Anadolu'daki girişimi bir "Cumhuriyet girişimi" olarak nitelendirmesinden de, bu düşüncenin sadece Atatürk'ün kafasındaki "millî bir sır" olmadığını anlıyoruz. *Nutuk*'ta "Ali Rıza Paşa

Cumhuriyet yapılacağını keşfediyor" başlığıyla yer alan paragrafta şöyle devam eder: "Ali Rıza Paşa, bir gün, Ahmet İzzet Paşa'yı ziyaret eder; esna-yı sohbette aleyhimde birtakım tefevvühatta bulunur ve bu tefevvühata mühim bir keşfini de ilâve eder: 'Cümhuriyet yapacaklar, Cümhuriyet!' diye bağırır... (Ali Rıza Paşa'nın] teşebbüsat-ı milliyenin, Cümhuriyet'i istihdaf ettiğini, bu kadar sürat ve sühuletle ihtisas ve idrak eyliyeceğine takdirhan olmamak mümkün değildir" (*Nutuk*, s. 167).

2 Ernst TROELTSCH, "Die Ideen von 1914". *Deutscher Geist und Westeuropa* (der. Hans Baron). Tübingen, 1925, s. 49.

3 Alman hocaların etkilediği nesil sadece askerler değildir. Özellikle tabipler ciddi bir Alman eğitiminden geçmiş ve Alman etkisi altında kalmışlardı. Osmanlı döneminde Almanya'ya tıp eğitimine gönderilen öğrencilerin pek çoğunun Cumhuriyet döneminde, bakanlık dahil, yüksek görevlerde çalıştıklarını görmekteyiz. Bunlar arasında Tevfik Sağlam ve Mazhar Osman da vardır.

4 Fransız idare modelinin Türkiye'de iktibas edilmesinin, aynı zamanda bir zihniyet transferi olduğunu savunmak oldukça güç olmakla birlikte, başka vesilelerle benzer paralellikler kuranlar da vardır. Örneğin Yeşim Dinçer (2007), E. Meiksins Wood'un *Kapitalizmin Arkaik Kültürü* başlıklı kitabı hakkında yazdığı tanıtım yazısında yazarın Fransa'daki bürokratik kültür üzerine yazdıklarının "bizim eski ve kötü alışkanlıklarımıza tutulan bir ayna gibi" olduğunu söylemektedir. Wood'un yazdıkları arasında Fransa'nın bürokratikliği, devlet görevliliği için seçkinci akademik geleneğin sürdürülmesi, devlet memuriyetinin en yüksek kariyer sayılması, çok sayıda yönetici pozisyonun bulunması ve devlet olanakları içinden rant alanı yaratılması sayılmaktadır. Ne var ki, Dinçer'in Fransa deneyiminden yola çıkarak Türkiye'ye ayna tuttuğunu söylediği bu özellikler, imparatorluk geleneğinden gelen neredeyse bütün Avrupa ülkelerinin modern devlet deneyimlerinde gözlemlenebilir. Örneğin Almanya'da, Avusturya'da, Rusya'da...

5 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (1919-1938)* (İstanbul: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1945), cilt I, s. 206'dan nakleden Arsel, 1965: 48.

Anglo-Sakson ve Fransız Siyasî Modelleri Arasında Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi

BEKİR BERAT ÖZİPEK

SUNUŞ

Acaba modernleşme serüvenimizde farklı bir zihniyet, yaklaşım ve model tercih edilmiş olsaydı, şimdi nasıl bir durumda olurduk? Acaba bugünkü sorunları yaşar mıydık? Başka bir yol mümkün müydü ve mümkün müdür? Bunlar, yeterince üzerinde durulmayan, Osmanlı ve Türkiye modernleşmesiyle ilgili eserlerde hak ettiği yeri bulamayan, ama bugünü anlamak ve yarına ilişkin önerilerde bulunabilmek bakımından önemli sorulardır. Öte yandan, günümüz Türkiyesi'nde istikrarlı bir sosyo-politik yapının tesis edilememiş olması, demokrasi sorununun bir türlü gündemden düşmemesi ve Cumhuriyet ile yaşıt etnik, dinî ve siyasî sorunların varlığı da, bu sorulara hak ettiği değerin verilmemesiyle ilişkili olabilir.

Osmanlı-Türkiye siyasî modernleşme çizgisine ilişkin bu tartışma bizi bir sonraki adıma götürecek, sadece dünü ve bugünü anlamamıza katkıda bulunmakla kalmayıp, başka sorulara da kapı aralayacaktır. Ancak bütün bunlar, bu çalışmanın sınırlarını aşan, geniş kapsamlı inceleme ve tartışmalara ihtiyaç gösteren sorulardır.

Işte bütün bu sorulara cevap arayışının ilk adımı, öncelikle bu modellerden birinin nasıl olup da siyasî bakımdan egemen haline geldiğini, bunun Osmanlı-Türkiye aydınlarının ve devlet adamları açısından nasıl bir tercihi ifade ettiğini tartışmayı gerektirir. Acaba Osmanlı-Türkiye modernleşme sürecinde neden İngiliz-Amerikan düşünce geleneği ve pratiğinin ürünü olan siyasî model(ler) tercih edilmemiştir de, Fransız düşünce geleneği ve daha özelde onun içindeki bir akım ve model tercih edilmiştir? Osmanlı-Cumhuriyet entelektüel atmosferi göz önüne alındığında bu tercih anlaşılabilir bir durumu mu ifade etmektedir? Söz konusu gelenek ve modelin bir devlet politikası haline getirilmesinin bir ekonomi politiği olabilir mi?

Bu çalışma, esas olarak bu üç soruyu mercek altına almayı amaçlamaktadır.

ANGLO-SAKSON VE FRANSIZ SİYASÎ ÇİZGİLERİ

Kabaca bir sınıflamayla, Batı felsefesi içinde somutlaşan iki ana *düşünce geleneğinin* varlığını tespit etmek mümkündür. Bunlardan ilki, köklerini tarih içinde daha gerilere doğru izlemek mümkün olmakla birlikte, modern zamanlarda İskoç Aydınlanması'nda[1] ifadesini bulan, *ampirisist, evrimci* ve *bireyci* vasıflarıyla tezahür eden Anglo-Sakson (ve devamında

Anglo-Amerikan) düşünce geleneği; ikincisi ise, Fransız Aydınlanması'nda ifadesini bulan ve *bütüncü, rasyonalist, devrimci* ve *kolektivist* teorilere kaynaklık eden Kıta Avrupası düşünce geleneğidir (Özipek, 2004: 6-8). Her iki düşünce geleneği de homojen değildir; içlerinde birbiriyle çatışan akımlar, yaklaşımlar ve düşünürler vardır ve pek çok düşünür ve akımın coğrafi bakımdan ait olduğu yer ile felsefi yeri farklı olabilmektedir. Ancak bütün bunlar, birbirinden farklı bu iki düşünce geleneğini ve ikisi arasındaki ayrımın anlamlılığını teşhis edebilmemize engel değildir.

Felsefi kaynakları arasındaki farka bağlı olarak, bu iki düşünce geleneğinden türeyen siyasî tarz ve modeller de farklı olmuştur. Örneğin, yine kabaca bir sınıflamayla, "İngiliz geleneği", bir siyaset tarzı olarak, tedrici (gradualist) değişim ve dönüşümü esas alırken, "Fransız geleneği" devrimci dönüşümlere kaynaklık etmiştir. İngiltere, zaman içinde Taç'a karşı parlamentonun, parlamento içinde de Lordlar Kamarası'na karşı Avam Kamarası'nın yetkilerini genişleterek, parlamenter monarşi yoluyla demokrasiye ulaşırken, Fransız siyasî geleneği radikal kopuşlar içermiştir.[2] Bu iki siyasî geleneğin topluma yaklaşımı da farklı olmuştur. Manş'ın öteki yakasında, toplumsal çeşitliliği ve "hayatın doğal akışı"nı meşru kabul eden yaklaşım belirgin olurken, Kıta Avrupa'sında "evrensel gerçeği keşfetmiş öncüler"in toplumsal farklılıkları tasfiye etmesini meşru gören yaklaşımları egemen olmuştur.[3] Bu yönleriyle İngiliz düşünce geleneği, soyut ve teorik olana karşı ampirik olanı, *kopuşa* karşı *süreklil*iği ve tedrici değişimi olumlayan vurgusuyla Peter Viereck tarafından "muhafazakâr mizaç" olarak da adlandırılmaktadır. O'na göre,

> *[İngiltere'nin] muhafazakâr mizacı, [sadece] herhangi bir siyasî parti veya iktisadi akide meselesi değildir ... ama Muhafazakâr Parti'yi olduğu kadar İşçi Partisi'ni de içine almaktadır. Sonuçta bu [mizaç, İngiltere'nin] kapitalistini doktriner olmayan; sosyalistini ise tedrici değişimden yana kılmaktadır* (1956: 15).

Bu iki felsefe ve siyaset geleneği, aynı ideolojinin Manş'ın iki yakasında aldığı biçimi bile değiştirmektedir.[4] Berzeg, bu iki siyasî geleneği, eğitim sistemi ve müfredatıyla tarihi Fransız gözüyle öğrenen bizler açısından sarsıcı sayılabilecek bir okumayla, tarihsel gelişim çizgisi itibariyle şöyle özetler:

Avrupa'da 16. yüzyıldan itibaren tek değil, iki farklı "siyasî çizgi" ortaya çıkmıştı. Bunlardan ilki ve 1215'ten beri egemen hale geleni Anglo-Sakson, 18. yüzyıldan itibaren de Anglo-Amerikan olanıydı. Magna Carta, yüzyıllarca, inişli çıkışlı biçimde devam eden demokratikleşme sürecinin başlangıcıydı. "Parlamentoların babası" olarak anılan İngiliz parlamentosu 1399'da kurulmuştu. Bundan 250 yıl sonra, Cromwell'in 1648'de başlayıp on yıl süren askerî diktası, Mosca'nın tabiriyle, İngiliz halkında "askeri idareye karşı unutulmayan bir tiksinti"nin yerleşmesine neden olmuştu. Cromwell'den sonra dönülen krallık rejimi altındaki demokratik gelişme, "Habeas Corpus Act", "Bill of Rights" gibi siyasî tarihin önemli adımlarıyla sürdü. 1688'de kralın parlamento tarafından tahttan indirilmesi, parlamentonun üstünlüğü ve "kral hükmetmez, saltanat sürer" ilkesinin yerleşmesine sahne olmuştu. İngiliz demokratikleşme hareketi, eski feodalite dönemi Anglo-Sakson hukukunda yer alan hakların teminat altına alınmasına dayanıyordu. Locke, demokratikleşmenin gerekçesini, "tabii hukuktan kaynaklanan temel insan hakları" temeline oturtarak, demokratikleşmeyi "İngilizlere özgü bir talep" olmaktan çıkarmış ve evrensel bir talep haline getirmişti. 18. yüzyıldan itibaren, 1776 Amerikan Bağımsızlık Beyanname-

si'yle başlayan "liberal anayasacılık çağı", Anglo-Sakson siyasî çizgisinin ürünüydü. Batı demokrasisinin temeli de bu çizgiydi ve bu yüzdendir ki Begoviç demokrasiye "İngiliz icadı" diyordu (1996: 102-5).

Bunun karşısında ise, 18. Yüzyıl Fransız Aydınlanması'na dayanan Kıta Avrupası veya Fransız çizgisi vardı. İngiltere'deki demokratikleşme süreci, başta Fransa olmak üzere, Kıta Avrupası'nı etkilemiş, başta Voltaire ve Montesquieu olmak üzere Fransız yazarları İngiltere'yi örnek alan bazı eserler yayımlamışlardı. Fransız Aydınlanması'nın ürettiği üç önemli fikir akımı, "kurucu rasyonalizm", "aydınlanmacı despotizm" ve "Rousseau'cu millî hâkimiyet teorisi"ydi. Sartori'ye göre, tarihsel gelişimin sonucu olan ve insanların doğuştan var olan haklarını güvence altına almayı amaçlayan İngiliz tipi demokrasiden farklı olarak Fransız tipi, "devrimci patlamadan sonra doğan bir rejimi", geçmişin reddini ve geçmişten bilinçli kopuşu esas alıyordu. 19. yüzyılın sonlarında Fransız siyasî çizgisi ve "devrimci Fransız demokrasi modeli" dünyada etkinliğini artırmış, ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu durum değişmiş, "1948-49 İtalyan ve Alman Anayasaları, 1958 De Gaulle restorasyonu ile Anglo-Amerikan siyasî çizgisine doğru bir uyarlama" başlamıştı. Ancak Türkiye, 19. yüzyıldaki Batılılaşma hareketlerinden bu yana daima Fransız çizgisinde kalmıştı (Berzeg, 1996: 106-7).

İNGİLTERE, FRANSA VE MODERNLEŞMENİN YÖNÜ

Osmanlı modernleşmesini, Batılı devletler karşısındaki askerî başarısızlıkların yakıcı bir ihtiyaç haline getirdiği reformlar için yüzlerin Avrupa'ya çevrildiği tarihten başlatmak mümkündür. Osmanlı yönetiminin bu reformların gerçekleştirilmesinde, Avrupa ülkelerinin hukuki ve siyasî yapısından ve tecrübelerinden yararlandıkları ve yer yer onlar tarafından da yönlendirildikleri veya zorlandıkları bilinir. Özellikle İngiltere ve Fransa, son olarak da Almanya, hukuki ve siyasî yapıları ve askerî ve siyasî ittifaklarıyla Osmanlı devletinin son iki yüz yılında, onun değişimine çeşitli boyutlarda etkide bulunmuşlardır.

Avrupalı devletlerin bu değişim veya modernleşme sürecindeki etkileri, zaman içinde, askerî ve siyasî ilişkilere, savaşlara veya Avrupa içindeki dengelerin belirlediği yeni ittifaklara bağlı olarak değişiklik arzetmiştir. Karpat'a göre 19. yüzyılın başlarında Osmanlılar ve İngilizler, "geleneksel Osmanlı Hükümet biçimlerinin, kurumlarının ve sosyo ekonomik yapısının Rus tehdidiyle başa çıkmak konusunda işlevini yitirmiş ve yetersiz olduğu konusunda görüş birliğine var[mışlardı]" (2006: 566). Reform konusunda Fransa'dan da etkilenme söz konusuydu ve "özellikle 1793-98 ve 1806-07 dönemlerinde Fransa'dan da eğitmenler getirilm[işti]" (Karpat, 2006: 23).

Reform sürecinde etkilenilen ülkelerin ağırlığı, zaman içinde, değişen dengelerle de bağlantılı olarak artmış veya azalmıştır. Yine Karpat'a göre:

> *Fransızca konuşan ve Fransız kralı ile yazışmakta olan Sultan III. Selim, (1789-1807) model olarak Fransa'yı benimseme* eğilimi göstermiştir. Bu *hükümeti merkezileştirmesinden ve Fransız subaylar kumandasında modern bir ordu kurmaya çalışmasından da anlaşılabilir. Fakat Fransa'nın Mısır'ı işgali ve Napoleon'un yenilgiye uğraması, Türk-Fransız ilişkilerinin soğumasına ve İngiltere'nin Osmanlı reform hareketinde hem başlatıcı hem eleştirmen olarak önemli bir etken durumuna gelmesine neden olmuştur* (2006: 567).

İngiltere ve Fransa ile ilişkilerin de belirlediği bu farklılaşmalara rağmen, Berzeg'e göre, 19. yüzyıl boyunca sürdürülen

"yeniden yapılanma" hareketlerinde başlıca model Fransa olmuş, idari, siyasî, hukuki yeniliklerde Fransa esas alınmış, eğitim sistemi ve buna bağlı olarak modernleşme zihniyeti Fransa'dan aktarılmıştır. Bu dönemde Fransızca, Türk aydınının öğrendiği başlıca yabancı dil olmuş, başta Galatasaray Sultanisi olmak üzere, Fransızca eğitim veren okullar yaygınlaşmıştır. II. Abdülhamit döneminde Alman modeline de önemli yer verilmeye başlanmış; "[a]ncak Alman modeli, ordu dışında etkili olama[mış], hatta askerî okullardan yetişenlerin ideolojik olarak Fransız düşüncesine bağlılıklarını değiştirme[miştir]. Böylece, 16. yüzyıl başlarında Kanuni ile Fransuva I'in başlattıkları siyasî yakınlaşma, son ikiyüzyıl boyunca, Osmanlı'nın muasırlaşma-çağdaşlaşma modelini de belirlemiş[tir]."

Osmanlı devletinin izlediği hukuki ve siyasî modernleşme rotasında, özellikle 19. yüzyıldan itibaren ağırlıklı ve belirleyici örneğin Fransa olması, yukarıda da belirtildiği gibi, İngiltere'nin de bir örnek olarak bilinmediği veya izlenmediği anlamına gelmemektedir. Aynı durum, aydınlar açısından da söz konusudur. Osmanlı devletinin son döneminde, özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne (İTC) bağlı aydın ve bürokratların önemli bir bölümünün, kendi felsefi ve ideolojik kimliklerini ifade ederken ve ülkenin içinde bulunduğu sorunları aşmasını sağlamaya yönelik siyasî çözüm önerilerini temellendirirken, ağırlıklı olarak Fransız filozoflarından, onların fikirlerinden ve o ülkenin siyasî tecrübelerinden yararlandıkları bilinir. Ancak bu durum, İttihatçılar da dahil olmak üzere, Osmanlı aydın ve bürokratlarının sadece Fransız düşünce geleneğinden haberdar olmalarıyla açıklanamaz. Genç Osmanlılardan itibaren, Osmanlı aydınları İngiltere'ye de gitmişler ve İngiliz filozoflarının düşünce ürünleriyle tanışmışlardır. Hatta İngiltere'yi seven veya Osmanlı siyasî çizgisinin ve idari yapılanmasının bu ülke örneğinde şekillenmesini isteyen aydınlar, İTC içinde de yer almışlardır.[5] Bunun yanında, II. Meşrutiyet döneminde, Hürriyet ve İtilaf Fırkası veya Ahrar Fırkası gibi siyasî partilerde de Fransız veya İngiliz siyasî modelleri konusunda homojen bir tercihten söz edilemez. Ancak pratik olarak birbiriyle mücadele eden iki akımdan birinin, yani İTC'nin ve özel olarak da onun 1913'ten sonra ülke yönetimine el koyan unsurlarının, "Fransız siyasî modeli"nden ilham aldıkları, kendi konumlarını ve modernleşme projelerini o literatürden aldıkları kavram ve teorilerle ortaya koymaya çalıştıkları tespiti yapılabilir.[6]

Osmanlı ve Cumhuriyet entelektüel atmosferini etkileyen bu "Fransız düşüncesi", esas olarak Batı'daki iki ana felsefi çizgiden birini ifade etmektedir. Ancak bunda da genelleme yaparken dikkatli olmak gerektiği, çünkü Osmanlı-Cumhuriyet elitinin "Fransız modeli"ni örnek aldığına ilişkin yerleşik yargının bazı bakımlardan "tashih"e ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

Fahrettin Altun'a göre, Osmanlı münevverlerinin siyasî model tercihlerini, esas olarak Fransız geleneğinden haberdar olmalarıyla açıklayan yaklaşımlardan kuşku duymak için sebeplerimiz vardır. Çünkü öncelikle, olduğu gibi örnek alınacak homojen bir "Fransız düşünce geleneği" yoktur. Osmanlı ve Cumhuriyet elitinin örnek aldığı, Fransız düşüncesi içindeki "Comte-Durkheim geleneği"dir, ama bu gelenek Fransa'da sürekli egemen olan akımı ifade etmemiştir (hatta bir yaklaşıma göre en yaygın gelenek de değildir). Pozitivist geleneğin en güçlü eleştirileri de yine Fransa'da ortaya çıkmıştır. Özellikle 1870 sonrası bu ülkenin Almanya'ya yenilmesini izleyen dönemde, güçlü bir Alman etkisi Fransız akademik camiasında varlığını hissettirmiş, daha sonra, 20. yüzyılın başlarında ise sezgicilik veya fenomenoloji gibi alternatif

akımlar da Fransız entelektüelleri arasında itibar görmüştür. Dolayısıyla tercih edilenin "Comte-Durkheim geleneği" olduğunu söylemek daha doğrudur; ve bu gelenek el yordamıyla değil, bilinçli bir biçimde tercih edilmiştir. İttihatçılar içinde bile, bir yanda Ahmet Rıza'nın, diğer yanda Prens Sabahattin'in temsil ettiği iki akım mevcut olmuş, ancak "teşebbüsü şahsi ve adem-i merkeziyet"i ifade eden ikincisi egemen olamamıştır.[7]

FRANSIZ MODELİNİN EKONOMİ POLİTİĞİ

İttihatçıların ve Cumhuriyet elitinin diğer felsefi ve siyasî geleneklerden, bu bağlamda Anglo-Sakson siyasî modelinden habersiz olmamaları söz konusu değilse, onların Comte-Durkheim geleneğini tercih edişleri nasıl açıklanabilir? Bunun ilk ve en yaygın açıklaması, söz konusu elitin omurgasını oluşturan asker ve sivil bürokratların, o dönemde ülkenin içince bulunduğu sorunları aşmak için gerekli olan hukuki ve idari reformlarla, toplumu bir arada tutmak için en elverişli sosyo-politik örgütlenmeyi bu gelenekte bulduklarıdır. Başka bir ifadeyle söz konusu elit, ülkenin parçalanmasını ve çöküşü önlemenin yolunu, devletçi, merkeziyetçi, yukarıdan aşağıya toplumu yeniden kurucu (Kartezyen veya kurucu rasyonalizm), milliyetçi ve laik bir siyasî modelde görüyordu. Ancak bu yaklaşım, hâlâ "*neden öyle gördükleri*" sorusuna tatmin edici bir cevabı ifade etmemektedir. Zira, devletin dağılması tehlikesi karşısında, örneğin çareyi merkeziyetçilikte bulan yaklaşıma karşılık adem-i merkeziyetçi yaklaşım da aynı ölçüde çözüm olarak görülebilirdi (hatta belki bu ikincisi çok daha güçlü ve tutarlı bir biçimde savunulabilirdi).

Bunun bir açıklaması, genel olarak Osmanlı elitinin değil, ama onun İttihatçı kesiminin ve özellikle de örgütün asker üyelerinin zihniyetiyle, formasyonlarıyla ve felsefi/fikri donanımlarındaki yetersizliğin onları "kestirme çözümler"e ikna etmesiyle ilgili olabilir.[8] Ancak bu yaklaşım da, yine yaşananların felsefi bir tercih farklılığından ibaret olduğu ve söz konusu kesimin kendi sınıfsal veya zümrevi konumundan bağımsız olarak "ülke sorunları"na çözüm aradığı önkabulünü ima etmesi bakımından sorgulanabilir. Türkiye'de ve dünyada asker bürokratların iktidarı ele geçirdikleri dönemlerde "ülke gerçekleri" konusunda yanlış adımlar atmaları yaygın bir durum olmakla birlikte, kendi sınıfsal/zümrevi çıkarları konusunda yanlış adımlar attıklarına ilişkin örnekler söz konusu değildir. Dolayısıyla onların "ülke sorunları"na ilişkin "çözüm"lerini, kendi sınıfsal/zümrevi konumlarının gereklerinden bağımsız ele almak doğru olmayacaktır.

Bu bağlamda özellikle İttihatçıların sıkça atıfta bulunduğu "Osmanlı gerçeği" üzerinde durmak gerekir. Acaba bu gerçek, ona atıfta bulunanların sahip veya talip oldukları sınıf, statü ve iktidardan ne kadar bağımsızdır? İnsanlar realiteyi kendi sınıfsal koşullarından tamamen bağımsız olarak, "ülkenin ihtiyaçları"na göre algılayabilirler mi? Bazı insanların bunu başarması mümkün olsa bile, bir "zümre"nin böyle yapabilmesi mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, Fransız modelinin tercih edilmiş olmasının bir ekonomi politiği var mıdır? Bu soruları tartışmadan, sadece fikirler üzerinden yapılacak değerlendirmelerle anlamlı bir sonuca ulaşmak, geçmişi ve bugünü anlamak güçtür.

Bu çerçevede, Osmanlı-Cumhuriyet elitinin "Fransız modeli"ni tercih edişlerini sadece felsefi nedenlerle veya onların Fransızca konuşmalarıyla açıklamak, söz konusu tercihin maddi ilişkiler boyutunu analize dahil etmemek ciddi bir eksik olur. Başka bir ifadeyle, söz konusu elitin bu modeli tercih etmesi, onların ekonomik ve sınıfsal konumları ve talepleriyle bağlantılıdır veya onun doğal/anlaşılabilir

bir sonucudur. Osmanlı bürokratının tercih ettiği modernleşme modelinin ekonomi politiğini anlamayı mümkün kılan en anlamlı yaklaşım ise Kadir Cangızbay'ın analizinde somutlaşmaktadır.

Cangızbay'a göre iktidarı ele geçiren bürokrasi, bu konumunu meşrulaştıracak bir felsefeye ihtiyaç duymuştur. Çünkü "bürokrasi",

> *ancien régime'le çatışma halinde ona rağmen/karşı varolmuş, (...) bir bürokrasi değil, doğrudan doğruya Osmanlı'nın bürokrasisidir. Büro'sunu da, kratos'unu da Osmanlı'dan, Osmanlı olarak almıştır. (...) ama ne kadar güçlü olursa olsun, bürokrat sonuçta memurdur ve gücünü amirinden alıp bu gücün meşruluk temelini de amirinde bulur* (2000: 14-5).

Bu meşruluğu, kendisine karşı mücadele ederek iktidarı ele geçirdiği eski rejimde aramaması gerektiğinin farkında olan bürokrasi, alternatif bir meşruluğa dayanmak zorunluluğu duymuştur. Çünkü, uzunca bir alıntı pahasına tekrar Cangızbay'a kulak vermek gerekirse;

> *... saltanatı da başından atmış Osmanlı bürokratı, belki artık tek/en güçlüdür; ama aynı zamanda amirinden, dolayısıyla egemenliğini meşrulaştıracak temelden de yoksun kalmıştır. Bir toplumsal grup olarak bir sınıf oluşturmadığı gibi herhangi bir aile ya da aşiret, hatta kavim ya da ırka dayanmadığı için egemenliğini bunlar adına da meşrulaştıramaz. Kaynak olarak İslâm'ı gösterse, bu sefer de, iktidarı yine bir Osmanlı'ya, yani Halife'ye terk etmek, en azından onunla paylaşmak zorunda kalacaktır. En iyisi mi, egemenliğin kaynağına milleti yerleştirmektir; ama şu şartla ki, buradaki millet rüştünü ispat etmemiş olarak kabul edilip, kılık kıyafetinden dinleyeceği müziğe her konuda eğitilip medenileştirilecek bir millet olacaktır; tabii eğiticisi/nasıl eğitileceğine karar verecek olan da iktidarı elinde tutanlar. Böylesine kapsamlı bir eğitim, ister istemez bir ilmihal'i de zorunlu kılacaktır, ancak bu tabii ki İslâm ilmihal'i olmayacaktır –yoksa, işin içine yine Halife girer ya da Halife girsin girmesin, kendileri giremeyecektir-; öylese bir önceki ilmihalin kaynağına mümasil, evrensel(lik) ve mutlak(lık) (iddiasında), onunla zıtlaşması değilse bile örtüşmemesi zorunlu yeni bir kaynak bulmak gerekir ki, o da Akıl ve de pozitivist anlamıyla Bilim olacaktır* (2000: 15).

İşte, odağında asker ve sivil bürokrasinin yer aldığı egemen zümre için "Fransız modeli"ni seçmenin maddi, ekonomik, sınıfsal veya zümrevi boyutu böyle açıklanabilir. Yani bu model, modernleşme için hangi modelin daha iyi olacağına ilişkin bir tercihten öte, iktidara sahip olma ve orada kalabilme sorununun egemen zümre açısından çözümünün bir gereği olarak tercih edilmiştir. Osmanlı-Cumhuriyet eliti, "devleti kurtarmak için" model ararken, dil bilmediğinden değil, kendi sınıfsal konumuna uygun ve bir zümre olarak maddi değerleri denetleme tekelini elde tutmasını mümkün kılacak bir model olarak gördüğünden dolayı "Fransız modeli"ne sarılmıştır. Tıpkı, Cangızbay'ın olağanüstü açıklayıcı ifadesiyle, saçı dökülmekte olan gencin eczane vitrininde ilk önce saç çıkarma ilacını görmesine benzer biçimde, bu elit de Batı'ya baktığında, adem-i merkeziyetçi, tedrici değişimden yana, mevcut sosyal kurum ve değerleri devlet eliyle yeniden biçimlendirmeyi öngörmeyen ve meşruti monarşi yoluyla demokrasiye geçişi öngören İngiliz modelini değil, kendilerine fiilen elde ettikleri iktidarı sahiplenme yetkisi veren "Fransız modelini"ni tercih etmişti.[9] Aslında tercih edilen, daha doğru bir ifadeyle, Fransız siyasî düşüncesinin Comte-Durkheim versiyonu, daha doğrusu onun da kendi zihinlerinde belirginleşen görüntüsüydü.[10] Geriye, bu maddi temele



1689 İngiltere İnsan Hakları Bildirgesi ve 1776 Virginia (Amerika) İnsan Hakları Bildirisi ve bu hareketleri temel alan liberal-demokratik düşünce geleneği, Türkiye'de resmî ve ana akım siyasal düşüncede fazla ehemmiyet verilmeyen; ehemmiyet verildiğinde de genellikle sinik bir tutumla yaklaşılan kaynaklar oldu.

dayalı tercihin ideolojik meşrulaştırımı kalıyordu ki, II. Meşrutiyet döneminde bunun adı İttihatçılık, Cumhuriyet döneminde ise Kemalizm olacaktı.

Fransız Devrimi'nin getirdiği fikirler, bu yeni sınıfın kullanacağı zengin bir kaynağı ifade etmesi bakımından da tercihe şayandı. Reformistler, Kabakçı'ya (2007: 119) göre, "1789'un repertuarı"ndaki anayasal ve özellikle de despotizmi sınırlamaya yönelik özgürlükçü fikirleri, kendi toplumlarında entelektüel, bilimsel ve ekonomik gelişmeye katkıda bulunmak için olduğu kadar, "karşı bir iktidar mekanizması" oluşturmak ve yeni bir sınıf yaratmak için de kullanıyorlardı.

Kısacası onlar, kendi sınıfsal veya zümrevi konumlarına uygun bir modeli tercih etmişler ve bunu "muasır medeniyet"i ifade eden düşünür ve akımlardan keyfî bir biçimde derledikleri fikirlerle desteklemişlerdir (İttihatçı-Kemalist yaklaşımların eklektizmi bundandır). Bu anlamda tercih edilenin "Fransız modeli" olduğu bile tartışmalı olup, kendi konumlarına uygun bir modelin Rousseau ve Comte gibi Fransız filozoflarının fikirleriyle temellendirilmeye çalışılmasından ibaret olduğu bile söylenebilir.

"Fransız modeli"nin tercih edilişinin Osmanlı ve Cumhuriyet elitinin frankofonluğuyla açıklanamayacağını ifade eden Altun'un argümanları da bu tercihin bilinçli olduğu tezini desteklemektedir. Ona göre Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda farklı tezleri, izlenebilecek alternatif yolları tartışmış, sonuçta kendi tercihini açıklamıştır. Bu tercih, Fransız siyasi düşünce geleneği içindeki spesifik bir akım, pozitivizm veya "Comte-Durkheim geleneği"dir. Gökalp'in de ideologluğunu yaptığı İttihatçı-Cumhuriyet eliti için bu tercihin, Altun'a göre üç ana gerekçesi seçilebilir: (1) Bu geleneğin içerdiği "evrensel değerler" ve "tartışılmayan yasalar" fikri onlara cazip geliyordu; "bilimin değişmez/mutlak yasalarının ürettiği metafizik", tartışmayı sonlandırıyordu.

(2) Bu geleneğin siyasete yüklediği anlam da onların arzuladıkları egemenlik ilişkisiyle örtüşüyordu; bu yaklaşıma göre, "siyaset, toplumun ihtiyaçlarını karşılayan çoğulcu bir mekanizmayı değil, toplumun iradesinden bağımsız olarak, toplum adına onların yapıp etmelerini ifade ediyordu". (3) Bu geleneğin din ve laiklik algılayışı da cazipti; çünkü karşı oldukları iktidar kendisini dinî bir argümanla meşrulaştırıyordu ve dolayısıyla ona karşı alternatif bir dinden değil, alternatif bir tezden hareketle bu alanı düzenlemek gerekiyordu. İTC-Cumhuriyet elitinin zihnindeki ideal model, III. Cumhuriyet Fransa'sıydı. Toplumu "uyum içindeki parçalardan oluşan bir yapı" olarak görüyor ve "aykırı unsurlar"ın temizlenmesini istiyorlardı. Önemli olan *birlik* ve *düzen*di.

Bu çerçevede, Osmanlı-Cumhuriyet eliti tarafından "Fransız modeli"nin tercih edilmesi, sadece onlar açısından Anglo-Sakson siyasi modellerine kıyasla daha fazla aşina oldukları bir modeli ifade etmesi bakımından değil, fiilen ele geçirdikleri iktidarda sürekli kalmalarını sağlayacak ideolojik bir meşrulaştırmayı sağlamaya daha elverişli olması bakımından da anlaşılır bir durumu ifade ediyordu.

SONUÇ

Russell Roberts, *Tercih* adlı romanında, kahramanını zaman içinde bir yolculuğa çıkarır. İki iktisadi model arasında bir seçim yapılması söz konusudur ve hangi model tercih edilirse ülkenin halinin ne olacağı öngörülmeye çalışılmaktadır. Kısa bir zaman için öteki dünyadan gelen Ricardo'nun ruhu, kahramanımızı önce birinci, daha sonra da ikinci modelin tercih edildiği Amerika'nın on yıl sonraki haline götürür. O da bu kesin bilgiye dayanarak tercihini yapar.

Bizim elimizde, sorunu nihai olarak çözecek böyle olağanüstü bir araç olmadığına göre, modernleşme serüvenimizde tercih edilen modelin iyiliğini ve kötülüğünü teorik düzeyde tartışmak, felsefi, siyasî, ekonomik ve sınıfsal değişkenleri birlikte ele alarak kendimiz bulmak zorundayız.

Başlangıçtaki sorumuza dönecek olursak, acaba İttihatçılar, zaman içinde bir yolculuğa çıkarak, seçtikleri modernleşme modelinin bugünkü sonuçlarını görselerdi, hâlâ o modelde ısrar ederler miydi? Siyasetin dünyasını sadece fikirler arasındaki farklılıklardan ve bu farklılıklardan doğan çatışmalardan ibaret görenler açısından bu sorunun cevabı olumsuz olabilir. Ancak siyasetin, dünyanın şekillenmesinde fikirlerin yanında ekonomik ve sınıfsal değişkenleri de analize dahil edenler ve yaşanan tarihin ekonomi politiğini de anlamaya çalışanlar açısından bu soruya olumsuz cevap vermek o kadar kolay değildir. Çünkü 20. yüzyılın başında, iki siyasî gelenekten ve modernleşme modelinden "Fransız"ını seçenler, basitçe "acaba ülke için hangisi hayırlıdır" gibi bir kaygının yanında ve belki ondan daha ağırlıklı olarak, kendi ekonomik ve sınıfsal çıkarları ile siyasî iktidarı denetleme kaygılarının işaret ettiği bir tercih yapmışlardır.

O dönemde "Osmanlı gerçeği"ne atıfta bulunarak, özgürlükçü modellerin "bize uymadığını" savunanların ağırlıklı olarak asker ve sivil bürokratlar (ve onlarla aynı zümre içinde yer alan aydınlar) ile, günümüzde "Türkiye'ye özgü koşullar"ı gerekçe göstererek evrensel demokratik standartlara itiraz edenlerin esas olarak aynı sosyo-ekonomik temele dayanıyor olmaları, söz konusu tercihin sadece felsefi ve siyasi analiz farkından ibaret olmadığını düşündürmektedir. Gerçekten de, "Fransız modeli"nin aktarıcısı olan ve "asker ve sivil bürokrasi, devletçi sermaye ve eşraf"tan oluşan sosyal kesimlerin ittifakını yansıtan "zümre"nin, aradan geçen yüz yıla rağmen, kendi yapımları olan söz konusu modele bağlılıkları değişmemiştir. İTC-CHP siyasî çizgisi –veya "Yeni İtti-

hatçılık" şeklindeki kavramsallaştırmada ifadesini bulan siyaset– de, sağ ve sol versiyonlarıyla Kemalizm çatısı altındaki egemen/resmî konumunu sürdürmüştür. Kısacası, geçmişten günümüze, sınıfsal ve ideolojik anlamda bir süreklilikten söz etmek mümkündür.

Bu anlamda "Fransız siyasî çizgisi"nden türetilen ideolojik çerçeveye bağlı olmanın da, ona karşı çıkmanın da maddi ve ekonomik bir boyutu mevcut olagelmiştir. Başka bir ifadeyle, söz konusu modeli savunanların genellikle bürokrat kökenli veya üst gelir gruplarından olmalarına karşılık, aynı modele, karşı çıkanların da genellikle dezavantajlı sınıflardan gelmeleri söz konusudur. Felsefi ve siyasî model ve ideolojilerle sosyo-ekonomik yapı arasındaki bu bağlantı, bu yapının ürünü olan siyasî aktörler ve partiler söz konusu olduğunda da aynı biçimde geçerlidir. Öteden beri "Fransız modeli"ni en saf biçimiyle savunan İTC-CHP çizgisinin sosyal piramidin tavanındaki ayrıcalıklı zümrelere; Hürriyet ve İtilaf Fırkası ve Ahrar Fırkası'ndan DP ve AKP'ye kadar bu model ve ideolojiye açık veya örtük biçimde muhalif olarak ortaya çıkan siyasî aktörlerin ise aynı piramidin orta ve alt kısımlarına dayanması tesadüf değildir. Bu çerçevede temel ayrımın, aslında birbiriyle mücadele edenin, Kıta Avrupası ile Anglo-Sakson siyasî çizgileri arasında değil, iki sınıf veya zümre (egemen sınıf/zümre ile toplumun geri kalanı) arasında olduğu sonucuna varmak ve tarihi bir de bu boyutuyla okumak mümkündür. ❐

DİPNOTLAR

1 Kıta Avrupası Aydınlanmasından ve özellikle onun Fransız versiyonundan farklı olarak, Türkiye'de felsefi kaynakları ve düşünürleri bakımından yeterince tanınmayan "İskoç Aydınlanması", 18. yüzyılda ağırlıklı olarak İskoçya'da egemen olan, ancak sadece bir coğrafyaya indirgenmemesi gereken bir akım veya kültürü ifade ediyordu.

Richard B. Sher'e göre, merkezinde Adam Smith, Adam Ferguson, David Hume ve James Hutton gibi filozofların bulunduğu bu aydınlanmanın ayırıcı vasıfları ile Avrupa ve Amerika'dan bazı filozoflarca da paylaşılan "aydınlanmış" değerleri şöyle özetlenebilir:

"*Öğrenme ve erdem aşkı, akla ve bilime inanç, hümanizme ve yardımseverliğe adanmışlık, medeni bir kentlilik ve zarif bir kozmopolitanizm, sosyal düzen ve istikrardan yana oluş, çok çalışmaya ve maddi gelişime duyulan saygı, dünyevi zevklerin ve eğlencelerin belirli türlerini cazip görme, sentimentalizmle ılımlılaştırılmış bir klasik sükunet zevki, dini coşkunluk ve hurafeye güvensizlik, köleliğe, işkenceye ve gayri insaniliğin diğer biçimlerine karşı nefret ve nihayet bu ilkeleri izledikleri ve çevrelerini bu yönde düzelttikleri taktirde insanlığın geleceği konusunda bir parça iyimserliği içeriyordu*" Sher (1985: 8).

2 Kuşkusuz her ikisinde de "devrim" adı verilen olaylar mevcut olmakla birlikte, kavrama yüklenen anlamlar her iki siyasî gelenekte farklı olmuştur. Muhafazakârlar, İngilizlerin 1688 Glorious Revolution'unu savunurken, onun kral tarafından gasp edilen *bir hakkın geri alınmasını* ifade ettiğini, Fransız Devrimi'nin ise *yeni bir durum yaratmayı* amaçladığını ileri sürüyorlardı. Dolayısıyla onlara göre İngiliz ve Amerikan siyasî tarihindeki "devrim"ler, Fransız ve Rus devrimleri gibi bir "kopuş"u ve "yeniden kuruluş"u ifade etmiyordu. Levy, Nisbet ve Burke'ün bu yöndeki yaklaşımları için bkz.: Özipek (2004: 96-7).

3 Esas olarak İskoç Aydınlanması'na dayanan birinci siyasî çizgide, siyasî ve ekonomik gelişim, "çok sayıdaki beşeri eylemin amaçlanmamış sonuçları" olarak ele alınır ve bu siyaset tarzının temel bir özelliği olarak "anti-jakobenizm" tercih edilirken (Bkz. Oz-Salzberger, 2003: 161, 172), Kıta Avrupası Aydınlanmasına dayanan ikinci siyasî çizgi kurucu rasyonalist siyasî projelere veya Oakeshott'un "rasyonalist siyaset" olarak adlandırdığı düşünce stiline daha elverişlidir. Başka bir ifadeyle, iki siyaset arasındaki fark, aslında iki felsefi zemin veya iki aydınlanma arasındaki farkla bağlantılı olarak da okunabilir. Bu farkı, örneğin, dine yaklaşımla ilgili olarak da tespit etmek mümkündür. Sher'e (1985: 64) göre Condorcet'nin ülkesinde, yani Fransa'da Aydınlanma "örgütlü dinin toptan reddini" ifade ederken, İskoçya'da müesses kilise 1750'nin ortalarından itibaren Aydınlanma ile uzlaşıyor ve bir "ılımlı

devrim"den ve "Aydınlanmış Hıristiyanlık"tan söz ediliyordu.

4 Örneğin Viereck'e göre, İngiltere'de muhafazakârlık Edmund Burke'e dayanan ılımlı, evrimci, anayasal ve sıklıkla parlamenter yönetimden yana olan bir nitelik arz ederken; Fransa'da aynı ideoloji Joseph de Maistre'e dayanan aşırı, karşı-devrimci, geleneksel elitin otoritesini savunması bakımından kısmen otoriteryen olan "tepkici" bir nitelik taşımaktadır (1956: 11).

5 Örneğin Prens Sabahattin'in, bazı fikirlerinin yanında, o fikirleri egemen kılmak için öngördüğü radikal değişim önerisiyle Anglo-Sakson düşünce geleneğinin ürünü olan bir siyasî çizgiyi yansıtıp yansıtmadığı tartışılsa bile, bu geleneğin içinde değerlendirilebilecek özgün siyasi fikirlere sahip bir Osmanlı aydını olduğu düşünülebilir. Shaw'ların özetlemesiyle Sabahattin:

> *"(y)önetici ve tebaa sınıflar arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasından başka, Tanzimat'ın kurduğu merkezi hükümet kurumlarının terk edilmesini, yerine eski Osmanlı adem-i merkeziyetçi düzenin getirilmesini istiyordu (...) Kişisel ve yerel girişimcilik, Anglo Saksonların bireyci çabaya verdikleri önemle gerçekleştirilecek, kâr düşüncesi kişileri, imparatorluğun kaynaklarını en iyi biçimde geliştirmelerine neden olacak ve bu yolla imparatorluk eski gücüne kavuşup, düşmanlarına karşı koyabilecekti"* (2000: 313 4).

6 Bunun anlamı şudur: "Fransız modeli"nin Osmanlı-Cumhuriyet siyasî çizgisini kesin olarak belirlemesi, serbest bir tartışma sürecinin sonunda bu model üzerinde genel bir mutabakata varılmasıyla değil, başını asker bürokratların çektiği İTC'nin darbesiyle olmuştur. 20. yüzyılın başlarında iki siyasî çizgi arasında bir mücadele yaşanmış, İTC'de somutlaşan birinci siyasî çizgi, "özellikle Fransız Jakobenizminden ilham alarak, merkeziyetçi, devletçi ve yukarıdan aşağıya toplumu dönüştürmeyi öngören radikal siyasî projeleri hayata geçirmeye çalışırken, içinde muhafazakâr temaları da barındıran ikinci siyasî çizgi, adem-i merkeziyetçi, tedrici yöntemlerle değişimi savunan ve geleneksel kurum ve değerleri ıslah ederek modernleşmeyi öngören siyasî yaklaşımları ifade etmiştir. İstibdat yönetimine karşı özgürlük talepleriyle kolektif bir mücadeleyi ifade eden ve sonuçta İkinci Meşrutiyet'i getiren 1908 Devrimi, bu farklı siyasî alternatiflerin rekabet edecekleri özgür bir siyaset alanının kapısını açan bir "Hürriyet Bayramı" olarak ilan edilmiştir. Ancak umutlar kısa sürmüş, 1913'te gerçekleştirilen İT darbesiyle siyasî tartışmalar güç kullanılarak sona erdirilmiş ve merkeziyetçi, milliyetçi, devletçi ve jakoben siyasî çizgi, devlet politikası haline getirilmiştir Bkz. Özipek (2006: 277-8).

7 Söz konusu gelenekten türeyen egemen modernleşme yorumunun eleştirisi için bkz. Fahrettin Altun, "The Military and Society: Who is the Leader of Modernization in Contemporary Turkey?," *Euro Agenda*, cilt 5, sayı 9, Güz 2006, s. 260-262.

8 Daha açık bir ifadeyle, bir askerin eğitim ve formasyonu, onun sosyal sorunların doğasını anlamasına, karmaşık etnik, dini, ekonomik ve siyasî sorunları çözmesine elverişli değildir. Bu yüzden asker bürokratlar, genellikle içinden çıkılmaz görünen sosyal sorunları kısa yoldan ve güç kullanarak çözebileceklerini düşünürler; az zamanda başarı sağlamak isterler ve bu yüzden de genellikle sorunları daha fazla derinleştirirler. Ancak, askerî bürokrasinin sivil yönetimin emrinde olduğu hiçbir ülkede sorun oluşturmayan bu durum, Osmanlı devletinde 1908'den ve özellikle de İTC darbesinin yaşandığı 1913'ten itibaren çok daha büyük bir sorun haline gelmiştir. Fransızca bilen ama Fransız düşünce geleneğine, bu çerçevede farklı Fransız siyasî akımlarına nüfuz edemeyen, başta Rousseau ve Comte olmak üzere, bazı Fransız filozoflarının fikirlerinden *haberdar* olan, onları da genellikle kendilerinden okumayıp, "ikinci el" kaynaklarından öğrenen, ama artık iktidarı elinde tuttuğu için kendi modelini empoze etme iradesine sahip olan bir *zümre* söz konusudur. Sonuç, sosyolojik ve siyasî gerçekliği evrimci, adem-i merkeziyetçi, sabır ve emek isteyen siyasi çözümlerin değil, merkeziyetçi ve devrimci yöntemleri öngören modelin tercih edilmesinin "asker mantığı"na ve onun gözündeki "Osmanlı gerçekleri"ne daha uygun görünmesidir.

Asker bürokratların ülke yönetimini ele aldıkları dönemlerde, örneğin darbe dönemlerinde, ülke sorunlarını nasıl içinden çıkılamaz hale getirdiklerine, hatta daha önce mevcut olmayan sorunlar ortaya çıkardıklarına ilişkin geçmiş ve güncel örnekler göz önüne alındığında, bu yaklaşımda haklılık payı olabilir.

9 "Türkiye'de Fransa'nın merkezindenci-merkezdenleştirici idari yapısının örnek alınmasını Osmanlı-Türk aydınlarının İngilizce değil de Fransızca bilmeleriyle, bununla eş-zamanlı olarak Fransa'ya olan yakınlık ve/veya aşinalıklarıyla açıklamaya yönelen görüşler, saçı dökülen delikanlının, bilinçli bir arayış içinde bulunmasına bile, eczane vitrininde ilk gözüne çarpacak şeyin kıl dökme merhemi değil, kel ilacı olacağını dahi çıkartmayacak bir ferasetsizliğin (...) göstergesidirler" (Cangızbay, 2000: 19).

10 Bu bağlamda, "Osmanlı pozitivisti" Abdullah Cevdet'in Comte'u hiç okumadığı rivayetinin doğru olup olmadığını bilmek mümkün veya önemli olmayabilir; ama bu rivayet, bazı Osmanlı aydınlarının kendilerini ait hissettikleri Batılı düşünür veya akımlar hakkında yeterince bilgi sahibi olmadıkları yönündeki bir kanıyı ifade etmesi bakımından kayda değerdir.

Modernizmin Vaad Edilmiş Cennetinin Kapısında İki Ülke: Finlandiya ve Türkiye

FUNDA ŞENOL CANTEK

Ak Zambaklar Ülkesinde veya ilk baskılarında tercih edilen adıyla *Beyaz Zambaklar Memleketinde*, bağımsızlığına görece geç kavuşmuş bir Kuzey Avrupa ülkesinin, Finlandiya'nın uluslaşma ve kalkınma sürecini anlatan bir kitap. Basit bir dil kullanılarak, ortalama zeka seviyesine sahip okuru etkilemeyi hedefleyen, diyaloglara ve İncil gibi temel metinlere gönderme yapan bu kısa anlatıya uzun bir vaaz da diyebiliriz. Kah azarlayan, kah onore eden ama gösterdiği yolda yürüyenlere medeniyetin kutsal halesini vaad eden bir vaaz... Kitabın ilk versiyonunun çevirmeni Ali Haydar (Taner) Bey'e göre de bu metne roman ya da tarih anlatısı denemez. Olsa olsa "[Fin] memleket halkının çalışmalarının diğer memleketler için nasıl örnek olabileceğini anlatan" bir ibret vesikasıdır.

Kitabın yazarı Grigory Spridonoviç Petrov, Rusya'da yoksul bir ailenin çocuğu olarak, 1868'de dünyaya gelmiş, kuvvetli belagati, azmi ve çalışkanlığı sayesinde basit din adamlığından papazlığa, vaizlikten çarın sarayında grandüklerin eğitmenliğine terfi etmiştir. 20. yüzyılın başlarında Rusya'nın rağbet gören yazarlarındandır. Buna rağmen, konforlu ve dertsiz bir yaşantısı olamamış, kendi ifadesiyle, dinsel tutuculuğa karşı olduğundan meslekdaşı din adamlarıyla, daha fazla özgürlük için mücadele ettiğinden de Bolşeviklerle yaşadığı sürtüşmelerden dolayı, 1920'de Kırım üzerinden İstanbul'a, oradan da Yugoslavya'ya kaçmak zorunda kalmıştır. Petrov, hayatının sonuna kadar, pek çok farklı konuda yazmıştır. Her alanda bilgi ve söz sahibi olduğuna inan(ıl)an akli kişilerin vakarı ve özgüveniyle, Sokrates'ten Dostoyevski'ye, gençlerin terbiyesinden kadınlık hallerine kadar genişleyen bir yelpazede ürünler vermiştir. Yol gösteren, öğüt veren, methiyeler düzen, azarlayan ve bunları uygun zaman ve zeminde, usturuplu biçimde yaptığı için saygı uyandıran mümbit bir profesyonel yazar, bir hatiptir. Tespit ve önerilerine güven duyan Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetici eliti, onun Türkçe'de tek eseriyle yer almasına razı olmamış, aynı çevirmenin marifetiyle başka metinlerini de tefrika ettirmiş veya kitap olarak bastırmıştır.

Petrov, 1909-1910 yılları arasında Finlandiya'da bulunmuş, kitabına malzeme teşkil eden izlenimlerini bu ilk konukluk sırasında derlemiştir. Kitabına verdiği adı, "bu dünyadan olamayacak kadar" mutebber bulduğu, mucizevi işler başardıklarına inandığı ve İncil'de sözü edilen ak zambaklara benzettiği Finlileri tarif etmek için seçtiğini söyler.

1808'den Birinci Dünya Savaşı'na kadar Rusya'nın bir eyaleti olan Finlandiya (özgün adıyla Suomi), bu süreçte iç işlerinde özerk, uluslararası ilişkilerde Rusya'ya bağlı bir ülkedir. Rusya için Finlandiya'nın stratejik önemi, başkent Petersburg'a yakın olmasından kaynaklanır. Finlandiya'nın Rusya'nın bir eyaleti olması, ülkenin başkentinin sınırın uzağında kalmasını sağlamaktadır.

Fin ırkının Urallar'dan gelen bir Fin kabilesinin Baltık civarına yerleşmesiyle ortaya çıkması ve Lapland bölgesindeki halkın yaşantısının Orta Asya Türklerininkine benzetilmesi nedeniyle, Türklerin başka birçok ırkla olduğu gibi Finlilerle de "akraba" olduklarına hükmedil-

miştir.* Ayrıca, kullanımda olan en az yüz elli Fince kelimenin Türkçe kökenli olduğu iddia edilmektedir. Ülkenin önemli şehirlerinden Turku'nun "Türk" kelimesinden doğduğuna inanılması da akrabalık iddialarını güçlendirmektedir.

Kitabın ilk baskısı için Adana Bölge Maarif Mecmuası'na övgü dolu bir tanıtım yazısı yazan, dönemin Adana Millî Eğitim Müdürü İsmail Habip (Sevük) şöyle der: "Sanki bu iki milyonluk Fin ulusu, büyük akrabası olan bizlere bir kolaylık olsun diye, tuttuğumuz uygarlık yolunda daha tereddütsüz, daha güvenle, gideceğimiz yolu daha bilinçle görerek yürümemizi sağlamak için o deneyi yaptılar. O, bizim de başaracağımıza yalnız bir örnek değil, aynı zamanda bir kanıttır" (aktaran Ali Haydar, *Beyaz Zambaklar Memleketinde* çevirisine önsöz, 1930, Devlet Matbaası, Ankara, s. 19).

İlginç olan, Finli yöneticilerin de soydaşlık/akrabalık meselesine sıcak bakmalarıdır. Atatürk'ün cenazesi için Türkiye'ye gelen Finlandiya Heyeti'nin başkanı Onni Talas, "Türk İnkılabını büyük bir ilgi ile izleyen Finlandiyalılar, aynı soydan bir kardeş millet sıfatiyle büyük Türk Milleti'nin büyük acısına katılırlar" der.

(*) Çoğunu ilk kez Atatürk'ün ortaya attığı, bazı Batılı uluslarla akrabalık veya Türklerin onların ataları olduğu iddiaları, iddianın kaynağının doğurduğu güvenin de etkisiyle olsa gerek, ulusalcı aydınlar arasında hâlâ revaç bulmaktadır. Doksanlı yıllarda bir konser için Finlandiya'ya giden Zülfü Livaneli, konserden sonraki davette yanına oturan Finli kadın gazeteciden aldığı övgülere karşılık olsun diye, "Zaten biz Türkler, Finlilerle akraba olduğumuza inanırız" der. Gazeteci, Livaneli'nin beklemediği bir tepki göstererek, "Böyle bir şey yok! Bunu Türkleri Batılılarla akraba göstermek isteyen Atatürk uydurdu!" der. Livaneli, jestine karşılık bulamamanın arttırdığı öfkeyle muhatabını cezalandırmak için, az önce kardeş ilan ettiği halkı "medeniyetler ittifakı"nın dışına itiverir: "Hanımefendi, eğer Atatürk Batı'yla bir akrabalık uydurmak isteseydi İngiltere, Fransa dururken gelip de kuzeydeki köylü bir ulusu seçmezdi!" (*Sevdalım Hayat*, Zülfü Livaneli, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 283).

Finlilerin kahramanlıkları ve çalışkanlıklarıyla gerçekleştirdiklerine inanılan mucizenin, onları "gelişmekte olan" dünya devletleri nezdinde makbul bir ırk haline getirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim, *Ak Zambaklar Ülkesinde*'nin Bulgarca nüshasının önsözünde, kitabın çevirmeni olan, Petrov'un dostu Bojkov, Finlilerin Bulgarların bir kolu olabileceklerini iddia etmektedir. Bojkov, akrabalığın hiyerarşik düzeni konusunda ihtiyatlıdır. Finliler Bulgarların değil, Bulgarlar Finlilerin atası olabilirler ona göre.

Petrov'un Finlandiya üzerine bu kitabı, ilk kez ne onun, ne de beyaz zambakların memleketinde yayınlanmıştır. Yazar, daha önce birlikte Finlandiya'da bulundukları Bulgar kökenli dostu Bojkov'a, kitabının Rusça el yazmalarını yollamış, kitap 1925'te Sofya'da, Rusça'dan çevrilerek yayınlanmıştır. Bu sebeple metin, onlarca dile aslından değil, Bulgarca nüshasından çevrilmiştir.

Türkçe'deki ilk çevirisini Ali Haydar (Taner) Bey yapar. 1928'de, İbrahim Hilmi Kitabevi'nce eski harflerle basılır. Aynı çevirinin ikinci baskısı, kitabın yönetici elitlerin dikkatini celbetmesi dolayısıyla, 1930'da yeni harflerle Devlet Matbaası'nca yapılır. Bu baskının büyük bölümü (12 bin nüsha) Maarif Vekaleti'nin çıkardığı *Terbiye Mecmuası* abonelerine ücretsiz dağıtıldığı için kısa sürede tükenir. Harp Okulu öğrencilerinin okuma listesinde yer alan ve basının da övgüsüne mazhar olarak popülerliği artan kitap, 39 yılda 11 baskı yapacaktır. Öyle ki, kitabın Latin harfleriyle basılmış, en fazla nüshaya sahip metin olduğu iddia edilmektedir. Baskı sayısının çokluğu, kitabın muhtelif vesilelerle subay ve öğretmenlere hediye ve genelgelerle tavsiye edilmesine de bağlanabilir. Halihazırda, Mayıs 2006 tarihinde ikinci baskısını yapmış ve IQ Kültür Sanat Yayıncılık tarafından hazırlanmış nüsha sürümdedir. Ondan önceki 2005 ve 2006 tarihli baskılar tükenmiştir. Bu yüksek satış rakamında, kitabın çok düşük bir fiyata satılmasının da payı olsa gerektir.

Kitabın Türkçe'deki ilk baskısında çevrilmeyen bölümler dikkat çekicidir: "Kilise ile Halk"; "Aydınlar ile Halk"; "Papaz Makdonald"; "Sonsuz Savaşma (Papaz Makdonald'ın Efsanesi)" ve "Efsanenin Anlamı" başlıklı bölümler. Yani toplam 37 sayfa. Kitabın neredeyse yüzde onunun Ali Haydar Bey tarafından çevrilmediğini, selefi olan Türker Acaroğlu'ndan öğreniyoruz. Ancak Acaroğlu bu eksikliği, Ali Haydar Bey'in esere öznel bir edebî tad katmak için başvurduğu bir yöntem olarak niteleyip, onu temize çıkarırken; kendisinin 1968 tarihli çevirisinin "virgülüne dokunmadan" yapılmış olmasını da usturuplu biçimde övünç malzemesi yapmaktadır.

İlk baskıda çevrilmeyen bölümler, ağırlıklı olarak, dinin halk nezdindeki itibarı, vazgeçilmezliği ve yönlendiriciliği vurgulanarak, bu gücü, medeniyet yolunda girişilen mücadeleyi meşrulaştırmak ve hızlandırmak için kullanmanın gereği üzerinde durmaktadır. Bu bölümde kazma ve küreğe, kağıt ve kaleme, silaha bir nevi "iman gücü" ile sarılmaya çağırır. "Kilise ile Halk" başlıklı bölümde anlatının baş kahramanı Snelman'dan yapılan bir alıntı dikkate değerdir: "Kitlelerin dinsizliği, belki de halkın en tehlikeli hastalığıdır. Düşüncesiz gençlerin, onların ardından da akıl fukarası liberalizmin Tanrısızlığı hür düşünce işareti saymaları boşunadır. Tanrısızlık gönül yoksulluğu, ruh hiçliğidir" (1968: 43). Bu alıntıyı okuyunca, bu bölümün ve benzerlerinin neden çevrilmediğini anlamak kolaylaşmaktadır. Finlilerin "asil ırk" olarak uluslaşma çabaları takdire ve taklide şayan bulunmakla birlikte, onları dinî inançlarına sahip çıkmaya yönlendiren bir nutuk, Müslümanlığın yerine Türklüğü koymak isteyen ve dinî kimlikleri ayrıştırıcı, dinî vecibelerin sürdürülmesini ilerlemenin önünde engel gören Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerini elbette rahatsız edecek ve görmezden gelinecektir.

"Aydınlar ile Halk" başlıklı bölümün



Urallar'dan gelen bir Fin kabilesinin Baltık civarına yerleşmesiyle Fin ırkının ortaya çıkması ve bölgedeki halkın yaşantısının Orta Asya Türklerininkine benzetilmesi nedeniyle, Türklerin başka birçok ırkla olduğu gibi Finlilerle de "akraba" olduklarına hükmedilmiştir.

çevrilmemesine ise akla yatkın bir gerekçe bulmak zor. Ancak, genç Türkiye Cumhuriyeti'nde kurucu kadro ile halk arasındaki gerilime gönderme yaparak, bu derman bulunmaz derdin altını çizdiği için görmezden gelindiği düşünülebilir.

SNELMAN'IN FİNLANDİYASI

Kitabı Rusça el yazmasından, yazarının isteğiyle Bulgarca'ya çeviren Bojkov, çeviriye yazdığı önsözde, metnin cevap aradığı temel soruyu şöyle özetler: "Kahraman kişiler Fin ulusunu nasıl bir kahraman ulus yapmışlar ya da en az öyle olmasına çalışmışlardır?" (1968: 22). Türkçe'deki ikinci çevirmeni Acaroğlu ise, kitabın Fin halkının kalkınmasında, okulun, büronun, kilisenin, kışlanın rollerini sorguladığını söyler (a.g.e.: 10). Demek ki bu kahraman kişiler, Finlandiya'nın öğretmenleri, memurları, din adamları ve askerleridir.

Kitap, birçok adsız kahramana övgüler

düzmekle birlikte, bir kaçını önder nitelikleri, cesaretleri ve vatanperverliklerini vurgulayarak öne çıkarır. Bunların başta geleni Snelman'dır. Petrov, Tolstoy'a referansla, her ulusun kendi hareket gücü ve önderini doğurduğunu söyleyerek, Fin halkının önderliğini, genç aydınların en iyi temsilcisi saydığı Snelman'a atfetmektedir. Kitabın büyük bölümü, Snelman'ın uluslaşma ve bizde "halk terbiyesi" adı verilen "medenileşme, Batılılaşma, vatandaş olma" üzerine nutukları ve örgütleme faaliyetlerini konu edinmektedir. Petrov'un çizdiği portreye bakılacak olursa Snelman, pedagog kimliği baskın olan bir halk önderidir. "Havari mektupları" adı verilen yazılarında, bir baba otoritesiyle gereğinde azarlarken, gereğinde şefkat gösterir, cesaret ve öğüt verir. Snelman, Finli aydınları halk terbiyesi konusunda seferber ederken, ulaşılması gereken hedefi de işaretler: "(...) halkı bizden daha eski medeni ulusların arasına sokmak". Bu hedef için çalışacak halk kitlesi, ki Snelman bu kitleye sık sık "aylak takımı" demektedir, yine aydınlarca işini tam vaktinde yapmaya, söze riayet etmeye, intizama, disipline alıştırılmalıdır. "Sabırlı halk kitlesine duyduğu nefreti; halkın akıl ve fikir uyuşukluğundan duyduğu tiksintiyi" en öfkeli anlarında şöyle dile getirir: "Milyonlarca insan hayvan gibi yaşıyor. Pis, cahil, şehvetli insanlar. Yalnız bir tek şeyi düşünürler: karın doyurmak" (1968: 113-114).

Bu insanları hayvanlıktan çıkarabilmek için en fazla sayıda kişiye hitap edebilen kışlaya bel bağlar. "Soylu eğitimciler" dediği eğitimli subaylardan, yoksul ve taşralı erlere öncelikle şunu hatırlatmalarını ister: "(...) Sizler oradan [memleketlerinizden] birer köstebek gibi geldiniz. Köstebek yuvalarındaki köstebekler arasına yine birer köstebek olarak dönerseniz pek ayıp olur! Oralara yeni hayatın habercileri olarak gidiniz" (a.g.e.: 57).

Kışlada halka verilecek terbiyenin kamusal hayatı olduğu kadar özel hayatı da kapsaması gerektiğine inanır. Subaylar erlere "boş vakitlerini nasıl değerlendireceklerini" öğretmelidirler. Ski, kızak, yüksek atlama, yüzme, dans, müzik, görgü kuralları, kitaplar v.b.... Bu uğraşların karşısına, "bir topu tekmelemeye dayandığını" düşündüğü futbolu koyar. Futbolu, Napolyon savaşlarından bezmiş Avrupa uluslarının İngilizlerin yenilmez enerjisi önünde eğilmeleri sonucu taklid ettikleri İngiliz yaşam biçiminin bir uzantısı olarak görür (*a.g.e.*: 60-61). Ona göre, beden terbiyesi çok önemlidir ama eğitici ve medeniyete yaklaştırıcı bir spor dalına kanalize edilmesi şartıyla... Ruhu uyuşturduğu ve köreltiğine inanılan futbolun yanı sıra, bedeni aynı tür bir erozyona uğrattığı düşünülen alkolizm de mücadele edilecekler listesinin üst sıralarında yer alır. Finliler, ülkede alkollü içeceklerin Ruslar aracılığıyla, halkı tembelliğe itmek için yaygınlaştırılmaya çalışıldığına inanır ve içki tüketimini yasaklarla denetim altında tutmaya çalışırlar.

Snelman'ın boş vakitler için öngördüğü uygulama, Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin halkın boş vakitleri üzerinde de denetim kurulması, bunların da medeniyet projesi doğrultusunda düzenlenmesi idealiyle örtüşür.

Snelman'ın fikir ve önerileri Türkiye'de *Beyaz Zambaklar Ülkesinde*'nin yayınlandığı ilk yıllardan itibaren yankı bulmuştur. Cumhuriyet bürokratları Finli aydına olağanüstü nitelikler atfederler. Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu) kitabın ilk baskısı üzerine *Hayat Mecmuası*'nda yazdığı yazıda: "(...) Halkı irşat için, bilginin ve yükselmenin anlamını halka anlatmak için Snelman'ın yaşattığı derin aşk onu, karşımıza bir demokrasi peygamberi yüzüyle çıkarıyor. O adeta bir mutasavvıftır" (7 Haziran 1928).

İronik biçimde, dinsel referanslarla ve romantik bir üslupla takdim edilen Snelman'ın kurucu aydınlar tarafından Atatürk ile özdeşleştirildiği akla gelmektedir. Snelman'ın yanı sıra, Petrov'un kitabında

uzun bir nutkuna yer verilen "tatlı kral: Yarvinen" de Finlilerin uluslaşma ve kalkınma mücadelelerine önderlik eden bir "millî burjuva" örneği olarak yerli aydınlar arasında makbuldür. O da halk terbiyesine öncelik verir ve bu yolda zorlukların üstesinden gelinebileceğine kanıt olarak, Robinson'un "vahşileri medenileştirerek, onları kendisine medeni birer yardımcı ve dost yapmasını" gösterir (a.g.e.: 99). *Hâkimiyeti Milliye*'de yazan muallim Kemalettin Kaya, Yarvinen'in bu nutkunu "bilhassa muallimlerimiz için büyük bir müşevvik" olarak nitelendirmektedir.

Halka hamilik edilmesi konusunda yol gösterip deneyimlerini aktaran bir köy doktoru ve meşhur papaz Makdonald'a da kitapta önemli yer verilmektedir. Ancak papazın önerileri, gerek ilk çeviriye alınmadığından, gerekse halkın din ile ilişkisi hususunda resmî ideoloji ile örtüşmeyen saptamalar yaptığından aydınlar arasında rağbet görmemiştir.

Kitabın yazarı Petrov, her konuda olduğu gibi kadınlar ve hatta feminizm konularında da konferanslar verip yazılar yazmış olmasına rağmen, Finlandiya'nın uluslaşma ve kalkınmasında kadınlara herhangi bir rol biçmez. Kitap, bütünüyle masküien bir söyleme sahiptir. Bir erkek kardeşler birliği olarak ulusun inşasında kadınların edilgen kılınmaları ve gündelik yaşamın idame ettirildiği özel alana hapsedilmeleri olgusu bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Finlandiya'nın "yeniden doğuşunda/uyanışında", Türkiye örneğindeki Halide Onbaşı veya Satı Kadın gibi bir sembolik figüre dahi yer yoktur. Söz konusu dışlamanın, Fin resmî tarih anlatısına da egemen olup olmadığını bilemiyoruz. Belki sadece Petrov'un cinsiyetçi bakış açısının doğurduğu bir yok saymadır bu.

Kitabın özellikle askerler nezdinde bu derece itibar görmesini ve esin kaynağı haline getirilmesini eleştirenler de vardır. Bunlardan biri olan Şevket Süreyya Aydemir'e göre, gerek yasaklar gerekse entelektüel gelişimin yetersizliği sebebiyle, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e devrolunan askerî eğitimin kifayetsizliği ve tek biçimliliği, askerlerin okuma-yazma faaliyetinde geri kalmalarına neden olmuştur. 1900-1908 arası kurmaylar kuşağının, ki Mustafa Kemal de bu kuşaktandır, Abdülhamit yasakları yüzünden Namık Kemal'in elden ele geçen vatan şiirleriyle yetinmek zorunda kaldıklarını hatırlatır Aydemir. Ancak o devrin istibdat devri olduğunu vurgulayarak, ellilere kadar olan dönemi daha acımasızca eleştirir. Ona göre, otuzlar ve kırkların askerî eğitimine Fevzi Çakmak ve ekibinin görüşleri damga vurmuştur. Çakmak'ın çağın gerisinde kalmışlığına delil olarak, onun 22 yıllık genelkurmay başkanlığı döneminde, harp okullarına gazete, ders kitabı dışında kitap girememesini ve askerî okulların haricinde gerçekleştirilen konferanslara katılınmasının yasak olmasını gösterir.



Modernleşme sürecinde kışlaya ve okullara biçtiği önemli rol, kitabın subaylar ve öğretmenler nezdinde saygınlık ve popülerlik kazanmasını sağlamıştır. Öyle ki, kitabın Latin harfleriyle basılmış, en fazla nüshaya sahip metin olduğu iddia edilmektedir.

Nihayet eleştiri oklarını asıl hedefine çevirerek, 27 Mayıs ihtilalcilerinin aczlerinin, kararsızlıkları ve beceriksizliklerinin ardında yatan temel etkenin, geçmişten devralınan bilgi ve eleştirel zeka eksikliği olduğunu ima eder. Bu eksikliğin, dar görüşlülüğün kanıtı olarak da 27 Mayıs'ın akabinde, *Cumhuriyet* gazetesinden Müşerref Hekimoğlu'nun ihtilalci subaylarla yaptığı röportajda yer alan sorulardan birine ekseriyetle verilen yanıtı gösterir: "-Hangi kitapları okursunuz?" "–*Beyaz Zambaklar Memleketinde*".

Aydemir'in röportajdan yaptığı alıntıya göre, bunun dışında okunan ikinci bir kitap varsa, o da *Pollyanna*'dır. Bu alıntıyı yaptıktan sonra sorar Aydemir: "(...) bütün hayatında ders kitapları dışında nasılsa bu küçük esercikten, müstakbelin ihtilalcileri hangi dersi, hangi kültürü alabilirlerdi?" (*İkinci Adam*, cilt 3, Remzi Kitabevi, tarihsiz, s. 476-477).

Finlandiya ve Türkiye, birisi Rusya'ya yarı bağımlı, diğeri ise bir imparatorluktan artakalan coğrafyada var olmaya çalışan iki ülke olarak, ilk bakışta çok fazla ortak özelliğe sahip görünmemektedirler. Ancak, uluslaşma, kalkınma ve Batılılaşma, yani modernleşme sürecinin kısa zamanda ve kıt kaynaklarla gerçekleştirilmesi zorunluluğu ortak paydayı oluşturur. Jakoben devlet anlayışı, halk terbiyesi sürecinin yukarıdan aşağı ve müeyyidelerle işlemesi bakımından benzeşirler. İşte bu benzeşme, *Ak Zambaklar Ülkesinde*'yi, Cumhuriyet'in ilk yıllarından bu yana, Türkiye'nin "zorunlu okuma listesi"ne dahil etmiştir. Modernleşme sürecinde kışlaya ve okullara biçtiği önemli rol, kitabın subaylar ve öğretmenler nezdinde saygınlık ve popülerlik kazanmasını sağlamıştır. Kitabın önemli bölümünü işgal eden Snelman'ın nutku, Atatürk'ün uzun nutkuyla çarpıcı benzerlikler taşır. Kemalizmin bütün ideolojilerin üstünde, dokunulmazlık halesiyle çevrili olduğu ve militarizmin yaygın onay bulduğu bir toplumda, *Ak Zambaklar Ülkesinde*'nin popülerliğini uzun yıllar koruyacağını söyleyebiliriz. ❐

Teori Sol ve "Mahalle Baskısı"

ENGİN ERKİNER

Bu yazı Cumhuriyet ve solun tarihiyle ilgili sosyal araştırmaları yakından ilgilendiren iki soruya yanıt aramayı amaçlıyor.

Birincisi: Türkiye deneyimi uluslararası siyaset biliminde neden büyük oranda ihmal edilmiştir? Örneğin 1970'li yıllarda Türkiye'de kitlesel bir sol hareket ile gelişmiş bir faşist hareket vardı. Bunlar neden çok az dikkate alınmıştır?

İkincisi: 12 Eylül 1980'den sonra tahminen 30 bin civarında Türkiye solcusu Avrupa ülkelerine göç etmek zorunda kaldı. 1990'lı yılların ilk yarısında Türk Ceza Kanunu'ndaki 141. ve 142. maddelerin kaldırılması ve Yeni İnfaz Yasası'nın ardından bir bölümü geri döndü, diğerleri ise gerek ağır cezalarının bulunması gerekse de başka nedenlerle kaldılar. Bu insanlar Avrupa ülkelerindeki tartışmalara ve değişik konulardaki teori üretimine neden neredeyse hiç katılmadılar?

KIYIDA KALMIŞ ÜLKE: TÜRKİYE

Soru başka türlü de sorulabilir: Osmanlı tarihi hakkında İngilizce, Fransızca ve Almanca'da çok sayıda araştırma yayımlanmış olmasına karşın, benzer bir durum Cumhuriyet tarihi için neden söz konusu olmamıştır?

Osmanlı İmparatorluğu geniş topraklarıyla sömürgeci devletlerin dikkatini üzerinde toplayan bir ülkedir, Türkiye ise değildir. Türkiye yıllarca kenarda kalmış bir ülke olarak Batılı sosyal araştırmacıların dikkatini pek az çekmiştir.

1990'lı yıllara kadar "Türkiye" denilince akla üç konu gelirdi: İnsan hakları ihlalleri, Kürt sorunu ve Ermeniler... Türkiye, NATO'nun güneydoğu kanadında SSCB ile sınırı olan bir ülkeydi. "Batı dünyasının koruyucusu" olan bu ülkeye olan ilgi, onun bu konumunu sürdürmesinden öteye gitmiyordu. Bu nedenle, özellikle Avrupa ülkeleri 12 Eylül 1980 darbesine karşı Yunanistan'da 1967'de gerçekleşen "Albaylar Cuntası"na karşı aldıkları sert tutumu almayacaklardı.

Türkiye'ye yönelik bu genel ilgisizlik 1991'de SSCB'nin dağılması ve Ortadoğu, Kafkaslar ve Orta Asya'da yeni dengelerin kurulmasıyla birlikte yerini gittikçe artan bir ilgiye bırakacaktı. Orta Asya ve Kafkasya pazarlarına girmek için Türkiye'nin önemli bir sıçrama tahtası olarak düşünülmesinin ardından, ülkenin Avrupa Birliği üyeliğine yönelmesi Türkiye'ye olan ilginin artmasının başka bir nedenidir. Ortadoğu'da yeni dengeler bağlamında Türkiye'deki silahlı Kürt hareketinin bu ilgi artışındaki katkısını da belirtmek gerekir.

Türkiye'nin "Kafkasya ile Batı arasındaki enerji koridoru" (daha doğrusu koridor-

lardan birisi) olması sonucu ülke yıllardır süren "kenarda kalmış" konumundan çıkmaya, Avrupa ülkeleri basınında artan oranda konu olmaya başladı. Eskiden Türkiye hakkında ancak oldukça genel fikirlere sahip olan Batı ülkelerindeki kamuoyları, bu ülke hakkında, olumlu veya olumsuz gelişmeleri daha yakından izleyerek eskisiyle karşılaştırılamayacak kadar ayrıntılı bir fikre sahip olmaya başladılar. Buradan Türkiye'deki gelişmelerin bütün boyutlarıyla yorumlanabildiği sonucu çıkarılmamalıdır. Söz konusu olan ülkeye yönelik ilginin eskisiyle karşılaştırılamayacak kadar artmış olmasıdır.

Türkiye'ye yönelik ilginin artmasının Batı Avrupa, özellikle Almanya ile de yakın ilgisi bulunuyor. Kapitalizmin içinde bulunduğumuz aşamasının önemli özelliklerinden bir tanesi, uluslararası göç hareketlerinin yoğunlaşması, iletişim ve ulaşım olanaklarının artmasıyla birlikte göçmenlerle geldikleri ülke arasındaki bağlantıların sıkılaşmasıdır. Bilinen anlamıyla asimilasyon 1990'lı yıllarda sona erdi. Eskiden göçmenlerin zaman içinde asimile olacakları düşünülürdü; ne ki, 1990'lı yıllardan başlayarak uydu TVlerin yayılması ve "anavatan" ile "gurbet" arasında artan iletişim olanakları –Türkiyeliler örneği dikkate alınırsa– üçüncü ve dördüncü kuşak göçmenlerin ikinci kuşağa göre daha az içinde yaşadıkları toplumla özdeşleşmelerini gündeme getirdi. Bu gelişmeye dışlanma ve ırkçılık da eklenince, Almanca düşünen, küfreden ama kendisini öncelikle "Türk" olarak tanımlayanların sayısı hızla arttı.

Türkiye hükümetlerinin 1990 sonrası dönemin koşullarına göre kendilerini yeniden düzenlemelerinden de söz etmek gerekir. Değişik ülkelerde yaşayan, kimisi bulunduğu ülkenin vatandaşlığını almış, değişik sorunlarla yüz yüze olan ve sayıları 4-5 milyonu bulan Türkiyelilerin kimliklerinin ayrılmaz bir parçası haline gelecek sembolleri (bayrak, Atatürk, milli takım) yayma konusunda yıllarca büyük çaba harcandı.

1990 sonrası dünyasının özelliklerinden birisi olarak "küresel ulus"tan söz edilirken, örnekler arasında Türkiye de yer alıyor. Çok sayıda ülkede birbirinden oldukça farklı koşullarda yaşayan Türkiyelilerin kimliklerinde onları birbirine bağlayan ortak bir parça vardır. Türkiye bunu oluşturmak için yıllarca uğraştı, halen de uğraşıyor.

Bu gelişme, Türkiye'yi bazı Avrupa ülkelerinde –özellikle Almanya'da– iç bir olgu durumuna getirdi. Türkiye hükümetleri Alman vatandaşı olmuş Türkiye kökenliler vasıtasıyla Almanya seçimlerine müdahaleye, istedikleri partinin seçilmesi için (SPD) doğrudan propaganda yapmaya yöneldiler.

Almanya'da Türkiyeli göçmenlerin farklı kuşaklarının ve özellikle kadınların toplum içindeki konumu, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne yönelik üyelik çabası ile ilgili kitaplar birkaç yıldan beri dikkat çekecek kadar fazla yayımlanıyor. Sadece bunlar da değil...

1990 sonrasının önemli özelliklerinden bir tanesi ulusları kesen (transnational) örgütlenmelerin sayısındaki büyük artıştır. Türkiye'de –diyelim ki– Hasankeyf'in sular altında kalmasına karşı çıkan bir örgütlenme, yaptığı diğer çalışmaların yanında, bu konuda uluslararası bir kampanya açılmasının etkili olacağını düşünüyor ve bu amaçla başka ülkelerde konuyla ilgilenebilecek örgütleri buluyor, onlarla birlikte kampanya düzenlemeye ve yayın faaliyetine yöneliyor. Örgütlerin, inisiyatiflerin devletleri aşarak birbirleriyle doğrudan bağlantı kurmasına ve ortak faaliyetlere yönelmesine "transnational" örgütlenme adı veriliyor. Son birkaç yıldan beri Türkiye'nin adı bu bağlamda da sıklaşarak duyulmaya başladı.

Türkiye ilgi odağı bir ülke olmamakla birlikte, artık kenardaki ülke konumunda da değildir.

Türkiye'ye yönelik ilgi artışı güncel konulardan ve göçmenlerle ilgili araştırmalardan uzaklaşıp ülkenin geçmişine de yönelebilir mi? Bu konuda ciddi sorunlar bulunuyor.

Yabancı Araştırmacının Karşılaştığı Zorluklar

İngiltere, Fransa ya da Almanya üniversitelerinden bir araştırmacının Türkiye'de 1970'li yıllardaki sosyalist hareketi araştırmak istediğini varsayalım. Söz konusu araştırmacı ciddi zorluklarla karşılaşacaktır.

İlk olarak, Türkçe öğrenmesi gerekir. 1970'li yıllardaki Türkiye sosyalist hareketiyle ilgili kaynakların tamamına yakını Türkçe'dir. Türkçe, Batı dünyasında ilgi duyulan bir dil değildir. Özellikle Almanya'da bazı sosyal araştırmacıların Türkiyeli göçmenlerle ilgili olarak yaptıkları araştırmalar nedeniyle Türkçe öğrenmeleri söz konusu olsa bile, akademik çevrede Türkçe'ye ilgi duyan yok gibidir. Doğal, çünkü "Yabancı bir araştırmacı Türkçe'yi neden öğrenmek istesin?" sorusuna verilebilecek doyurucu bir yanıt yoktur.

Türkiye'de dünyanın ilgisini çekecek olaylar gerçekleşecek, bunların belgeleri Türkçe'de yayımlanacaktır ki, başka ülkelerden araştırmacılar da konuya ve dolayısıyla Türkçe'ye ilgi duysunlar.

Burada sorunun asıl önemli bölümüne geliyoruz: Türkiye'de 1970'li yıllardaki sosyalist hareketler ve faşist hareket kitlesel ve önemli hareketlerdi ama süreklilik gösteremediler ve bu nedenle de dikkat çekemediler. Ek olarak, içinde gerçekleştikleri koşullarda dünyadaki sosyalist ya da faşist hareket için yeni sayılabilecek bir gelişmeyi de temsil edemediler.

Bu konuda iki örnek aydınlatıcı olacaktır:

Uluslararası siyaset biliminde kendimizi Almanca ile sınırlandıracak olursak: bu dilde PKK ile ilgili yazılmış çok sayıda makale bulunuyor. Gazeteciler, araştırma



Cemil Meriç'e göre: "Bir din oldu sosyalizm. Marx, Hz. Muhammed'in yerini aldı. Kapital, Kuran*'ın. Bir anlamda ilk defa Batılaşıyorduk. Marx, bütün eserleri dilimize çevrilen ilk ve son Batılı yazar. Kanla mühürlenen bir Batılaşma. Okuyan gençlik, düğüne gider gibi ölüme koştu, sosyalizm uğruna."*

görevlileri, profesörler PKK'yı şu ya da bu şekilde değerlendiren makaleler kaleme almışlar, bazen bu makaleler 1980'li ve 1990'lı yıllarda değişik ülkelerdeki iç savaşları inceleyen kitaplarda başka örneklerle birlikte de yer almıştır.

PKK'nın kır gerilla savaşına getirdiği herhangi bir yenilik yoktur, buna karşın eyleminin sürekliliği belirgin bir ilginin oluşması için yeterli olmaktadır. Abdullah Öcalan'ın değişik kitapları Almanca'da yayımlanmış, içerikte bilinmeyen yeni bir yönelim bulunamamış ve örgüte, onun tarihine olan ilgi, eylemlerinin sürekliliği temelinde şekillenmeye devam etmiştir.

PKK'daki kadınların da araştırmalar için ilgi alanı oluşturduğunun belirtilmesi gerek. Sol yönelimli Papy Rosa Verlag'da kısa süre önce yayımlanan bir kitap "Kürt

gerillasında kadınlar" *(Frauen in der kurdischen Guerilla)* başlığını taşıyordu. Kitabın yazarı Anna Flach, tanıtım yazısında, gerilladaki kadınların kimliğini, cinsler arasındaki ilişkiyi ve bunun geleneksel Kürt toplumu içindeki kadınlar üzerindeki etkisini araştırmayı amaçladığını söylüyor. Bilimsel açıdan önemli bir konu: Geleneksel aile ilişkilerinden çıkan çok sayıda kadın nasıl bir değişim geçiriyor ve bu değişim Kürt toplumunu nasıl etkiliyor?

Eğer yıllardan beri gazete ve televizyonlarda çıkan haberler olmasaydı, Alman kadın bir sosyal araştırmacının Kürt kadınlarının silahlı mücadeleye katılmasını ve bunun toplumsal etkilerini araştırmayı düşünmesi herhalde mümkün olmazdı.

1990'lı yıllardan başlayarak Almanca'da Kürtlerle ilgili araştırmaların artmış olması rastlantı ya da Kürtlere duyulan özel bir ilginin sonucu değildir. "Orada değişik bir şeyler oluyor ve araştırılması gerekir." Türkiye'deki sosyalist ve faşist hareket hiçbir zaman böylesi bir ilgi uyandıramadı.

İkinci örnek olarak Zapatistalar'ı alalım. Almanca'da bu konuda 1990'lı yıllardan beri çok sayıda kitap ve makale yayımlandı. Bir bölüm araştırma görevlisi Meksika'ya gidip Zapatistaları ziyaret ettiler. Bazıları İspanyolca biliyordu, bazıları ise İngilizce olarak anlaşmayı tercih ettiler. Zapatistalar'a gösterilen büyük ilgi bizde, solda ve sağda, neyin olmadığını da açıklar:

Zapatistalar, Meksika'yı yakından ilgilendiren NAFTA Antlaşması'nı protesto ederek "küreselleşme" olarak da adlandırılan dönemdeki ilk ayaklanmayla dikkat çektiler.

Dünya sosyalist hareketi SSCB'nin tarihe karışmasının ardından teorik olarak ciddi sıkıntı içindeydi. Zapatistalar o güne kadar bilinenden farklı bir teorik yaklaşım getirdiler: İktidarı almadan dünyayı değiştirmek!

Sosyal bir ayaklanmada interneti ilk kez kullanan hareket oldular. Bu sayede, askerî güçleri zayıf olmasına rağmen, Üç Kıta Konferansı düzenleyerek Meksika hükümeti ve ordusunun kendilerine karşı harekete geçmesini büyük oranda engellediler. Transnational örgütlenmenin parlak bir örneğini verdiler. Bu konferans, Dünya Sosyal Forumu'nun öncülü oldu.

Metropol ülkeler dışındaki bir ülkede bir grup insan dağda ordu ile çatışıyor, ölenler oluyor. Çatışma büyümüyor ve süreklilik de göstermiyor. Böyle bir durumda çatışma en fazla ulusal basında yankı bulur, Meksika dışında ise Chiapas bölgesi kimseyi ilgilendirmezdi. Bunun tersinin gerçekleşmesi ve Zapatistalar'ın dünya çapında tanınması onların yeni sayılabilecek özellikleri nedeniyledir. Zapatistalar kitle olarak 1970'li yıllardaki Türkiye solu ile karşılaştırılamayacak kadar küçük olmalarına karşın, "postfordist dönemin ilk gerilla örgütü" olarak tanındılar.

Türkiye solu 1970'li yılların ikinci yarısında "yeni"yi değil, "ithalat"ı temsil etti; yükselişi de kısa sürünce ülke dışından fazla ilgi görmedi.

Kaynak Azlığı

Türkiye ile ilgili araştırma yapmak isteyen yabancı bir araştırmacının karşısına çıkacak önemli sorunlardan bir tanesi de kaynak azlığıdır. Burada orjinal kaynaklardan söz etmiyorum. Söz konusu olan orjinal kaynaklara dayanılarak yazılmış, bilimsel yöntemleri kullanan güvenilir yapıtlardır. Türkçe bu konuda hayli eksiktir ve bu eksiklik ancak son yıllarda biraz olsun ortadan kalkmaya başladı.

Kemalizmi incelemek isteyen yabancı bir araştırmacı, Atatürk'ün yaşadığı dönemle ilgili bol miktarda inceleme bulabilir, bunları değerlendirebilir ve kendisi konuya başka bir açıdan yaklaşarak araştırmasını hazırlar. Sorun Atatürk döneminin övülmesi ise kaynak fazlasıyla vardır,

ama Dil Devrimi (alfabenin değişmesi, Güneş-Dil-Teorisi), Türkleştirme politikası ve benzeri konularda eleştirel bir bakışı içeren yayınlar görece azdır. (Bu konuda İletişim Yayınları'nın son yıllardaki büyük çabasından söz etmek gerekir.)

Atatürk'ten sonrasıyla ilgili bilimsel olarak nitelendirilebilecek değerlendirmeler ise azdır. Bırakalım 1950 sonrasındaki Demokrat Parti iktidarını, Varlık Vergisi, Kürt isyanları gibi konular ancak son yıllarda ele alınabilmiştir.

Yabancı araştırmacıdan Türkçe öğrendikten sonra kaynakların ayrıntılı bir taramasına yönelmesi herhalde beklenemez. Bu durumda gerekli olan, kaynakların taranmış ve değerlendirilmiş, bunların kitaplaştırılmış olmasıdır. Bunların mazisinin görece yeni olduğu dikkate alındığında, yabancı araştırmacıların konuya eğilmemeleri anlaşılabilir.

1960'lı yılların ikinci yarısı ve 1970'li yıllardaki MHP ile ilgili de benzer bir değerlendirme yapılabilir. Konuya eğilen hayli az; iki isim, Tanıl Bora ve Kemal Can. Ek olarak bu konuda araştırılması gereken boş alan da büyük. Örneğin Atatürk milliyetçiliği ile MHP milliyetçiliği arasındaki ilişki ve çelişkiler (tarihsel olarak değişken bir süreçtir, örneğin Cumhuriyet'in uzun bir döneminde Kafkasya ve Orta Asya'daki Türkçe konuşan ya da dili Türkçe'ye yakın ülkelerle ilgilenmeyen Cumhuriyet yönetimleri, 1991 sonrasında ilgilerini yoğun olarak bu alana yönelttiler ve MHP'nin bu konudaki ayrıcalığı ortadan kalktı, ama bunun yerini ne aldı?), Türk milliyetçiliği neden dışlayıcı değil de bütünleştiricidir? Alman milliyetçiliği için Alman soyundan gelmek önemliyken, Türk milliyetçisi için neden kendini Türk olarak tanımlamak Türk olmak için yeterlidir? Unutmayalım, Almanya da halkların birbirine karışmış olduğu bir ülkedir. Bir başka konu MHP'nin Türk tarihi anlayışıyla ordunun ve devletin tarih anlayışı arasındaki önemli paralelliktir.

Yabancı araştırmacıların bunların tümünü araştırmaları ve anlayabilmeleri için Türkçe öğrenmeleri de yetmez, Türkiye'de uzun bir süre yaşamaları gerekir.

Türkiye sosyalist hareketinin incelenmesinde de benzeri bir durum söz konusudur. Bir konu üzerinde araştırma yapmak, kronolojik sıralama yapmaktan daha geniş bir kapsama sahiptir. Bu durum geniş bir tarih bilgisinin yanı sıra, o bilginin yorumlanmasını da içerir.

Türkiye, 1970'li yılların ikinci yarısında kitlesel bir devrimci harekete sahipti; ne ki, bu hareketin 1923 sonrası tarihi, kısaca Mustafa Suphilerin öldürülmesi, 1951 tutuklaması ardından yaşanan likiditasyon, 1961'de TİP'in kuruluşu ve 1960'lı yılların ikinci yarısında bu partiden ayrılmalar bilinmeden, 1970'li yılların değerlendirilmesi mümkün değildir. Yabancı araştırmacı, bu konuda da önemli bir tarih bilgisine sahip olmak durumundadır.

Türkiye devrimci hareketinin tarihi üzerine yazılmış kitaplar oldukça az. Bu kitapların önemli bir bölümünü de anılar oluşturuyor, ki onlar da son yıllara kadar neredeyse ortada yoktular. Yıllarca yasadışı mücadele koşullarında yaşamanın getirdiği bir alışkanlıkla yazılı materyal bırakmaktan hoşlanmamaya, yazılı kültürle arası iyi olmayan toplumsal alışkanlığımız da eklenince, ortaya anısız –dolayısıyla belleğinin önemli bir bölümünü yitirmiş– bir toplumun yanı sıra benzer bir sol hareketin de çıkması şaşırtıcı olmuyor.

Bu bölümün sonunda karşılaştırma yapmak yararlı olabilir.

Türkiye tarihçilerinin bile ülke tarihinin değişik veçheleri üzerinde birbirinden oldukça farklı değerlendirmelere sahip oldukları göz önünde tutulacak olursa, bizim bugüne kadar yapamadığımızı yabancı araştırmacılardan beklemek yersiz olur. Bizler kendi tarihimiz hakkında bilimsel değeri olan ne kadar araştırma ortaya koyabildik? Bu konuda özellikle son on yıl-

da önemli gelişmeler var ama bunlar oldukça yenidir, gelişmenin sürdürülmesi, tarihimizin kabataslak bilinen ama bilimsel olarak araştırılmamış dönemlerine ilişkin yapıtların çoğalması gerekiyor. Ek olarak, bu yapıtların en azından kısa özetler halinde İngilizce ve Almancaya çevrilmesi, kısaca duyurulması gerekiyor. Ancak ondan sonra yabancı araştırmacıların Türkiye tarihine daha fazla ilgi duymalarını beklemek hakkımız ortaya çıkar.

Konunun öteki tarafı da var: Kendimiz başka ülkelerin tarihlerine ne kadar ilgi duyuyoruz? Oldukça az! Selim Deringil, tarih öğrencileri arasında bile asıl ilginin Türk tarihine yönelik olduğunu, örneğin Rus tarihiyle ilgilenen öğrenci bulamadıklarını anlatır.[1] Kendi tarihimizde –moda deyimle– sözde, resmî olarak açıklanmış, ama bu resmî tarihe ters düşen ve yaygın olarak bilenen o kadar ters olaylar var ki, tarih öğrencilerinin öncelikle kendi tarihlerine ilgi duymalarını, resmî tarihin yarattığı karanlığı biraz olsun aydınlatmak için çaba göstermeye yönelmelerini normal karşılamak gerek. Bu yönelim önemli bir handikapı da içinde barındırıyor, zira Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihini derinden etkilemiş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun en azından son dönemdeki tarihini yerine oturtmadan, Cumhuriyet tarihimizi anlamak mümkün değildir. Ne ki, Osmanlı tarihi, komşularının ve yönetimi altında tuttuğu halkların tarihi ile birlikte ele alınmadan anlaşılamaz. Örneğin Türk ve Yunan tarihleri birbirini yakından etkilemiş iki halkın tarihi olarak mutlaka karşılaştırmalı bir yöntemle ele alınmalıdır. Ama bu konudaki yapıt sayısı oldukça azdır.

Bir başka örnek Rus tarihidir. Osmanlı tarihinin son 250 yılında Ruslarla yapılan savaşlar önemli yer tutar. İmparatorluğun toprak kaybetmesinde Çarlık Rusyası'nın da önemli payı vardır. Ancak, bu iki tarihi karşılaştırmalı olarak ele alan, en azından Osmanlı ve Rus modernleşmesini inceleyen yapıtlar neredeyse yoktur. Rus modernleşmesi neden Osmanlı'dan önce başlamış ve daha başarılı sonuçlara ulaşmıştır? Her ikisi de devlet aracılığıyla başlayan ve yukarıdan aşağıya gelişen modernleşmeler olmakla birlikte sonuçta arada belirgin bir farklılık ortaya çıkmıştır. Bu konuda karşılaştırmalı bir tarih çalışması, Osmanlı ve onun devamı olan Cumhuriyet modernleşmesinin, bu modernleşmenin yaşadığı açmazların ve kazandığı başarıların daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bunu yapmak öncelikle bu ülkenin tarihçilerinin işidir.

Kendimizle yaşamak, başkasını öğrenmemek ve dolayısıyla kendimizi de öğrenememek öncelikle aşılması gereken bir handikap. Bunu sağda da solda da görebilmek mümkün. Batı'nın içinde yaşayıp orada ne olduğunu anlayamamak sadece Genç Osmanlılara ait bir özellik değildi. Onlardan yaklaşık yüz yıl sonra, bu kez, Türkiye sosyalistleri, 12 Eylül 1980 darbesinin ardından Cumhuriyet tarihinin en büyük politik göçünü yaşamak zorunda kaldılar ve yüz yıl sonrasının farklı koşullarında büyük oranda Genç Osmanlılar'ı tekrarlamanın ötesine geçemediler.

TÜRKİYE SOLU AVRUPA'DA

Türkiye solundaki örgütlerin büyük bölümünün politbüro ve merkez komitesi üyeleri 12 Eylül 1980'den sonra Avrupa'ya geldiler. Bunların arasında örgüt yayınlarının çıkarılmasıyla görevli, örgütün ideolojisiyle ilgili başlıca yazıları yazmış olan insanlar da vardı. Türkiye solunun teori ile ilgili insanlarının büyük bölümünün Avrupa ülkelerine gelmesi ve yıllarca orada kalması, haklı olarak, hemen olmasa da bir süre sonra, bu insanların yeni açılımlar yapacakları düşüncesine yol açtı. Yaşanılan ise tersi oldu. Açılım yapmak bir yana, önemli değişikliklerin yaşandığı bir dünyada, 1990-2000 yılları arasında bu insanların büyük çoğunluğu iyice içine kapandı.

Başlangıç yıllarında, kabaca 1985'e kadar, bu gelişme normal karşılanabilir. Türkiye'de faşizm vardı, on binlerce insan büyük tehlike içindeydi. Onlarla haberleşmek, destek olmak. Avrupa ülkelerinde Türkiye ile dayanışma kampanyalarının örgütlenmesi ve ek olarak günlük yaşamın zorunlu ihtiyaçlarının (iltica başvurusu yapılması, sonuç alınması, yerleşme ve geçinme işlerinin yoluna koyulması) karşılanması kolay değildi ve belirli bir zaman alacaktı.

Cunta Anayasası'nın büyük bir yüzdeyle kabul edilmesi, Danışma Meclisi ve ardından yapılan seçimlerle "demokrasiye geçilmesi" ama gerçekte 12 Eylül düzeninin sürmesi, politik mülteci konumundaki insanlarda Avrupa'da kalışlarının uzayacağını, kısa dönemde dönüşün mümkün olmadığı düşüncesini yerleştirdi.

Teorik olarak sol her yerde soldur. Türkiye solu, özel olarak da solun "teorisyen" kesimi Avrupa'da ne yaptı?

Soruyu Türkiye'den gelen sol insanların büyük çoğunlukla bulunduğu Almanya ile sınırlı olarak sormak mümkündür. Soruyu birkaç bölümde cevaplandırmaya çalışayım.



12 Eylül darbesiyle birlikte Türkiye solundaki örgütlerin lider kadrolarının büyük bölümü ülkeyi terk ederek yurtdışına çıktılar. Ancak özellikle dil sorunu önlerine büyük bir engel olarak çıkınca, birçoğunun kendi içlerine kapanması kaçınılmaz oldu.

Dil Öğrenme ve Okuma

Yabancı bir ülkede politika yapmanın, tartışmaları izlemenin ve onlara şu veya bu düzeyde katılmanın olmazsa olmaz koşulu, o ülkenin dilinin öğrenilmesidir. Burada kastedilen, dilin günlük ihtiyaçları karşılayacak düzeyde hatta günlük gazete okuyabilecek ölçüde öğrenilmesi değil, politik dilin öğrenilmesidir. Türkçe'de olduğu gibi başka dillerde de politik dil günlük dilden oldukça farklıdır.

Türkiye solcuları biraz yavaş olmakla birlikte genellikle bulundukları ülkenin dilini öğrendiler ama politik dili öğrenmekte –aradan bunca yıl geçtikten sonra bile– hâlâ oldukça yetersizler. Bunun başlıca nedeni, bulundukları ülkede en fazla günlük gazete okumaları, sol örgütlerin yayımladığı değişik dergi ve kitaplardan ise genellikle habersiz olmalarıdır. Politik dil kursta öğrenilmez. Bunun için politik dili içeren yayınların izlenmesi gerekir. Sol dergiler çok sayıda kitap için de yönlendirici bir işleve sahiptir. Hangi kitap yayımlanmış, içeriği nedir, güncel olarak tartışılan konularla ne oranda ilgilidir: bunlar özellikle dergilerden öğrenilir. Bir ülkede solun en azından başlıca dergilerini izlemiyorsanız, o ülkedeki solun durumu, görüşleri, tartışmaları hakkında da fazla bilginiz bulunmuyor demektir.

Teorik Düzeyin Düşüklüğü

Sol bir örgütün ideolojik olarak ileri bir üyesini örnek olarak alalım ve Almanya'ya gelinceye kadar neler okumuş olabileceğini kendimize soralım.

Abartılı bir değerlendirme yaparak kla-

siklerin büyük bölümünü okuduğunu varsayalım. *Kapital*'in en azından ilk cildini, Marx ve Engels'in Türkçe'de yayımlanan diğer eserlerini –başka dillerde üç büyük cilt tutan *Seçme Yapıtları*'nın tümü çevrilmiştir-, Lenin'in Türkçe'ye çevrilmiş birçok kitap va makalesini, ek olarak Dimitrov'u okumuştur. Bu ortak temele *Felsefenin Temel İlkeleri* ile Nikitin'in *Ekonomi Politik*'ini de eklemek gerekir.

Bundan sonra ayrışma başlar. SSCB yanlısı olanlar Afanasiyev, Krasin ve SSCB Bilimler Akademisi yazarlarını; ÇHC yanlıları Mao'nun yapıtlarını; silahlı mücadele yandaşları ise Castro, Giap ve Che'yi okurlar.

En iyi ihtimalle bu teorik düzeyle Avrupa'ya gelen Türkiye solcusu, bir süre sonra yaşadığı ülkenin sol hareketine girmek istediğinde çok şaşıracaktır. Türkiye solunun en bilinçli kişilerinden birisidir ama okudukları bu ülkenin solunda işe yaramamaktadır. Başlangıçta –sık rastlanan bir örnektir– Batı ülkeleri solcularının bilinç düzeylerinin düşük olduğunu düşünür. Bir süre sonra düşüncesine kendisi de inanmaz. Solun geçmiş ve bugünkü sorunlarına yönelik bu kadar kitap ve makale üretilmesi, teorik düzeyi düşük insanların işi olamaz. Onların teorik düzeyin yüksekliğinden anladıkları başka bir şeydir. Türkiye solcusu ile Batı Avrupa ülkelerinin solcuları arasındaki önemli ayrımlardan birisi budur.

Türkiye solunun ana teorik bilgi kaynağı Marx-Engels ve Lenin'dir. Batı ülkeleri solunda asıl kaynak bu değildir. Marx-Engels ve Lenin'i okurlar ama esas olarak bununla yetinmezler. Teorik düzey, içinde yaşanılan dönemi ve toplumu tahlil edebilmeyi gerektirir. Dönemin ve toplumun soldan tahlili sosyalizmin üç klasik yazarının okunmasıyla olmaz. Örneğin Gramsci'yi okumadan Batı ülkelerindeki devlet-toplum ilişkisini anlamak olanaksızdır. Ona Frankfurt Okulu, Althusser, Bloch, Poulantzas ve başka isimler de eklenebilir. Batı solcusu sistematik olarak çağdaş yazarları okumaya da özen gösterirken, Türkiye solu bunlara genellikle uzak durur ya da aralarından rastgele okumalar yapar.

Sonuçta teorik düzeyi kendi ülkesine göre iyi bir Türkiye solcusu ile Almanya solcusunun tartışması neredeyse mümkün olmaz. Tartışabilseler de birbirlerini anlamaları hayli zordur.

Türkiye solcularının Alman solunda yapılan tartışmalardan genellikle bir şey anlamamaları bu nedenledir. Tartışmalar, yeni açılımlar Türkiye solunun birikiminden oldukça farklı başka bir birikim üzerinde yükseliyor. Teoriyi bilmek, o teorinin tarihini bilmeyi de içerir ve bu da uzun sürecek yoğun bir öğrenmeyi gerekli kılar. Türkiye solcusu, en azından onun ileri kesimi, Almanya soluna girmek, orada neler tartışıldığını öğrenmek, onların uygulamalarının içinde yer almak ister. Ancak, Türkiye solcusunun böyle bir faaliyete girmesinin önünde önemli engeller vardır.

Türkiye'ye Bağlılık ya da Bağlı Olmak Zorunda Olmak

Sadece Almanya'da değil diğer Avrupa ülkelerindeki Türkiyeli solcular da Türkiye'deki sol politik örgütlere bağlıdırlar. Alman soluna girmek teorik ve pratik önemli bir çabayı gerektirmektedir ve en azından politik dilin ve teorinin geçmişinin öğrenilmesi nedeniyle zaman alacaktır. Yıllarını sol politik mücadele içinde harcamış insanlar yaşadıkları ülkede politika yapamayınca, Türkiye'deki örgüte bağlılık, politik kalabilmenin tek yolu olarak ortaya çıkar.

Burada ya Türkiye'deki ya da Almanya'daki politik mücadeleyi tercih etmek gibi bir ikilem söz konusu değildir. Teorik olarak herkes Alman soluyla yakın ilişki içinde olunmasını ister ama bu istek başlıca dört engel nedeniyle yıllardan beri bir türlü gerçekleştirilemez.

Birincisi: Sol örgütlerde bilinç düzeyi yüksek insanlar genellikle yönetici konumundadır. Türkiyeli bütün sol örgütlerin özellikle Almanya'da uzantısı vardır. Bu ülkedeki yöneticiler Türkiye'de çıkan yayınlara yazı yetiştirmek, yayın satışını düzenlemek ve Türkiye'ye sürekli para göndermek zorundadırlar. Kendilerinden o kadar çok iş beklenir ki, genellikle Alman soluyla ilgilenecek zamanları ve enerjileri kalmaz.

İkincisi: Türkiye solundaki örgütlerin Alman solunda kendilerine yakın olan örgütlerle görüşme ve bazı konularda dayanışma ilişkileri vardır. Yüzeysel ilişkinin ötesine gitmeyen bu ilişki tarzı, "Alman soluyla bağımız var" duygusunu yaratarak bu konuda belirli bir doygunluğa yol açar. Gerçekte iki taraf da birbirini fazla tanımaz ama ilişkileri vardır. Bu ilişkinin yoğunlaştığı durumlarda iki taraf için de büyük bir hayal kırıklığı gündeme gelir. Alman solu için Türkiye solu, cılız yapısıyla, onu Türkiyeli büyük göçmen kitlesine götürmekten uzaktır, başka ne işe yarayacağı da şüphelidir. Türkiye solu için ise Alman solu başka bir dünyadandır; ilişkilerini, çalışma tarzını anlamak neredeyse mümkün değildir. İki sol, böylece, neredeyse 25 yıldır yoğun bir birliktelik yaşamadan yanyana duruyorlar.

Üçüncüsü: Örgüt olarak değil ama kişi olarak Alman soluyla yakın ilişki içinde olmaya, onların içinde çalışmaya yönelenler oldu ama genellikle başarılı olamadılar ve uzun olmayan bir süre sonra ayrılıp eski dünyalarına geri döndüler.

Türkiye solunun önde gelen kişilerinden birisi Alman solundaki herhangi bir örgüte girdiğinde, politik Almancayı bilse bile genellikle büyük bir şok yaşar. Örgüt yapısı, örgüt içi ilişkiler, politika yapma tarzı bambaşkadır ve bir süre sonra bu bambaşkalığı anlamadan teoride güncel olarak tartışılan sorunları da iyi anlamanın mümkün olmadığını kavrar. Politik yaşamı boyunca devlet iktidarının en yukardan ele geçirilmesine odaklanmış Türkiye solcusunun, Almanya'nın ve bu ülkedeki sol örgütlerin tarihini bilmeden "yerel ve bölgesel sosyal forum" olgusunun önemini kavraması mümkün değildir. Tarih bilmenin yerini pratik içinde yer alarak konuyu orada öğrenmek de –belirli oranda– tutabilir. Ne yaşadığı ülkenin ve oranın solunun tarihini bilen ne de pratik içinde yer alan bir Türkiye solcusunun, Poulantzas'ın devleti esas olarak "baskı aracı" olarak değil de bunu da içeren bir "ilişki biçimi" olarak tanımlamasını anlaması mümkün değildir.

Burada önceden düşünülemeyecek ancak karşılaşılınca anlaşılabilecek önemli bir sorun ortaya çıkar: Türkiye solunun tanınmış kişisi Alman solu içinde birdenbire hiçbir özelliği olmayan bir kişi haline gelir. Yapabileceği tek iş, onu da yapabilirse, içinde bulunduğu örgütün Türkiyeli göçmen kitlesi içinde yayılmasını sağlamaktır. Burada da karşısına önemli sorunlar çıkar. Sol Alman örgütlerine ilgi duyabilecek Türkiyeli kitle az olmasının ötesinde neredeyse tümüyle Almanya'da büyümüş gençlerden oluşmaktadır. Başka bir ülkede büyümüş Türkiye solunun tanınmış kişisiyle bu gençler arasında önemli kültürel farklılıklar vardır. Bu nedenle onlarla ilişki kurması hayli zordur.

Dördüncüsü: Bu kadar zorluk üzerine göçmenlikten gelen ek sıkıntılar, moralin çabucak bozulması, kendini yeniden üretmekteki yetersizlik ve insanı sürekli olarak çağıran Türkiyeli sol çevrenin çekiciliği de eklenince, "Alman örgütü macerası" fazla sürmeden biter. Bu, aynı zamanda, Almanya solunun teorik tartışma ve sorunlarından da uzaklaşmak anlamına gelir.

Göçmenlik Teorisi

Yazının başlangıcındaki ikinci soru farklı da sorulabilir: Almanya'da yıllardan beri kalan Türkiyeli solcular, bırakalım bu ülkenin solunda tartışılan konuları öğren-

meyi, taraf olmayı ve tartışılan görüşleri Türkiye'deki sola da aktarmayı, bu ülkedeki Türkiyeli göçmenler hakkında bile neden dikkate alınabilecek bir görüş geliştiremediler?

Türkiyeli devrimciler 1960'lı yıllardan beri bu ülkeden gelmiş göçmenler arasında çalışma yaparlar. 1980 sonrasında Türkiye solunun önde gelen isimlerinin Almanya'ya gelmesinin ardından, sayıları o sırada 2 milyonu geçmiş olan göçmenler arasındaki çalışmanın önemli bir nitelik sıçraması yapacağı düşünüldü. Fakat, beklenen düzeyde bir gelişme olmadı. Göçmenliğin genel özellikleri, göçmen kitlesinin Türkiye ile ilişkileri ve göçmen kimliği üzerinde kısa süren bir tartışmanın ardından sessizlik bu alanda da hâkim oldu.

Türkiyeli solcular yıllardan beri göçmen kitlesini olabildiğince daha fazla örgütlemek için uğraşıyorlar. 1980'lerin ilk yıllarında başlayan göçmenlik tartışmasının başından beri içinde olan bir kişi olarak doğrudan yaşadığım bu süreç, Türkiye solcusunun teori ve politika anlayışını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

1980'li yıllardan beri alçalarak ve yükselerek bugüne kadar süren Almanya'daki Türkiyeli göçmenlerle ilgili tartışmanın başlıca uğrak noktaları ve özellikleri şöyle belirtilebilir:

Birinci dönem: 1981-92 arasındadır. Taner Akçam'ın "Türkiye solunun ayakları burada kafası Türkiye'de, bu anlayışla çalışma yapılamaz" saptamasıyla başlayan (o dönemde Yeşiller de Türkiyeli solcular hakkında benzer bir söyleme sahiptiler) tartışma solda fazla yankı bulmadı. İnsanlar kendilerini göçmen olarak kabul etmedikleri ve kısa sürede geri döneceklerini düşündükleri için birkaç örgüt dışında bu tartışmayı yürüten olmadı: Türkiye Komünist Partisi'ne (TKP) yakınlığıyla bilinen Federal Almanya İşçi Dernekleri Federasyonu (FİDEF), Devrimci Yol'un Avrupa uzantısı olan Devrimci İşçi ve Türkiye Komünist Emek Partisi (TKEP).

Bu dönemdeki tartışma Türkiyeli göçmenlerle ilgili yüzeysel bilgilerin (kaç kişiler, kaç yıldır buradalar?) dışında önemli bir bilgi içermiyordu. Göçmenliğin teorik olarak öğrenilmesi de söz konusu değildi. Esas konu örgütlenmeyle ve göçmenlerin geçici olmadıklarıyla ilgiliydi: Buradaki çalışma Türkiye'den gelen direktiflerle yönlendirilemez. Türkiyeli göçmenler Almanya'da kalıcıdır.

Türkiye'deki sol örgütlerle Almanya'daki Türkiyeli solcular arasındaki ilişkiler, sonraki yıllarda da yürütülen tartışmalar üzerinde ağırlığını hissettirecektir. Türkiye'deki örgüt Almanya'dakilerin kayıtsız şartsız kendisine bağlı olmasını ister. Bu istek, Almanya'daki Türkiyeli solcunun teorik ve pratik yönelimini de büyük oranda belirler. Almanya'daki, Türkiye tarafından onaylanmayan bir teorik ve pratik yönelime giremez. Türkiye solcusunun Almanya'daki büyük teorik verimsizliği ile Türkiye'deki örgüte bağlılığı arasında doğrudan bağlantı vardır. Teorik gıdasını büyük oranda Türkiye'deki örgütten alan bir solcunun Almanya'da yoğun bir öğrenme süreciyle birlikte yeni açılımlara yönelmesi mümkün değildir.

1981-1992 arasındaki dönemde Almanya'daki Türkiyeli solcuların görece dışarıya daha açık, örgütlü olmakla birlikte Türkiye'ye daha az bağlı, teorik olarak daha fazla gelişmiş kesimi bile, genelden fazla ayrılmadan akıntıya kapılarak ilerledi. Göçmenler hakkında gazete haberleri ve kişisel gözlemleriyle hayli bilgi edindiler, "göçmenlerin sınıfsal ayrışması" gibi bu bilgilere dayanan teoriler ürettiler. Türkiye solunun pragmatizminden çıkamadıkları için değişik ülkelerdeki göçmenlik yaşamının ortaklıklarını içeren teoriyi öğrenmeye yönelmediler. Bu düzeyde kalan birikimin sonraki yıllarda dağılması kaçınılmazdı.

İkinci dönem 1993-2000 arasındaki büyük çalkantı yıllarını kapsar. Sosyalist ülkelerin dağılması –bir bölümü eskiden

beri kafalarda olan– değişik soruların bu kez derinlemesine düşünülmesine yol açtı. Bu yıllarda değişik örgütler de büyük oranda dağıldılar. Bazıları yeni örgütlerin oluşumuna yol açarken bazıları tümüyle ortadan kayboldu. Yine bu dönemde Alman solu ciddi bir silkiniş gösterdi. Önceki yıllarda Troçkizm ya da Mao yakınlığı bulunmayan kişilerin gidebilecekleri parti yoktu. Almanya Komünist Partisi (DKP) Marksizm-Leninizm düzleminden –Türkiye'dekine göre daha ileri düzeyde de olsa– çıkmayan bir partiydi. Demokratik Almanya Sosyalist Birlik Partisi (SED) ardından kurulan Demokratik Sosyalizm Partisi'nin (PDS) Batı Almanya'da da örgütlenmesi, hem Alman solu hem de Türkiye solunun oldukça küçük bir bölümünü oluştursa da Türkiyeli solcular için –geçmişte var olmayan– bir gelişme kanalı açtı. PDS üyelerinin büyük bölümü yıllarca SED yönetimine muhalefet etmiş ama solda kalmış insanlardan oluştuğu için, bu parti hem tartışma üslubu hem de ele aldığı konularla Almanya soluna önemli bir teorik canlılık getirdi. Bu canlılığın önemli bir bileşeni, partinin içinde değişik görüşler bulunmakla birlikte, yaşanmış sosyalizmin –öncelikle Demokratik Almanya Cumhuriyeti örneğinin– yıllarca orada yaşamış ve sorumlu yerlerde bulunmuş insanların da katılımıyla tartışılmasıydı.

Almanya'daki Türkiye solu eriyen ve dağılan örgütlerin derdine fazlasıyla düştüğünden bu gelişmeyi umursamadı. 1990'lı yıllarda ülkede artık üçüncü kuşağı çalışma yaşamına giren Türkiyeli göçmenler konusu önem kazanmaya başlamasına karşın, bu gelişme de Türkiyeli solcuda en azından bu konunun geniş bir temelde öğrenilmesi yönünde çaba ortaya çıkarmadı. "Teori, pratikte doğrudan işe yarayacak durumdaysa ilgi çeker" anlayışından çıkılamadı.

2001'den günümüze kadar olan yılları kapsayan son dönemde, Türkiye solundan –kalanların demek daha uygun olur– insanların gerek bireyler gerek bir şekilde varlığını sürdüren örgüt kadroları olarak göçmenliğe ilgisi önemli oranda arttı. Bu ilgi artışının önemli bir bileşenini "örgütlenebilecek kitlenin artışı" oluşturuyordu. Teoriye dar pratik amaçlarla yönelmek özelliğini bırakmayan Türkiye solu, göçmenler konusunda şikâyet dile getirmenin ötesine geçemedi: İşsizlik var, yabancı düşmanlığı var, eğitim sorunları var... Ne Almanya'da göçmenlerin tarihinin ne de kapitalizmin son dönemindeki gelişmelerin, özellikle 1990 sonrasında açık biçimde ortaya çıkmasıyla birlikte göçmenliğin dünya çapında özel bir önem kazanması, klasik asimilasyonun ileri derecede gelişen iletişim ve ulaşım olanaklarıyla ortadan kalkması, göçmenliğin birden fazla kimlikli hale gelmesinin öğrenilmesinde önemli bir gelişme olmadı.

Özellikle Almanya'daki Türkiyeli göçmenlere ilişkin araştırmaların yıllardır bu ülkede yaşayan Türkiyeli solcular tarafından yapılması gerekirdi. Olmadı, bundan sonra da olacak gibi görünmüyor. Bu araştırmalar Almanlar ya da bu ülkede büyümüş, üniversite bitirmiş ve Türkiye solunun parçası da olmayan Türkiyeliler tarafından yapılıyor.

SONUÇ

Türkiye solunda ciddi bir "mahalle baskısı" var. Bu baskı göçmenlik koşullarında daha da ağırdır. Almanya toplumunun özgün bir parçası olamayan, bu ülkedeki sola da giremeyen Türkiye solcusunun Almanya ve Türkiye'deki örgütünden başka nesi vardır?

1990 sonrası kapitalizminde –1970'li yıllardan beri biriken– yeni özellikler boyutlanarak ortaya çıktılar. Buna paralel olarak kapitalizme alternatif sol hareketler de teoride ve pratikte önemli değişim yaşadılar. Avrupa ülkelerindeki Türkiyeli

solcular bu değişimin doğrudan tanığı oldukları halde gerçekte ne olduğunu anlayabildikleri söylenemez. Görülebilen tek yan, değişimin sonuç verdiği ve solun güçlenmeye başladığıdır. Solun bir bölümü "pratikte işe yararlık" işaretini almış, taklide yönelmiş ancak konuyu, taklit için gerekli düzeyde bile anlamadığından beklediği sonucu alamamıştır. Avrupa ülkelerindeki solun değişmiş teori ve pratiğinden seçilmiş parçalar eskiye monte edildiklerinde sonuç, "garip bir durum"un ötesine geçmiyor.

Okur, Avrupa ülkelerindeki Türkiye solunun Türkiye'deki ile önemli benzerlikleri olduğunu anlamış olmalıdır.

Türkiye solu, ülkede ve Avrupa'da, Latin Amerika ve bazı Avrupa ülkelerinde solun yükselmesine bakarak kendi çıkışını arıyor.

"Mahalle baskısı" içinde kaldığı sürece bu arama daha sürecek gibi görünüyor! ❒

DİPNOTLAR

1 *Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü,* (Salı Toplantıları 93-94), Yapı Kredi Yayınları.

Türkiye'de Avrupa Birliği Sorunu

Kendini Yeniden Üreten Bir Yatay Bölenin Hikâyesi

MEHMET UĞUR

GİRİŞ

1963'te imzalanan Ortaklık Anlaşması'ndan bu yana, Türkiye'nin hedefi Avrupa Birliği'ne (AB'ye) üye olmaktır. Kırk beş yıl sonra ve on yıldır süren Gümrük Birliği'ne karşın, Türkiye hâlâ AB üyesi değildir. Ayrıca, üyeliğin gerçekleşme ihtimali hâlâ tartışmalıdır. Kuşkusuz, bu noktaya gelinmesinde hem AB hem de Türkiye kaynaklı faktörlerin rolü olmuştur. Bu faktörlerin karşılıklı etkileşimini daha önce bir dayanak/inandırıcılık ikilemi olarak incelemeye çalıştım. Vardığım sonuç şu şekilde özetlenebilir: Türkiye'nin AB'yle bütünleşme tercihi sık politika değişiklikleri nedeniyle sorgulanan, dolayısıyla inandırıcılık sorunu olan bir tercih olmuştur. Diğer yandan, AB de Türkiye'nin uyum reformları için etkin bir dayanak (*anchor*) işlevi görmekten, bu işlevin maliyetlerini yüklenmekten kaçınmıştır. Bu iki eğilimin etkileşimi sonucu, dayanak/inandırıcılık ikilemi birçok politika alanında kendini yeniden üretmiştir (Uğur, 2004).

Bu makalede Türkiye-AB ilişkilerinde kendini yeniden üreten başka bir olguya değinilmektedir. Söz konusu olgu, AB'yle entegrasyonun dikey olarak bölünmüş siyasî yelpazeyi bir de AB yandaşlığı ve karşıtlığı temelinde yatay olarak bölmesi, bu yatay bölenin altındaki ve üstündeki kesimlerin zaman içinde değişmesidir.

Bu ana tezi açmak için, birinci bölümde, 19. yüzyılda başlayan modernleşme projesi kapsamında, Osmanlı İmparataorluğu ve Cumhuriyet elitinin Avrupa'ya yaklaşımını irdelemeye çalışacağım. Bu bölümün iki amacı vardır. Birincisi, Avrupa'ya yaklaşımın özünde reaktif ve devlet endeksli bir yaklaşım olup olmadığını tartışmaktır. İkinci amaç, devlet endeksli bir Avrupalılaşma anlayışı ile AB üyeliğinin Türkiye'deki siyasî yelpazeyi yatay olarak bölmesi arasındaki ilişkiyi tartışmaktır. İkinci bölümde, AB'yle ilişkilerin erken aşamalarında (1963-73 döneminde) AB sorununun siyasal yelpazeyi yatay bir şekilde bölüp bölmediğini inceleyeceğim. Bunu yaparken, AB'yle bütünleşmenin etkilerinin nasıl değerlendirildiğini ve bu değerlendirmelerin zaman içinde sergilediği evrimi irdelemeye çalışacağım. Üçüncü bölümde, ikinci bölümdeki egzersiz AB'yle ilişkilerin günümüzdeki seyri için tekrarlanacaktır. Sonuç kısmında, ana bulguları özetleyecek ve bu bulgular ışığında Türkiye'nin AB üyeliği konusunda iki çıkarsama yapmaya çalışacağım.

ÇEVRE MODERNLEŞMESİ VE AVRUPA'YA YAKLAŞIM SORUNU

Resmî deklarasyonlarda, Türkiye'nin Avrupalı olduğuna dair sav iki gerekçeye dayanır: (i) Osmanlı İmparatorluğu'nun bir Avrupa imparatorluğu olması ve Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzü Batı'ya, özellikle Avrupa'ya dönük seküler bir devlet olması; (ii) Türkiye Cumhuriyeti'nin 1945 sonrasında Batılı, Avrupalı kurumlar içinde yer alması ve Doğu-Batı rekabetinde Batı'nın müttefiği olması. Bu gerekçelerin maddi temelleri olmakla birlikte, önemli bazı detayların üstünü örttüğü de bir gerçektir.

Hem Osmanlı hem de Türkiye döneminde, Avrupalılaşma dışarıda belirlenen bir "standardın" yakalanması anlamına gelmiştir. Bu "standart"ın hem ekonomik/teknolojik hem de devletin örgütlenmesiyle, devlet-vatandaş ilişkileri sistemiyle ilgili boyutları olmuştur. Ayrıca, her iki dönemde, sistem adaptasyonu bir toplumsal talep olmaktan çok devlet tarafından belirlenen ve yukarıdan aşağıya işleyen bir süreç olmuştur (Ahmad, 1993; Kaynar, 1954; Weiker, 1968). Dolayısıyla, Avrupalılaşmanın seyri ve hızı ile devletin "bekası" ve "etkinliği" arasında belirgin bir ilişki gözlenmiştir.

İkinci detay, Avrupalılık kıstasının durağan olmamasıyla ilgilidir. Fransız Devrimi'nden sonra, Avrupa ulus-devletleri sanayileşir ve yeni pazarlar elde ederken, Osmanlı İmparatorluğu hem coğrafi hem de ekonomik küçülmenin sorunlarıyla uğraşmıştır (Ahmad, 1993; Lewis, 1953; Ahmad, 1996; Mardin, 1962). Cumhuriyet döneminde de standart farkı devam etmiş ve Avrupa'nın 1945 sonrasında yaşadığı demokratikleşme süreciyle birlikte, yeni bir politik-kurumsal boyut kazanmıştır. 1945 sonrasında Avrupalı politik elit devletler arası işbirliğini ve uluslarüstü yetkilere sahip bölgesel kurumlaşmaların önemini keşfeder ve devleti bu temeller üzerinde yeniden şekillendirmeye çalışırken, Türkiyeli elit hâlâ devlet kurma sürecinden geçiyordu. Dolayısıyla, devlet-toplum ilişkilerinde yeni açılımlara açık olmak şöyle dursun, "devletin milleti ve ülkesiyle bölünmez bir bütün" oluşturduğunu varsayan ve devlete toplum üzerinde vesayet hakkı tanıyan bir yaklaşım söz konusuydu. Bu farklılık, özellikle 1945 sonrasında, Avrupalılaşmanın askerî-savunma işbirliği temelli bir proje olarak sıkışmasına neden olmuştur.

Türkiye'nin Avrupalı olduğuyla ilgili savın gözden kaçırdığı üçüncü husus, modernleşme/Avrupalılaşma projesinin esas itibariyle bir "devlet kurtarma" veya "devlet koruma" projesi olmasıdır (Ulusoy, 2005). Avrupa ilhamlı reform sürecinin temel amacı, Osmanlı toplumunu "Avrupalılaştırmaktan" çok Osmanlı devletini Avrupa devletleriyle rekabet edebilecek bir yapıya kavuşturmaktı. Bunun için, esas itibariyle, askerî örgütlenme ve teknolojinin, devletin idari yapısının "Avrupalılaşması" gerekiyordu (Lewis, 1961). Cumhuriyet döneminde ise, *toplumsal* modernizasyon iddiası ve çabası oldukça belirgindi, ancak "Avrupalılaşma" hâlâ bir devlet eliti projesiydi.

Yukarıda özetlenen hususlar ışığında, Türkiye'nin Avrupalılaşma deneyiminin aslında reaktif, geç başlayan bir çevre devleti modernleşmesi olduğunu belirtmek mümkündür. Reaktif çevre modernleşmesinin temel sorunlarından birisi, iç dinamiklerden çok, dış dinamiklere bağımlı olması; hatta dış dinamiklerin çoğu zaman iç dinamiklerin izin vermediği değişimi gerçekleştirmek için gerekli koşul haline gelmesidir. İkinci sorun, birinci sorunla ilgilidir ve reaktif çevre modernleşmesinin genellikle bir toplumsal sahiplik sıkıntısı çekmesi olarak ifade edilebilir. Üçüncü sorun, Avrupalılaşma projesinin daha çok devletin gereksinim ve tercihlerine bağlı, yani devlet endeksli bir proje olarak kalmasıdır.



Avrupa Birliği projesi genellikle emperyalist bir blokun tarifi ya da Türkiye için iktisadi kurtuluşun yol haritası olarak sunuldu. AB'nin sosyal ve siyasal imkânları tartışmalara ancak çok geç bir dönemde dahil oldu. Bu noktada da enternasyonalist bakışaçısının izlerine rastlamak her zaman mümkün olmadı. AB'nin ulus-devlet pratiklerini dumura uğratabilecek bir deneyim olma ihtimali ise çoğunlukla gözardı edildi.

Burada reaktif çevre modernleşmesinin sorunlu evrimini ön plana çıkarmamızın iki nedeni vardır. Birincisi, Türkiye'nin AB üyesi olma tercihinin hâlâ tartışmalı olmasıdır. Doğrudur, Türkiyeli elit devleti Avrupalı kurumların içine sokmuş ve bu pozisyona dayanarak kendini Avrupa'nın bir parçası olarak görmüştür. Diğer taraftan, Türkiye'yi Sovyetler Birliği'ne karşı önemli bir müttefik olarak gören Avrupalı elit de Türkiyeli elitin bu "kimlik beyanını" yüksek sesle sorgulamamıştır. Bununla birlikte, elitler arasında bile karşılıklı bir güvensizliğin varolduğu da bir gerçektir. Bu karşılıklı güvensizliğin bir göstergesi, askerî yenilgiler, borçlanma, toprak kaybı, ekonomik/ticari rekabet sorunları, vs. nedeniyle Osmanlı ve Türkiye elitinin Avrupa karşıtı/kuşkucusu bir refleksе sahip olması ve bu refleksi topluma mal etmesidir. İkinci gösterge, birinci göstergenin aynadaki yansımasıdır: Avrupalı elit, Avrupa'daki Türkiye karşıtı/kuşkucusu eğilim sahiplerini tatmin etmek için, Türkiye'yle Avrupa arasında hep bir mesafe koymaya çalışmıştır. Bu koşullar altında, Türkiye'nin Avrupalı bir ülke olup olmadığıyla ilgili soru işaretleri her iki tarafta varolmaya devam etmiştir.

Reaktif çevre modernleşmesini ön plana çıkarmamızın ikinci nedeni, geçmişin Türkiye'nin Avrupa Birliği (AB) ile ilişkileri için bir "rota bağımlılığı" (*path dependence*) yaratmasıdır. Diğer bir deyişle, geçmişi karakterize eden reaktif modernleşme/Avrupalılaşma anlayışı, daha sonra AB'yle bütünleşmeyi de inişli çıkışlı bir süreç ve toplumsal sahipliği tartışmalı bir proje haline getirmiştir.

Karmaşık ve çok yönlü etkileri olan tüm politika seçimleri gibi, AB üyeliğinin tartışmalı bir konu olması, toplumda belirgin saflaşmalara neden olması doğaldır. Ancak, reaktif çevre modernleşmesi bağlamında, bu tür tartışma ve saflaşmalar ayrı bir özellik kazanmaktadır. Bunun temel nedeni, uluslarüstü boyutları olan AB gibi bölgesel entegrasyon projelerine katı-

lımın yalnızca grup/sınıf çıkarlarını değil, aynı zamanda devlet-toplum ilişkilerini de etkilemesidir. Hatta denebilir ki, reaktif çevre modernizasyonu bağlamında, AB'yle entegrasyonun devlet-toplum ilişkileri üzerindeki etkisi grup/sınıf çıkarları üzerindeki etkisinden daha fazla önemlidir. Bunun nedeni, entegrasyonun devletin *meşruiyet stratejisinde* değişiklik gerektirmesidir.

Entegrasyonun devletin meşruiyet stratejisi üzerinde iki türlü etkisi vardır. Birincisi, entegrasyon her üye devletin ekonomiye müdahele etme ve bu müdahele temelinde kaynak dağıtma imkânlarını sınırlar. Bunun nedeni, ekonomi politikasıyla ilgili kuralların bölgesel birlik düzeyinde belirlenmesinin, böylece kıtasal iç pazarda eşit bir rekabet ortamının sağlanmasının gerekli olmasıdır. Bu etki sonucunda, devletin ekonomik kaynak veya rant dağıtma yoluyal meşruiyet sağlama imkânı sınırlanmaktadır. İkincisi, entegrasyon, özellikle AB gibi "derin entegrasyon" projeleri, ortak politikalar alanında "egemenlik havuzu" kurulmasını, yani üye devletlerin egemenlik haklarından bazılarını paylaşmasını gerekli kılar. Bu durumda, devletin birçok politika konusunu "ulusal çıkarla" özdeşleştirmesi; özdeşleştirse bile, o konularda taviz vermemeyi temel politika yapması daha az olanaklı hale gelmektedir.

Bu iki etki nedeniyle, kurumsal derinliği olan entegrasyon projeleri, reaktif/geç çevre modernleşmesi sürecinden geçmekte olan devletin meşruiyet stratejisinde önemli değişiklikler gerektirir. AB'ye katılım projesinin gündeme geldiği tarihsel koşullarda (1960'lar ve sonrası) Türkiye devletinin meşruiyet stratejinin temel sorunu, çok partili rejime geçiş sürecinin ve farklı sınıf/grup çıkarlarının yönetilmesidir. Bu aşamada, devlet farklı grup ve sınıfların varlığını kabul eder ve bu farklı çıkar sahiplerinin "kooptasyonunu" (yani devlet politikası aracılığıyla ekonomik ve politik sisteme dahil edilmesini) sağlamaya çalışır. Bu kooptasyon genellikle popülizm ve rant dağıtma politikalarıyla gerçekleştirilir. Bu aşama, yeni koopte edilen kesimlerin satın alma gücünün neden olduğu ekonomik büyüme dönemi ile başlar; ancak daha sonra rant dağıtım politikalarının neden olduğu krizlere yol açar. Bu süreçte politik meşruiyetin temel kıstası devletin gerçekleştirdiği kaynak/rant dağıtımıdır.

İkinci aşama, rant dağıtım politikalarının neden olduğu krizlerle ve bu krizlerden çıkış yolu arayışlarıyla belirlenir. Bu aşamada yönetici elitin önünde genellikle iki meşruiyet sağlama seçeneği vardır: (i) bir meta-kurum olarak temsili demokrasinin güçlendirilmesi ve kaynak dağıtımının/bölüşümünün faydacı bir kurala bağlanması; (ii) devletin/ulusun yeniden keşfedilmesi ve yeni ulusçu söylemin iyice farklılaşan toplumu bir arada tutan çimento olarak kullanılması. Avrupa ülkelerinden Yunanistan, İspanya ve Portekiz birinci seçenek lehine seçimi 1980'lerin ortalarında yaparken, Türkiye halen iki seçenek arasında yapılacak tercihin tartışıldığı bir ülke olarak kalmıştır.

Birinci seçeneğin seçildiği ülkelerde meşruiyet devletin kaynak/rant dağıtma kapasitesine değil, kamu politikasının toplumsal refah üzerindeki toplam etkisine bağlıdır. Diğer bir deyişle, bir yandan devlet politikasının kazananlar ve kaybedenler yaratacağı kabul edilir, diğer yandan ise kazançların toplamının zararların toplamından fazla olması gibi faydacı bir ilke meşruiyetin temeli haline gelir. İkinci seçeneğin seçildiği ülkelerde ise, devletin meşruiyetinin dayandığı ilke kamu politikalarının faydacı sonuçları değil, farklılaşan toplumu bir arada tutmak icin güçlü devletin gerekli olduğu ilkesidir. Diğer bir deyişle, devletin meşruiyeti toplumun dağılmasını önleyen bir kurum olması gibi ontolojik bir aksiyomdan kaynaklanır. Ne var ki, bu aksiyom entegrasyonun ge-

rekleriyle çatışmakta ve AB'yle bütünleşme projesinin Türkiye'deki siyasî yelpazeyi yatay olarak bölmesini diğer AB üyelerinden farklı bir bölünme haline getirmektedir. Türkiye-AB ilişkileri bağlamında, bu durumu şu şekilde açıklayabiliriz.

Türkiye'nin AB'ye ortaklık başvurusu ve Katma Protokol, devlet meşruiyetinin kaynak ve rant dağıtmaya dayalı olduğu bir döneme denk gelmiştir. Bu nedenle, bu dönemde devletin rant/kaynak dağıtma kapasitesini ciddi bir şekilde sınırlayacak taahhüt altına girmesi veya bu tür taahhütleri gerektirecek anlaşmalar yapması zordur. Bu zorluk Türkiye'nin hem Ankara Anlaşması'na hem de Katma Protokol'e yaklaşımını belirlemiştir. Şöyle ki, bir taraftan bu anlaşmaların Yunanistan'la ekonomik ve politik rekabet nedeniyle elzem olduğu vurgulanmıştır. Diğer yandan, bu anlaşmalar sonucu yükümlenilen taahhütlerin zamana yayılmış olduğu, dolayısıyla mevcut ekonomi politikalarında acil değişiklikler gerektirmeyeceği, gerektirse bile Türkiye'nin anlaşma kapsamında takdir hakkını kullanabileceği vurgulanmıştır. Kısacası, anlaşmaların devletin stratejik çıkarları açısından gerekli olduğu kabul edilir; ancak bu anlaşmaların ne devletin eknomi politikası alanındaki takdir hakkını ne de onun rant dağıtma kapasitesini kısıtlamaması gerektiği vurgulanır. Durum bu olunca, AB karşıtlığı veya yandaşlığı AB'yle ilişkilerin devletin takdir hakkı ve rant dağıtma kapasitesi üzerindeki etkisi temelinde belirlenir. Aşağıda 1963-73 dönemi incelenirken, AB'yle entegrasyon projesine karşı alınan olumlu ve olumsuz tutumları belirleyen temel kıstasların bunlar olduğunu göreceğiz.

Türkiye'nin 1987'deki üyelik başvurusuna ve ondan sonraki döneme baktığımızda da, AB yanlısı veya karşıtı olan tutumların da entegrasyonun devletin meşruiyet stratejisi üzerindeki etkisine bağlı olarak belirlendiğini görmekteyiz. Bu dönem, devletin takdir hakkına ve rant dağıtma kapasitesine dayalı meşruiyet stratejisinin çıkmaza girdiği bir dönemdir. Bu dönemde eski meşuiyet stratejisinin çıkmaza girdiği en azından zımni olarak kabul edilmekte, ancak bunun yerine metakurum olarak demokrasiye mi geçileceği yoksa devletin toplumu bir arada tutmak için değer empoze eden bir kurum olarak yeniden şekillendirilmesi mi gerekeceği tartışılmaktadır. Bu tartışma temelinde şekillenen AB yanlısı veya karşıtı olan tutumlar da kaçınılmaz olarak entegrasyonun devlet üzerindeki etkisine bağlı olan tutumlar olarak belirmektedir. Bu tartışmada, asıl olan entegrasyonun grup veya sınıf çıkarları üzerindeki etkileri ve olumsuz etkilerin nasıl kompanse edileceği değil, entegrasyonun devlet-toplum ilişkileri, yani meşuiyet stratejisi üzerindeki etkileridir.

1963-73 DÖNEMİNDE YATAY BÖLEN

Türkiye-AB ilişkileri diğer Akdeniz ülkelerinin AB'yle ilişkilerinden daha çok dalgalı olmuştur. Ayrıca, üyelik hedefi hâlâ ciddi belirsizliklere tabidir. Bu durumda, Türkiye-AB ilişkilerine özgü ve Türkiye'den kaynaklanan faktörleri incelemenin gereği artmaktadır. Yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı gibi, bu faktörlerin Türkiye'nin modernleşme/Avrupalılaşma projesinin özgül niteliğiyle, yani bu projenin yukarıdan-aşağı ve devlet-merkezli olmasıyla ilgili olduğunu düşünüyorum.

Gerçekten, AB'yle (daha önceleri Avrupa Ekonomik Topluluğu –AET– ile) ilişkiler hep kurum olarak devletin o an için belirlediği önceliklerin ve koyduğu sınırların bir fonksiyonu olmuştur. 1986'da yayınlanan bir kitabında, Mehmet Ali Birand AB'yle ilişkilerin bu iki yönünü çok açık olarak orataya koymuştur. Örneğin, Demokrat Parti (DP) hükümeti zamanında 31 Temmuz 1959'da yapılan ortaklık başvurusu, başbakanın ve dışişleri bakanlığından küçük bir ekibin girişimi-

dir. Bu girişimin iki hafta önce (15 Temmuz 1959'da) yapılan Yunanistan başvurusuna bir tepki olduğu da açıktır. Başvuruya neden olan iki temel kaygı vardır: Yunanistan'ın Türkiye'yle olan ikili sorunları "Avrupalılaştırması" ihtimali ve AB pazarında Yunanistan'ın rekabet üstünlüğünü ele geçirmesi (Birand, 1986: 55-86).

Projenin devletin belirli bir andaki tercihlerine bağımlılığı diğer önemli dönüm noktalarında da gözlenebilir. Örneğin, 1960'lar ve 1970'ler boyunca, AB ile ilişkilerin temel sorunu AB'yle entegrasyonun anayasa emri olan devletçi, ithal-ikameci sanayileşme modeliyle nasıl bağdaşacağı sorunuydu. 1980'lerde temel sorun, AB ülkeleri ve kurumlarının üzerinde anlaştıkları liberal demokrasi modelinin, devlet-merkezli ve kısıtlı, askerî güce ayrıcalıklı bir konum bahşeden Türk modeliyle nasıl bağdaşacağıdır. Keza, 1990'lardaki temel sorun, "farklılık temelinde birlik" ve "iyi komşuluk ilişkileri" ilkeleriyle bir arada duran AB modelinin, politik ve etnik azınlıkları yok sayan ve Yunanistan ve Kıbrıs'la ilişkileri gerginlik üreten Türk modelinin nasıl bağdaşacağıdır.

Sorun bu olunca, devlet kurumunun dışında olan siyasî ve ekonomik aktörlerin AB'yle ilişkiler ve bu ilişkilerin sonuçları konusunda kendi kesimsel çıkarları temelinde şekillenen ve devletten bağımsız bir politik tutum geliştirmesi güçleşmiştir. Dolayısıyla, AB'yle ilişkiler konusu hem rejimin sınırları içinde kabul gören siyasal aktörleri hem de bu sınırlar dışında tutulan hareketleri yatay olarak bölen bir husus olmuştur. Bu soyutlamada, yatay bölenin altındaki tutumları AB karşıtı/kuşkucusu, üstündeki tutumları da AB yanlısı olarak tanımlamaktayız.

Katma Protokole Tepkiler ve Yatay Bölen

Araya giren 27 Mayıs Darbesi nedeniyle, 1959'da yapılan ortaklık başvurusundan sonra Türkiye-AB ilişkilerinde fazla yol alınamamıştır. Duraklamanın nedeni, Millî Birlik Komitesi'nin (MBK) AB karşıtı olması değildir. Tam tersine, MBK nezaretinde kurulan ilk koalisyon hükümetinin programında o zamanki adıyla Ortak Pazar konusunda şu ifadeler yer almaktaydı:

"Müşterek Pazar'a katılmak için başlamış olan çalışmalara devam edeceğiz. Yeni iktisadi, ticari ve mali reformlar, Müşterek Pazar'a iltihakımızı kolaylaştıracak unsurlardır. ... Hükümetimiz yabancı sermaye yatırımlarını en sıhhatli dış yardım kaynağı telakki etmektedir" (Birand, 1986: 89).

Aynı tutum daha sonra İsmet İnönü'nün başbakan olduğu koalisyon hükümetleri döneminde de devam etmiştir. 1965 seçimlerine kadar süren bu dönemde, hem Demokrat Parti'nin mirasına sahip çıkan Adalet Partisi (AP) hem de Demokrat Parti hükümetini deviren 27 Mayıs Darbesi'ne destek veren Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) AB'yle üyelik öngören bir ortaklık anlaşması imzalanmasından yana olmuştur. Nitekim Ankara Anlaşması (AA) 12 Eylül 1963'te İsmet İnönü tarafından imzalanmıştır.

AB konusundaki ayrışma, AA'nın öngördüğü 5 veya maksimum 10 yıllık hazırlık döneminden geçiş dönemine girilip girilmemesiyle ilgili tartışmalar sırasında ortaya çıkmaya başlamıştır. Gümrük Birliği'ne geçişi düzenleyen Katma Protokol'ün 23 Kasım 1970'te imzalanmasına kadarki dönemde şekil almaya başlayan ayrışmayı şu şekilde özetlemek mümkündür:

AA'yı imzalayan hükümetin büyük ortağı olan CHP AA'nın Türkiye için iyi bir anlaşma olduğunu, ancak AA'da öngörülen geçiş döneminin mümkün olduğu kadar geciktirilmesi gerektiğini savunmaya başlamıştır. Bu savunmada temel tez, Gümrük Birliği'ne kademeli geçişin Türkiye sanayisi üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olacağıdır. İşin ilginç tarafı, AB'yle en-

tegrasyonu Türkiye sanayisinin rekabet edebilir hale gelmesi gibi belirsiz bir geleceğe bırakmak isteyen CHP'nin Batı standartlarına erişme açısından AB'yle yakınlaşmadan yana olmasıdır (Tekeli ve İlkin, 1993: 57-58). Bu tutumuyla CHP, yatay bölenin varlığını kanıtlayan ilk örneklerden biri olmuştur. Hükümetteyken AA'yı imzalayan, böylece Gümrük Birliği'ne geçiş için taahhüt altına giren CHP, muhalefete geçince AA'nın öngördüğü geçiş dönemine karşı çıkmaya başlamıştır. Kısacası, 1963-72 arasında CHP yatay bölenin hem üzerinde hem de altında yer almıştır. Daha da önemlisi, bu pozisyon değişikliklerinin temel nedeni, entegrasyonun CHP'ye oy veren kesimler üzerindeki etkisi değil, entegrasyonun devletçi, ithal ikameci sanayileşme (yani devletin kaynak ve rant dağıtma kapasitesi) üzerindeki etkisiyle ilgili hesaplardır.

CHP açısından benzer bir durum Ekim 1973 seçimlerinden sonra kurulan CHP-MSP koalisyonu döneminde de gözlenmiştir. Koalisyon hükümetinin programına göre, "AET ile olan ilişkilerin anlaşmalar doğrultusunda yürütülmesine devam" edilecek ancak "geçiş dönemi koşullarını düzenleyen protokoller yeniden ele alınacak, ... Türkiye'ye en uygun şartların sağlanması için gerekenler yapılacaktır" (Çayhan, 1997: 161). Bu ifadeye göre, anlaşmalara *bağlılık* ile anlaşma hükümlerini yerine getirmede *çekimserlik* bir arada bulunmaktadır. AB'nin kesinleşmiş anlaşma ve protokol metinlerinde değişikliğe kabul etmeyeceğini farkeden Bülent Ecevit, KP'nin gözden geçirilmesinden vazgeçmiştir. Bunun yerine, yürürlüğe girmiş metinlere dokunmadan, ek metinler hazırlamak veya yürürlükteki metinleri yeniden yorumlamak suretiyle, "Türkiye'nin haklı isteklerine" çözüm bulunabileceğini ileri sürmüştür. Ama aynı konuşmasında AB'nin Türkiye için ikincil bir öneme sahip olduğunu da şu şekilde belirtmiştir:

> *Türkiye için, Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun ekonomik koşullarına ayak uydurabilmek elbette daha uzun zaman istemektedir. Onun için şimdilik Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun Türkiye için önemi ikinci plandadır* (Çayhan, 1997: 172).

Görüldüğü gibi, CHP bir yandan AB'yle olan bağın sürmesini istemekte, diğer yandan da bu bağın aslında Türkiye'nin o anki çıkarlarına aykırı olduğunu veya ikinci planda olduğunu düşünmektedir. Nitekim, CHP Necmettin Erbakan'ın KP'ye karşı verdiği gensoru önergesini desteklemiştir (Çayhan, 1997: 83).

AB'yle ilişkiler konusunda benzer bir tutum bazı sağ partilerde de gözlenmiştir. Örneğin, CHP'den kopmalarla 1967'de kurulan Güven Partisi (daha sonra Millî Güven Partisi), önceleri KP'nin geciktirilmesini savunmuştur. Buna gerekçe olarak da, hazırlık döneminde gerekenlerin yapılmadığını, "çocuk yaştaki" Türkiye sanayisinin daha geniş pazarlara yönelmesi için tedbirlerin alınmamış olduğunu ileri sürmüştür. Bu gerekçeyle, Erbakan'ın gensoru önergesini CHP ile birlikte desteklemiştir (Çayhan, 1997: 83). Ancak, aynı parti bir yıl sonraki (Temmuz 1971'deki) meclis oylamasında KP lehine oy vermiş ve onun devamı olan Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) 1973 ve 1976'da yapılan %10'luk gümrük indirimlerini desteklemiştir. Benzer bir anomali, 1970 sonunda AP'den kopmalarla kurulan Demokratik Parti'nin (DP'nin) CHP ile birlikte KP aleyhine oy vermesi örneğinde görülmüştür.

KP'nin hazırlanması ve imzalanıp yürürlüğe girmesi döneminde AB konusunda ses çıkaran ve bölünmemiş gibi görünen üç parti vardı: Adalet Partisi (AP), Millî Nizam Partisi (MNP) ve Türkiye İşçi Partisi (TİP). Burada bu partilerin bu dönemde AB'yle entegrasyon konusundaki görüşlerini kısaca özetlemeye çalışacağız.

AP, AA'nın ve KP'nin imzalanmasını

desteklemiştir. Bu tutumun bir gerekçesi, Türkiye'nin başka bir blok içinde yer almasının pek mümkün ve anlamlı olmadığıdır. Temmuz 1971'de Meclis'te yaptığı konuşmada, AP milletvekili Aydın Yalçın dünyada 5 blok olduğunu, ama Türkiye'nin ticaretinin en büyük kısmının AB'yle olduğunu belirtir. Bu nedenle:

> ... *Ortak Pazar Türkiye için uzun tereddütler geçirilerek ve zor kararlar neticesinde verilecek bir siyasî hüküm ve bir alternatif mahiyetinde değildir. Ortak Pazar Türkiye için bir emrivakidir* (Çayhan, 1997: 69).

Diğer gerekçe, yüksek gümrük duvarlarıyla korunan sanayinin rekabete açılması gereğidir. Aynı oturumda AP adına konuşan başka bir milletvekili, Orhan Oğuz, rekabete açılma gereğini şu şekilde açıklamıştır:

> *Bugün 40 senelik işletmeler ... gümrük duvarlarının arkasına geçmiştir. Kalitesiz, yüksek fiyatla mal imal etmekte ve satmaktadır ve devamlı olarak eli müstehlikin (tüketicinin) cebindedir. ... Bu millî sanayi değildir. ... Eğer bri sanayi imal ettiği malların kalitesini yükseltemiyorsa, maliyetini düşüremiyorsa, bu sanayi millî değildir* (Çayhan, 1997: 138).

Ama işin ilginç tarafı şu ki, AP'nin AB'yle entegrasyonu desteklemesinin nedeni, AB projesinin politik boyutundan çok ekonomik boyutunu önemli bulmasıdır. CHP-MSP koalisyonuna 3 Temmuz 1974'te yönelttiği bir eleştiride, AP genel başkanı Demirel bu konuda şunları belirtmiştir:

> *Ortak Pazar meselesi bizim için bir siyasî mesele değil, bir iktisadi meseledir. ... Bir supranasyonel idareye hiç kimsenin Avrupa'da razı olması mümkün değildir. ... Bunlar, birtakım Avrupa hayalcilerinin ütopik düşünceleridir* (Çayhan, 1997: s. 174).

Dikkatle incelendiğinde, bu son gerekçe aslında AP'nin de bir tür yatay bölen sorunuyla karşı karşıya olduğunu göstermektedir. AP, AB'yle entegrasyondan yana tavır almakta, ama AB projesinin politik boyutunu göz ardı etmektedir. Diğer bir deyişle, supranasyonelliğe karşı çıkış adı altında, AB'nin temsil ettiği egemenlik paylaşımından yana olmadığını belli etmektedir. Buna ek olarak, birinci Milliyetçi Cephe hükümetinin en büyük ortağı olan AP, Mart 1976'da gümrük indirimi yaparken, Aralık 1976'da Gümrük Birliği indirimini dış ödeme güçlükleri nedeniyle ilk donduran parti olmuştur. Bunlar, bir ayağını AB projesinin içinde diğerini de dışında tutmak istemenin göstergeleridir.

Bunun da ötesinde, AP'nin 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başında AB'ye karşı tutumlarıyla bilinen Turgut Özal'ı Devlet Planlama Teşkilatı'nın, Necmettin Erbakanı da Türkiye Odalar Birliği'nin başına getiren parti olduğu da hatırlanmalıdır. Bu atamalar, AP içinde Millî Görüş'ün nüvesi diyebileceğimiz bir görüşün aslında AP saflarında gelişmeye başladığını göstermektedir. Demirel'in bu dönemdeki sıkıntısı, daha sonra DP'yi ve MNP'yi kuran muahelefeti AP içinde kontrol etmekti. Birand'a göre, bu tutum AP'nin AB'yle ilişkilerini bu dönemde devamlı olarak etkilemiştir (Birand, 1985: 248).

AP'nin sağında olan Millî Nizam Partisi – MNP – (daha sonra Millî Selamet Partisi – MSP) AB'ye karşı olma tutumuyla bilinir. Bu saptama büyük ölçüde doğrudur. Hem 1970'lerde hem de günümüzde, milliyetçi-dinci sağın temel savları MNP-MSP başkanlığı yapmış Necmettin Erbakan'ca geliştirilmiştir. KP'yi imzaladığı için 1970'te AP hükümetine karşı genso-



Avrupa'da bir kentte, Türkiyeli mülteci solcular askerî cuntayı protesto gösterisinde. Avrupa'da büyük bir göçmen topluluğu oluşturan solcuların siyasî faaliyetleri tamamen Türkiye'ye odaklamıştı. Ülkede beklendiği gibi bir devrimci canlanma olmayınca, kimileri yaşadıkları toplumla ilgili politikaya yönelecek, toplamdaysa bu hareketlilik canlılığını yitirecekti.

ru önergesi veren Erbakan'ın geliştirdiği tezler şunlardır:

- *Türkiye'nin toplumsal yapısı, dünya görüşü ve tarihî seyri/bilinci Batı Avrupa ile bütünleşmeye karşıdır;*
- *Ortak Pazar Türkiye'yi Batı'nın bir sömürgesi ve işçisi haline getirecektir;*
- *Ortak Pazar yabancıların Türkiye'de mülk edinmelerine olanak verecektir;*
- *Ortak Pazar millî devlete, millî hâkimiyete son verecektir. Türkiye Ortak Pazar Konseyi'nin yönettiği bir eyalet haline gelecektir* (Çayhan, 1997: 71-77).

Erbakan solda kullanan kavramlar da kullanmıştır. Örneğin, Ortak Pazar'ın sömürgeci ve emperyalist devletlerin bir projesi olduğunu, bunun günümüz koşullarına en uygun sömürü yöntemlerini uyguladığını, İkinci Dünya Savaşı'nda yıkılan Avrupa'nın yeniden dünya hâkimiyeti kurma projesi olduğunu belirtmiştir.

Ne var ki, AB'ye bu denli karşı olan Erbakan'ın başını çektiği MSP 1976'da ikinci gümrük indirimini yapan birinci Milliyetçi Cephe hükümetinin, 1990'larda da Gümrük Birliği'ni uygulamaya koyan hükümetin ortağı olmaktan kaçınmamıştır. Daha da önemlisi, temsil ettiği Millî Görüş, Türkiye'nin AB üyesi olmasını temel politikalarından biri yapmış bir partiyi, AKP'yi ortaya çıkaran bir bölünme yaşamıştır. Bu anlamda, Erbakan'ın uzun bir süre temsil ettiği politik hareket de zaman içinde bir yatay bölen sorunu yaşamıştır.

AB tartışmasının ilk ortaya çıktığı dönemde, solu parlamento içinde temsil eden Türkiye İşçi Partisi (TİP) AB'ye karşı tutumuyla bilinen bir politik hareket olmuştur. 1963'te yayımladığı bir bildiriye göre, Ortak Pazar Kuvayı Milliye ruhuyla bağdaşmayan bir projedir. Varlığını Kurtuluş Savaşı'na borçlu olan bir devlet, bağımsızlığına kıskançlıkla sahip çıkmalıdır. Ortak Pazar kırsal alanlarda yoksulluğu artıracak, genç endüstriyi yok edecektir. Ortak Pazar'ın amacı, sömürgeciliği

yeni yöntemlerle sürdürmektir. Ayrıca, Türkiye'yi geri bırakan ekonomik ve sosyal yapıyı daha da kalıcı kılacaktır (Çayhan, 1997: 49-50).

1965'te Meclis'te yaptığı bir konuşmada, TİP başkanı Mehmet Ali Aybar Ortak Pazar, GATT, OECD, IMF gibi örgütlerin esas olarak gelişmiş sanayi ülkelerinin çıkarına hizmet ettiğini belirtmiştir. 1968'deki bir konuşmasında, Urfa milletvekili Behice Boran ise, gümrük indirimlerinin sanayiyi çökerteceğini, KP'nin İkinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda radikal değişiklikler gerektireceğini ve gümrük vergisi kayıplarına yol açacağını belirtmiştir.

Bu tezler 1970'ler boyunca hem "Türk" solunun hem de Kürt kökenli sol grupların AB'ye yaklaşımını büyük ölçüde belirlemiştir. Parlamento dışında profesyonel meslek odalarında, Devrimci İşçi Senikaları Konfederasyonu'nda (DİSK'te), öğrenci gençlik içinde ve bazı yerel derneklerde etkinliğe sahip olan sol, hep AB karşıtı bir tutum izlemiştir. Bunun iki temel nedeni olmuştur. Birincisi, AB emperyalist bir paylaşım projesidir, dolayısıyla yerli sanayiyi çökertip Türkiye'yi Avrupa kapitalistleri için bir pazar haline getirecektir. Bu yaklaşım, "onlar ortak, biz pazar!" sloganında ifadesini bulmuştur. İkinci neden, AB'nin Türkiye'deki kapitalist yapıyı sürekli kılacak bir proje olarak görülmesidir. Bu kaygının izlerini Sadun Aren'in 1970'te şu sözlerinde açık olarak görmek mümkündür:

> *Ortak Pazar kapitalist bir topluluktur ve kapitalist süreci kuvvetlendirmek hedefi güder. .... Böyle olunca da, Türkiye'nin Ortak Pazara girmesi, ... kapitalizmi adeta teminat altına almak istemesi söz konusudur* (Tekeli ve İlkin, 1993: 97).

Bu yaklaşımın mimar ve mühendis odaları, öğretmen örgütleri ve DİSK gibi işçi örgütlerindeki yansıması, biraz daha milliyetçi ve "burjuvazi"ye göre "kraldan daha çok kralcı" bir hal almıştır. Örneğin, Makine Mühendisleri Odası'nın 1970'te yayımladığı bir kitapta, AB'yle entegrasyonun yabancı sermaye girişini artıracağı, bunun da Kurtuluş Savaşı'yla dışarı atılan yabancıların ve azınlıkların tekrar Türkiye'ye dönmesine olanak sağlayacağı ifade edilmiştir (MMO, 1970: 141-145). DİSK de Ortak Pazar'ın Türkiye'deki ağır sanayiyi çökerteceğini, dışa bağımlı kapitalizmi daha da bağımlı hale getireceğini belirtmekte, Ortak Pazar üyeliğinin anayasada öngörülen ekonomik ve sosyal reformların yapılmasını engelleyeceğine dikkat çekmektedir (Ceyhan, 1970: 4-5).

Bu ve buna benzer tezlerin 1970'ler boyunca devam etmesi, solu yatay bölen sorunuyla karşı karşıya olmayan tek politik akım yapmıştır. Bununla birlikte, bu tezler aynı zamanda AB'ye yaklaşım konusunda sol ile sağ arasındaki ayrımı da bulandırmıştır. Hareket noktaları farklı olmakla birlikte, sol ve sağ AB'nin emperyalist bir proje olduğu, devletin bağımsızlığına gölge düşüreceği, yerli sanayiyi çökerteceği gibi tezleri içeren ortak bir söylem kullanmıştır. Ortak söylemin diğer bir göstergesi, sol tezlerle o zamanlar "millî burjuvazi"nin temsilcisi olarak algılanan Eskişehir Sanayi Odası'nın (ESO) söyledikleri arasındaki paralelliklerdir. ESO'ya göre, Ortak Pazar'a giriş, Türkiye sanayisini olumsuz yönde etkileyecek ve mevcut sanayicilerin ticarileşmesine, yani AB kaynaklı sermayenin Türkiye'deki satış temsilcileri haline gelmesine neden olacaktır. Bu tez, solun komprador/işbirlikçi sermaye teziyle parallelik içindedir. ESO'nun solla paralellik gösteren diğer bir tezi, yukarıda işaret ettiğimiz bağımsızlık konusuna yaptığı vurgudur. ESO'ya göre, KP gibi otomatik yükümlülükler getiren bir düzenleme yerine, Türkiye'nin bağımsız bir ekonomi/ticaret politikası izlemesine olanak verecek esnek düzenlemeler getirilmelidir (Tekeli ve İlkin,

1993: 103-105). Kısacası, sol yatay bölen sorunu yaşamamış, ama bu tutarlılığın sağla ve bazı işveren kesimleriyle kısmen ortak bir söylem kullanmak gibi bir maliyeti olmuştur.

Bu bölümde son olarak büyük çaplı sanayicilerin KP'ye karşı tutumlarına göz atacağız. İstanbul, Ankara ve Bursa sanayi odalarınca ve İktisadi Kalkınma Vakfı (İKV) ve TÜSİAD gibi tepe örgütlerince temsil edilen bu kesim genelde AB-yanlısı ve KP'den yana bir tutum izlemiştir. Gerçekte Vehbi Koç, Ertuğrul Soysal gibi sözcüleri vasıtasıyla, bu kesim 1970'lerin başındaki tartışmalara aktif bir şekilde katılmış ve hem sağda hem de soldaki (ama esas itibariyle soldaki) AB-karşıtlığını eleştirmiştir (Tekeli ve İlkin, 1993: 100-103).

Buna rağmen, büyük çaplı sanayicilerin de bir yatay bölen sorunu yaşadıklarını gösteren üç tür gösterge vardır. Birincisi, 1970'lerde Türkiye'nin ikinci büyük holdingi haline gelecek olan Sabancı Holding'in etkin olduğu Adana Sanayi Odası KP'ye karşı tutum almıştır. İkincisi, AB-yanlısı olan sanayiciler KP'nin ancak ekonomi politikasında belli değişiklikler yapılması halinde yararlı olacağını savunmuşlardır. İstenen değişiklikler, devlet işletmelerince sağlanan girdilerin (demir, çelik, elektrik, vs.) fiyatlarının dünya fiyatlarına doğru düşürülmesi, işçi-işveren ilişkileriyle ilgili yasaların işverenler lehine değiştirilmesi, ithalat üzerindeki kısıtlamaların kaldırılması doğrultusundaydı. Bu talepler büyük sanayicilerin KP'den yana olan tutumlarını en azından koşullu bir destek haline getiriyor, bu kesimin de homojen olmadığını gösteriyordu. Üçüncüsü, AB-yanlısı sanayiciler KP'nin getireceği rekabet ortamına hazırlık için önce hükümetlerin AB ve KP konusunda ciddi adımlar atmasını bekliyordu. Bu tür adımların atılmadığı/atılamayacağı belli olunca, genelde AB'den yana olan sanayiciler bile gerekli hazırlıkları yapmıyor, dolayısıyla gelecekte entegrasyonu zorlaştıracak direnç tohumları ekiyordu.

1963-73 Dönemindeki Yatay Böleni Nasıl Değerlendirmeli?

Şimdiye kadar çizmeye çalıştığımız manzara, AB'ye yaklaşımın Türkiye'deki siyasî yelpazeyi yatay bir şekilde bölen bir konu olduğunu göstermektedir. Ama bu sonuç yeni sorulara neden olmaktadır. Örneğin, AB konusunun bir yatay bölen olması Türkiye'ye özgü bir durum mudur? Yoksa, AB ülkelerinde de yaşanan bir durum mudur? Bu soru ancak çok daha detaylı araştırmalarla yanıtlanabilir. Dolayısıyla, burada ancak deneme niteliği olan bir yanıt vermeye çalışacağız.

AB ülkelerinde de entegrasyon projesi bir elit projesi olmuştur. Gerek yeni-işlevci gerekse federalist yaklaşımlar, AB projesinin esasında bir elit projesi olduğunu, dolayısıyla bir demokratik açıkla karşı karşıya olduğunu zımnen veya açık olarak kabul eder (Rosamond, 2000). Dolayısıyla, AB ülkelerinde siyasî yelpazenin hem sağında hem de solunda bölünmeler olagelmiştir. Ancak, bu bölünmelere karşın, AB ülkelerindeki kamuoyu her zaman AB'nin ulusal devletlerin tek başına çözemeyeceği kolektif eylem sorunlarını çözmede olumlu bir işlev göreceğini kabul eder. 1970'lerden bu yana *Eurobarometer* adlı AB dergisinde yayımlanan anket sonuçları bunun bir göstergesidir. Diğer bir deyişle, yatay bölen sorununa karşın, AB çapında ortak politikaların gerekli olduğunu, ticaretten çevreye, dış politikadan sosyal politikaya kadar uzanan politika alanlarında ulusal devletlerin tek başına çözemeyeceği sorunlar olduğunu, bu sorunların çözümü için egemenlik paylaşımının gerekli olduğunu kabul eden bir toplumsal çoğunluk vardır.

Bu çoğunluk, entegrasyonu derinleştiren Maastricht Anlaşması veya Avrupa Anayasası gibi metinlerle ilgili bazı ulusal referandumlarda ya marjinal olmuş ya da

gerçekleşmemiştir. Ancak, bu tür sonuçlar genel bir ulusal çıkarın değil, kesimsel, sınıfsal bir çıkarın savunulması temelinde ortaya çıkmıştır. Türkiye'deki yatay bölenin şekillenmesinde ise, kesimsel çıkarla ulusal çıkar arasındaki ayrım net değildir. Yukarıda incelenen veriler AB'ye karşı olumlu veya olumsuz tutumların hep bir ulusal çıkar temelinde formüle edildiğini görmekteyiz. Bu ulusal çıkar kimi zaman sanayileşme, kimi zaman devletin bağımsızlığının korunması, kimi zaman da kültürel kimliğin korunması olarak sunulmuştur. Bu farklılık nedeniyle, Türkiye'deki yatay bölenin üstünde veya altında olmak (yani AB'den yana ve AB'ye karşı olmak) hep ulusal çıkarın nasıl tanımlandığına ve bu tanım ışığında AB'nin nasıl göründüğüne bağlı olmuştur. Dolayısıyla, Türkiye'deki yatay bölenin üstünde veya altında olmakla devletin tercihleri arasında bir ilişki mevcut olmuştur.

İncelenen dönemde, resmî devlet politikası Avrupa'yla ilişkileri gerekli görmüş, AB gibi bir projenin dışında kalmanın ulusal çıkara aykırı olacağını saptamıştır. Bu nedenle, AA'nın imzalanması ve yürürlüğe girmesi konusunda, sol dışında, ulusal bir konsensüs olmuştur. Bu dönemde Millî Görüş'ün AB'ye karşı bir tutumu olmuştur, ama bu tutum zaman içinde nihai üyelik hedefine karşı bir tutum olarak sınırlanmıştır. Nitekim, 1974'te hükümet ortağı olan MSP, AB'yle ilgili tutumunu şu şekilde açıklamıştır: "AET'nin bir ticari anlaşma şeklinde devamına çalışacak, Türkiye'nin Avrupa'yla tek devlet olma yönüne mani olamaya büyük dikkat" gösterilecektir (Tekeli ve İlkin, 1993: 181). Keza, aynı görüşün temsilcileri 1996'da Gümrük Birliği'ni uygulamaya başlayan hükümetin de ortağıydı.

Bu durumda AB'ye katılmaktan yana bir toplumsal çoğunluk varmış izlenimi ortaya çıkmaktadır. Oysa böylesi bir toplumsal çoğunluğun varlığı kesin değildir. Çünkü AB'yle birleşme yolunda yapılması gerekenler (yani ticaretin serbestleştirilmesi, hükümetin ekonomik ve ticari politikalarda AB kurallarına tâbi olması) ile Türkiye devletinin çizdiği ekonomi politikası arasında bağdaşmazlık vardır. Bir kere, anayasa emri olarak varolan bir planlı kalkınma modeli vardır. Bu modelde yerli sanayinin rekabetten korunması gereği vardır. Bu kısıtlar karşısında, en çok AB yanlısı olan, yerli sanayiyi dış rekabete açıp maliyetleri düşüreceğine inanan bir siyasî partinin bile yapabileceği fazla bir şey yoktur. Daha da önemlisi, devletin bu tercihinin farkında olan ve devletçi bir söylem kullanan partilerin/aktörlerin AB'yle bütünleşmeye karşı çıkmada kaybetme ihtimalleri yoktur. AB karşıtlığı, tek yönlü bahis gibi, oyunun kuralları gereği, kazanacak ata oynamak gibi bir özelliğe sahiptir. Bu koşullar altında, varmış gibi görünen ve AB'yle bütünleşmeden yana olan çoğunluğun birdenbire kaybolması veya karşıt bir çoğunluk haline gelmesi kolaydır.

Nitekim, Meclis'teki çoğunluğuna karşın, 1965'ten 1971 Darbesi'ne kadarki AP hükümetleri hep Devlet Planlama Teşkilatı'nın (DPT) engellemeleriyle karşılaşmıştır. DPT, KP'nin kalkınma planlarıyla çeliştiğini, planları uygulanamaz hale getirdiğini ileri sürmüştür. Bunun için, KP'de ekonomi politikalarını yakınlaştırmaya yönelik hüküm getirilmemesini istemiş, buna uymayan hükümeti 1971 askerî rejimine şu şekilde şikâyet etmiştir:

> ... *Katma Protokolün kabulü ile Türkiye, son yılarda izlediği kalkınma politikasının ve yıllardır duyduğu ulusal sanayi özleminin terkini gerektiren önemli bir karar vermiş olmaktadır* (DPT, 1971).

DPT'nin KP'ye karşı tavrı hem Demirel hükümetleri döneminde hem de 12 Mart 1971 darbesinden sonra kurulan ara rejim hükümetleri döneminde devam etmiştir. Birand'a göre, Demirel DPT'nin

engelleme taktiklerine karşı şu şekilde tepki vermiştir: "Bu ülkeyi siz mi, yoksa biz mi dare ediyoruz?" (Birand, 1985: 248). Buna rağmen, İkinci Beş Yıllık Kalkınma Planı KP'nin etkileri dikkate alınmadan hazırlanmış, KP imzalandıktan sonra da aynen kalmıştır. Bu nedenle, 12 Mart ara rejimi hükümeti, DPT'nin de baskısıyla, bir yıl önce yürürlüğe giren KP'nin gözden geçirilmesi için 1972'de Brüksel'e çıkarma yapmak zorunda kalmıştır (Birand, 1985: 300).

DPT'nin teknik bir kurum olmanın ötesinde, politik bir aktör gibi davranmasının nedenini anlamak zor değildir. Beş yıllık kalkınma planları bir anayasa emri olmanın da ötesinde, Meclis oyuyla yasa haline gelen metinlerdir. Dolayısıyla, ekonomik konjonktürdeki değişikliklere veya daha önceden hesaplanmayan gelişmelere göre güncelleştirilmesi olanaksızdır. Bu anlamda, AP hükümetinin veya diğer hükümetlerin aslında elleri kolları bağlıdır. AB'yle bütünleşmeden yana olan politikalarını uygulamak için de, ellerini kollarını bağlayan anayasayı değiştirmeyi, kalkınma planlarını daha esnek hale getirecek yasalar çıkarmayı değil, yasaları delme ve yasaların etrafından dolanma yöntemini seçmişlerdir. Diğer bir deyişle, onların AB taraftarlığı aslında sonuna kadar savunulup uygulanacak bir politika seçimi değildir. Bu politikalara devletin herhangi bir kurumunun bir "veto noktası" olarak karşı çıkması mümkündür. Bu veto noktaları incelenen dönemde DPT olmuştur; daha sonraki dönemlerde ise ordu veya cumhurbaşkanı olabilmiştir.

İşte bu özellik nedeniyle, Türkiye'deki yatay bölen sorunu AB ülkelerindeki yatay bölen sorunundan farklı olmuştur. AB ülkelerinde AB'ye karşı veya AB'den yana tutumu olan aktörlerin politika seçimlerinin önünde aşılması gereken devlet kısıtları ve yasal bariyerler bulunmazken, Türkiye'de bu kısıtlar ve bariyerler hem AB'ye karşı tavır almayı kolaylaştırmış hem de AB yanlısı politikaların uygulanma olanağını azaltmıştır. Bunun bir nedeni devletin koyduğu kısıtlar ise, diğer nedeni AB karşıtı olan kesimlerin bu kısıtların devamını savunması, AB yanlısı olan kesimlerin ise bu kısıtları ortadan kaldıracak radikal bir değişim programına sahip olmamasıdır. Bu durumda, herhangi bir siyasî partinin yatay bölenin altında veya üstünde olması, artiküle ettiği taban çıkarlarına değil, devletin belirlediği meşruiyet stratejisnin ne denli engelleyici olup olmadığına bağlı bir sonuç olmuştur.

1999 HELSİNKİ ZİRVESİ SONRASINDA YATAY BÖLEN SORUNU

Aralık 1999'daki Helsinki Zirvesi, Türkiye'nin aday ülke statüsünü resmen kabul etmiştir. Bu karar, Türkiye-AB ilişkilerinde zirveden bir yıl önce bile olası görülmeyen gelişmelere yol açmıştır. Önce Mart 2001'de AB Konseyi katılım-öncesi-ortaklık belgesini kabul etmiş, hemen ardından da Türkiye hükümeti ulusal uyum programını yayınlamıştır. Bu belgeler hem Türkiye'nin hem de AB'nin yükümlülüklerini açıklığa kavuşturmuş ve bir takvime bağlamıştır.

Bundan sonra, Türkiye'de 7 reform paketi Meclis'ten geçirilmiştir. Bu hızlı reform sürecinin bir nedeni, AB koşullarına uyum gereğidir. Buna dışsal etken dersek, ikinci neden içsel etken olarak ifade edilebilir. Bilindiği gibi, Türkiye 1990'larda üç ekonomik kriz yaşamış ve bu krizler nedeniyle, ortalama büyüme hızı 1970'lerin ve 1980'lerin ortalamasından daha düşük olmuştur. Buna karşın, dalgalanma katsayısı 1970'lere göre 3 kat, 1980'lere göre ise 2 kat fazla olmuştur. Buna ek olarak, ortalama hükümet ömrü bir yıla düşmüştür. Bu koşullar altında "eski rejim"in ekonomik ve politik sürdürülebilirliği konusunda ciddi kuşkular ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu kuşkuları değerlendiren bir politik girişimciler grubu, Recep Tay-

yip Erdoğan ve arkadaşları, risk alıp yasal/idari reformlarla AB'ye katılım hedefini birleştiren bir programla yeni bir siyasî parti –Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)– kurmuştur.

AKP'nin reform başarısı bu iç ve dış etkenlerin bir araya gelmesiyle mümkün olmuştur. Bir yandan AB'nin Türkiye'ye karşı açık bir yüklenim altına girmesi, diğer yandan Türkiye'deki reform çabasının AB hedefine bağlanması nedeniyle inandırıcılık kazanması, daha önce inandırıcılık/dayanak ikilemi olarak tanımladığım ikilemin kısmen çözülmeye başlaması anlamına gelmiş ve pek beklenmeyen bir reform süreci yaşanmıştır. Ziya Öniş'e (2005) göre, AB üyeliği perspektifinin inandırıcılık kazanması reformdan yana olan koalisyonu yüreklendirmiş ve daha aktif hale getirmiştir. Burada AKP'yi 1970'lerin AP'sinden ve 1980'lerin Anavatan Partisi'nden ayıran en önemli husus, AKP'nin bu reform yanlısı dalganın üzerinde sörf etmesi ve AB üyeliği için önce ciddi reformlar yapılması gerektiğini kabul etmesidir. Diğer bir deyişle, AKP devletin belirlediği kısıtlar içinde hareket etmekle fazla bir yere gidemeyeceğini görmüş ve devletçi-milliyetçi kampı köşeye sıkıştırmıştır.

Bu saptama yapılan reformların yeterli olduğu, uygulamada ciddi sorunlar olmadığı anlamına gelmez. Gerçekte, 2005 yılından itibaren reformların hızı kesilmiş ve uygulamayı sağlayacak açık bir strateji geliştirilmemiştir. Bu süreç, mart ayında yapılan kadın yürüyüşüne polisin saldırısıyla ve Erdoğan'ın polisi eleştirenleri AB'ye ihbarcılıkla suçlamasıyla başlamış, linç girişimlerine karşı kayıtsız davranışlarla ve muhalif yazarlara karşı ceza yasasının 301. maddesi uyarınca açılan davalarla devam etmiştir. Bu gelişmeler AKP'nin devletçi geçmişten tam olarak kopmadığını, müzakere sürecinin başlamasıyla birlikte reform alanında daha da geri çekileceğini gösteriyordu. Yerel düzeyde ve bürokrasi içinde, yeni bir seçim kazanmasına yeterli olacak bir patronaj şebekesi oluşturduğuna inanmaya başlar başlamaz, AKP reform ve AB yanlısı müttefiklerini teker teker terketmeye, küstürmeye başladı. Bu müttefikleri ya "politikaya karışmakla" ya da adalete müdaheleyle suçlamaya başladı.

Diğer bir deyişle, AKP'nin de eski partiler gibi yatay bölenin bir üstünde bir altında yer alamaya yatkın bir parti olabileceği gözlenmeye başlandı. AKP yatay bölenin altına kayma sürecinin başındadır. Bu arada diğer partiler (CHP, DSP, DYP ve MHP) yatay bölenin altına geçmiş ve AB'yi Türkiye'nin içişlerine karışan bir dış güç, AB'nin azınlıklarla ve ordunun ayrıcalıklı konumunu normalleştirmekle ilgili reform taleplerini de devleti bölmeye/zayıflatmaya yönelik bir konspirasyon olarak sunmaya başlamıştır. Burada ilginç olan husus, tüm bu eski partilerin hükümette oldukları dönemde AB üyeliği hedefine önemli "hizmetlerde" bulunmuş olmalarıdır. CHP'nin öncülü olan SHP Gümrük Birliği Anlaşması'nı imzalamış, DSP başkanı Bülent Ecevit Mayıs 1999'da Almanya başbakanına reform taahhüdünde bulunmuş ve hem DSP hem de MHP 2002'deki reform paketini Meclis'ten geçirmiş, DYP de Gümrük Birliği Anlaşması'nın imzalanmasının Türkiye'nin Avrupa'ya bağlı kalması için gerekli olduğunu savunmuştur. Ama muhalefete geçtiklerinde, tüm bu partiler tekrar kazanması daha muhtemel olan ata, yani AB konusunda milliyetçi-devletçi çizgiye oynamaya başlamıştır. Diğer bir deyişle, müzikli sandalye oyunu tekrar başlamış ve bir zamanlar devlet icazetiyle yatay bölenin üzerine çıkan bu partiler yatay bölenin altına geçmiştir.

Siyasal parti düzeyinde gözlenen bu durum, kamuoyu düzeyindeki AB kuşkuculuğunu canlandırmıştır. Bu nedenle, 2003 yılında yapılan bir kamuoyu yoklamasında AB'den yana olanların oranı %75

iken, bu oran 2005'te %59'a, 2006'nın ilk yarısında da %44'e düşmüştür. Daha da önemlisi, Ali Çarkoğlu'nun araştırmalarında ortaya konduğu gibi, AB'den yana varolan çoğunluk, AB'ye katılım koşulları gündeme geldiğinde, %37-43 aralığında bir azınlığa dönüşmektedir (Çarkoğlu, 2004). Benzer bir şekilde, Hakan Yılmaz'ın (2005) bir çalışması, ankete katılanların %52'sinin AB'nin Türkiye'nin egemenliğine, %48'inin ise millî kültüre zarar vereceğini düşündüğünü ortaya koymaktadır. AB'nin bu alanlarda zararlı bir etkisinin olmayacağını düşünenlerin oranı %39 ve %45'tir.

Kamuoyunun AB konusunda bölünmüş olduğunu gösteren başka araştırma sonuçları da vardır. Örneğin, 2005 baharında *Eurobarometer* için yapılan bir kamuoyu araştırmasına göre, Türkiye'de kendini "Avrupa'ya ait" görenlerin oranı % 30 iken, bu oran AB ülkelerinde ortalama olarak %66'dır; Türkiye'de ulusal hükümete güvenenlerin oranı % 76 iken, AB ülkelerinde %31; AB'ye katılmakla ulusal kimliğin ve kültürün kaybolacağını düşünenlerin oranı Türkiye'de % 58 iken AB ülkelerinde % 37'dir. Bu sonuçlar tabii ki kalıcı olamayabilir. Ancak, bu durağan pozdan ortaya çıkan manzara açıktır: Türkiye kamuoyunda AB'yi/Avrupa'yı hâlâ kendi dışında bir fenomen olarak algılayan, dikkatini ulusal kimliğe ve ulusal devlete yoğunlaştıranların oranı AB ülkelerine göre daha yüksektir. Bizim yatay bölen basitleştirmemiz açısından yorumlandığında, manzara Türkiye kamuoyunun da, siyasî partiler gibi, ciddi bir şekilde bölünmüş olduğunu göstermektedir.

Yılmaz'ın (2005) araştırmasına göre, AB karşıtı/kuşkucusu olma olasılığı AB'den yana olma olasılığından yüksek olanların grup özellikleri şunlardır: MHP'yi destekleyenler, Saadet Partisi'ni destekleyenler, ANAP'ı destekleyenler, Genç Parti'yi destekleyenler, beyaz yakalı işçiler, Karadeniz bölgesi sakinleri, Orta Anadolu bölgesi sakinleri, kendini siyasî yelpazenin sağında görenler ve Doğu Anadolu bölgesi sakinleri. Buna karşın, AB'den yana olma olasılığı olmama olasılığından yüksek olanların grup özellikleri işe şöyledir: DEHAP'ı destekleyenler, AB konusunda oldukça bilgili olanlar, pek dindar olmayanlar, üniversite mezunları, CHP'yi destekleyenler, Güney Doğu Anadolu bölgesi sakinleri, yabancı dil bilenler, kendilerini siyasî yelpazenin solunda görenler, orta ve üst düzey gelir sahipleri.

Bu sonuçlar, AB karşıtı/kuşkucusu olanların bazı kalıcı özellikler (siyasî eğilim, yaşanılan bölge, dindarlık, vs.) nedeniyle AB karşıtı/kuşkucusu olduğunu göstermektedir. AB'den yana olanların ise, eğitim, ekonomik gelişme, bilgi gibi faktörlerin etkisine açık olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, AB karşıtı/kuşkucusu eğilimlerde kısa ve orta vadede ciddi bir azalma beklenemez. AB yanlısı olanların da devlet tarafından "korunma" kaygısı olmayan, bunun yerine ekonomik gelişmeyi, bilgi toplumunu, bireysel özgürlükleri, azınlık haklarını, vs. olanaklı kılacak politika tercihleri olan kesimlerdir. Bu sonuçların işaret ettiği diğer husus, CHP ve ANAP yöneticilerinin izledikleri politikalarla bu partileri destekleyenlerin sergilediği eğilimler arasında bir uyuşmazlığın varlığıdır. CHP AB-karşıtı/kuşkucusu bir politika izleyerek daha çok AB yanlısı olan tabanıyla ters düşerken, ANAP, AB yanlısı bir politika izleyerek tabanıyla ters düşmektedir.

Genel kamuoyu düzeyinde gözlenen bu bölünmüşlük işçi sendikalarında da gözlenmektedir. 28-30 Temmuz 2000 tarihleri arasında toplanan DİSK XI. Genel Kurulu'nun AB'yle ilgili 8 numaralı kararında AB şu şekilde tanımlanmaktadır:

Avrupa Birliği özünde bir sermaye organizasyonudur. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üyelik için aday olması, sermayenin yeniden yapılanma planının önemli

bir unsurudur. ... Gümrük birliğinin emekçilere kazanç getirmediği görülmüştür ... (www.disk.org.tr)

AB'yi bu şekilde tanımlayan genel kurul, Türkiye'deki demokratikleşme sürecinin esas itibariyle iç toplumsal dinamiklere ve mücadeleye bağlı olacağını vurgulamakta, "Emeğin Avrupası"nın yaratılması için uluslararası sendikal hareketle dayanışma içinde mücadele edilmesi gerektiğini kabul etmekte, ama Türkiye'nin AB'ye girip-girmemesi konusunda sessiz kalmayı yeğlemektedir. 2000 yılının bu konuda kesin bir tutum alınması için erken olduğunu bir an kabul etsek bile, aynı seşizliğin 4-6 Haziran 2004 tarihleri arasında yapılan XI. Genel Kurulda da devam etmesini açıklamak kolay değildir. AB'nin bir sermaye örgütlenmesi olduğunu yineleyen XI. Genel Kurul, AB'deki gelişmelerin giderek işçi sınıfı aleyhine bir seyir izlediğini saptıyor ve AB'yi NATO'dan sonra ikinci bir emperyalist güç olarak nitelendiriyor. Yine uluslararası dayanışmayı vurgulayan genel kurul, bu dayanışmanın AB içinde olan bir Türkiye'de mi yoksa AB dışında olan bir Türkiye'de mi daha etkin olacağı konusunda sessiz kalıyor.

Bu genel kurul kararlarına karşın, DİSK 1997'den beri devletin AB'den dışlanmayı istemeyen tutumuna benzer bir tutum almıştır. Örneğin, Türkiye'yi genişleme projesine dahil etmeyen 1997 Lüksemburg Zirvesi öncesinde, başkan Rıdvan Budak "genişleme sürecinin dışında tutulan Türkiye'nin sendikalarının Avrupa Sendikaları Konfederasyonu'nun (ETUC) üyesi olmasının bir anlamı kalmayacağını" belirterek tehdit savunmuştur. Keza, 1999 Helsinki Zirvesi öncesinde hem genel başkan hem de Brüksel temsilcisi Türkiye'ye adaylık statüsü verilmesi için çalışmıştır (Doğan, 2003: s. 31-32). XI. Genel Kurul'dan bir yıl sonra, neden AB üyeliğinden yana olunması gerektiğini Süleyman Çelebi şu şekilde açıklamıştır.

AB içinde mevcut hakların geliştirilmesi doğrultusunda her düzeyde önemli çabalar söz konusudur. Ülkemiz emekçileri bugüne kadar ilgilenmedikleri bu mücadelenin, artık kendi yaşamlarını doğrudan etkileyen bir unsur olduğunu algılamak zorundadır (Doğan, 2003: 33).

DİSK için geçerli olan bu yatay bölen sorunu, Türk-İş için de geçerlidir. 2001'de yapılan başkanlar kurulu açış konuşmasında eski başkan Bayram Meral, AB'ye katılmayı *arzuladıklarını*, ancak bunun AB'nin "önümüze koyduğu ağır faturayı ödeyerek" gerçekleşmesine karşı olduklarını belirtmektedir (Meral, 2001). Fatura'nın ne olduğu Yıldırım Koç'un kaleme aldığı Türk-İş eğitim broşüründe net olarak ortaya konmuştur:

Avrupa Birliği'nin Türkiye'den talepleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin üniter devlet yapısının bütünlüğü ve bağımsızlığı ile bağdaşmayacak isteklerdir. Bu taleplerin yerine getirilmesi, Türkiye Cumhuriyeti'ni parçalayarak, ulusumuzu bölecek, yeni bir Yugoslavya yaratacaktır (Koç, 2003: 1).

AB'ye karşı olmayı sırf bu milliyetçi refleksle bir işçi sendikasına mal etmenin zorluğu açıktır. Bu nedenle, Koç aynı zamanda AB üyeliğinin "sendikal hak ve özgürlükler alanında ve işçi hakları açısından" pek olumlu bir etkisi olmayacağını, AB standartlarının Uluslararası Emek Organizasyonu ILO'nun standartlarından daha ileri olmadığını belirtmektedir. Yer sınırlaması nedeniyle, bu savların doğruluğunu/yanlışlığını bir kenara bırakmak durumundayız. Bu husus Aziz Çelik'in yazılarında ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır (Çelik, 2004a; 2004b; 2004c).

Konumuz açısından önemli olan husus, AB konusunun Türk-İş'i de bölüp bölmediğidir. Görünen o ki, Türk-İş yöneti-

mi'nin AB'ye yaklaşımı DİSK'in yaklaşımının aynadaki yansımasıdır: İlkesel olarak AB'ye karşı olmayan Türk-İş, AB'nin Türkiye'den reform talepleri ve AB üyelerinin Türkiye'ye karşı çifte standart uygulaması nedeniyle, AB üyeliğine kuşkuyla bakmaktadır. Bu bölünme, tabana da yansımıştır. 21 Mayıs 2004 tarihli ve 3000 işçiyi kapasayn bir Türk-İş anketi, ankete katılanların %65'i AB üyeliğinin yaşamları üzerinde olumlu bir etkide bulunacağını belirtirken, % 82'si Türkiye'nin AB kaynaklı reform taleplerini yerine getirmemesi gerektiğini, % 81'i de AB'nin taleplerinin adil ve haklı olmadığını belirtmiştir (www.turkis.org.tr/icerik/abanket.htm). Kısacası, Türk-İş tabanı da, genel arzu olarak AB üyeliğinden yana (yani yatay bölenin üstünde) olmakla birlikte, iş AB'ye uyum konusuna gelince AB-karşıtı/kuşkucusu bir tutum almakta, yani yatay bölenin altına kaymaktadır. İşin ilginç tarafı, bu kaymanın sınıf çıkarlarıyla değil, ulusal çıkarla ilgili olmasıdır.

Solun yatay bölen karşısındaki konumunu ele aldığımızda, 1960'lara ve 1970'lere göre değişiklik görmekteyiz. Yukarıda da belirtildiği gibi, 1960'ların ikinci yarısında ve 1970'lerde sol blok olarak yatay bölenin altında yer almış, AB'ye (o zamanki adıyla, AET'ye) karşı bir tutum almıştır. Bu tutumun sol ile AB-karşıtı sağ arasındaki ayrımı bulandırdığını belirtmekle birlikte, tutumun doğruluğu/yanlışlığından çok, yatay bölünmenin hangi bölgesine tekabül ettiğini saptamıştık. Günümüz solu için de aynı yaklaşımı sürdürürsek, AB konusunun günümüz solunu da diğer politik hareketler/örgütler gibi yatay olarak böldüğünü görürüz.

Bir yandan, parti veya grup olarak örgütlü olan sol hâlâ AB-karşıtı bir tutum izlemektedir. Önceki dönemle kıyaslandığında, bu tutumla devletçi-milliyetçi tutum arasındaki paralellik daha belirgin hale gelmiştir. Pratikte "ülke çıkarları", "ulusal onur" gibi kavramlar AB-karşıtı solun da mobilizasyon kavramları haline gelmiştir. Diğer yandan, 1980 Darbesi'nin ve Sovyet sisteminin çöküşünün etkisiyle sayıları artan ve bu tür örgütlü yapıların dışında kalan sol eğilimli bireyler daha çok AB-yanlısı bir tutum benimsemiştir. Türkiye'deki sol entelektüel kültüre önemli katkılarda bulunan bu kesim, bir yandan AB koşullarının Türkiye'deki demokratikleşme sürecine olumlu etkilerde bulunduğunu, diğer yandan küreselleşen sermayeye karşı AB içinde sol bir "kamu alanı" oluşturmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Ek olarak, Kürt hareketi genişlemiş ve AB'nin Kürt sorununu çözmese bile, Kürtlerin haklarının elde edilmesinde ve Türkiye'nin demokratikleştirilmesinde olumlu bir işlev göreceğini kabul etmeye başlamıştır.

Bu dönemde yatay bölen sorununu aşma doğrultusunda en fazla adım atmış olan kesim büyük ölçekli sermaye kesimidir. İlk dönemde de AB ve KP yanlısı olan, ancak AB projesine devletten bağımsız bir politika üretmede çekingen kalan bu kesim, 1990'larda daha aktif bir tutum geliştirmeye başlamıştır. Bu tutumun ana özelliği, AB'yle entegrasyonun 1990'larda yaşanan ekonomik ve politik istikrarsızlıkların yeniden yaşanmaması için bir çare olarak kabul edilmeye başlanmasıdır. TÜSİAD'ın başını çektiği bu kesim, bir yandan küreselleşen diğer yandan da bölgesel bloklar üreten bir dünyada AB'nin Türkiyeli işverenler için en uygun seçim olduğunu kabul etmektedir. Bunun da ötesinde, AB sürecinin devletçi geleneğin hem siyasî rejim hem de piyasa üzerindeki kısıtlayıcı etkilerini azaltmanın bir aracı olarak görmüş ve bu doğrultuda kapsamlı calışmalar yaptırmıştır. Kısacası, büyük sermaye kesimi belirgin bir "Avrupalılaşma" sürecinden geçmiştir (Atan, 2004). Ancak, büyük ölçekli sermaye kesiminde gözlenen bu değişimin daha heterojen sermaye kesimlerini temsil eden MÜSİAD, Odalar Birliği gibi ör-

gütlerin "ulusal egemenlik", "ulusal çıkarlar", vb. konularda devlet politikasıyla paralellik gösteren tutumlarıyla birlikte ele alınması gerekir. Bunu yaptığımızda, genel olarak sermaye kesiminin de bir gözü AB üyeliğine, diğer gözü AB üyeliğinin Türkiye'deki devlet-toplum ilişkileri üzerindeki etkisine çevrili olduğunu, dolayısıyla sorun devletin belirlediği ulusal çıkar olunca, yatay bölenin altında yer alacak alt-kesimler barındırdığını görebiliriz.

Yukarıda incelenen veriler, AB konusunun Türkiye'deki siyasal yelpazeyi hâlâ yatay olarak böldüğünü göstermektedir. Ayrıca, yatay bölünmenin büyük ölçüde devlet tarafından tanımlanan ulusal çıkar tarafından belirlendiğini de görmekteyiz. AKP'nin AB yanlısı bir politikayla seçimlere katılması ve AB üyeliği doğrultusunda yasal reformlar yapması, bir an için, geçmişten bir kopma gibi görünmüştür. Ancak, 2005 yılında ortaya çıkmaya başlayan gelişmeler ve AKP tabanının AB-kuşkucusu olma ihtimalinin yüksek olduğunu gösteren kamuoyu yoklamaları AKP'nin de bir yatay bölen sorunuyla karşı karşıya olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, AB üyeliği projesinin toplumsal/siyasal sahiplenilmesi açısından hâlâ önemli bir belirsizlik ortamı vardır.

SONUÇ

Bu makalenin amacı, Türkiye'deki politik aktör ve örgütlerin AB'yle entegrasyon projesinin değişik aşamalarındaki tutumlarını incelemek ve Türkiye'nin AB'yle bütünleşme projesine karşı alınan olumlu veya olumsuz tutumların devlet-merkezli reflekslere veya devletin meşruiyet stratejisine bağlı olup olmadığını anlamaya çalışmaktı. Bu amaçla başlayan araştırma sonucunda, AB'yle ilişkilerin hem ilk hem de günümüzdeki aşamasında kendini gösteren ilginç bir durumla karşılaştık. Yatay bölen olarak tanımladığımız bu durum, AB'yle bütünleşme sorununun dikey çizgilerle bölünmüş olan politik yelpazeyi bir de yatay olarak bölmesidir. Bu bölünme iki anlama gelmektedir. Birincisi, çeşitli politik örgütler, meslek örgütleri ve siyasal hareketlerin büyük bir çoğunluğu AB-yanlısı ve AB-karşıtı eğilimleri aynı anda içinde barındırmıştır. İkincisi, söz konusu örgütler ve hareketler zaman içinde AB'yle bütünleşme konusunda tutum değiştirip, yatay bölenin altından üstüne veya üstünden altına doğru pozisyon değiştirmiştir.

Türkiye'de AB'yle ilişkiler konusunda gözlenen yatay böleni ilginç kılan, bu bölenin aslında Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet dönemlerindeki reaktif/geç çevre modernleşmesiyle, devletin bu modernleşme sürecindeki meşruiyet stratejisiyle ilişkili olmasıdır. Bu ilişki, hem modernleşme/Avrupalılaşma projesinin hem de AB'yle ortaklık/üyelik projesinin esas itibariyle devletin belirlediği tercihlere ve sınırlara tâbi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ortak özellik nedeniyle, çeşitli politik örgüt ve aktörlerin AB'yle ortaklık/üyelik konusundaki tutumları, kendilerinin veya temsil ettikleri tabanın çıkarları tarafından çok, devletin tercihleri ve kısıtları tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla, AB'yle ortaklık/üyelik konusunun Türkiye'de yarattığı yatay bölen AB ülkelerinde gözlenen ve daha çok kesimsel çıkarla belirlenen yatay bölenden farklı olmuş; AB projesinin Türkiye'deki toplumsa/siyasal sahipliği konusunda belirsizlik yaratmıştır.

Bu sonuca varırken, AB'yle ortaklık/üyelik konusunda alınan tutumun doğruluğunu veya yanlışlığını tartışma konusu yapmadık. Daha çok, yatay bölenin resmini çekmeye ve bunun Türkiye'ye özgü nedenlerini anlamaya çalıştık. Ancak bu yaklaşım, yukarıdaki anlatıdan bazı sonuçlar çıkarılamayacağı anlamına gelmez. Burada iki sonuç üzeriden durmakla yetineceğiz.

Birincisi, yatay bölen sorununun AB

projesinin Türkiye'deki toplumsal/siyasal sahipliği konusunda yarattığı belirsizlik, Türkiye'nin AB üyesi olma ihtimalini olumsuz etkileyecektir. Halihazırda, AB politik eliti AB içindeki bir Türkiye'nin dışarıdaki bir Türkiye'ye göre daha az risk yaratacağı konusunda anlaşmış görünmektedir. Ancak, Türkiye'nin hangi koşullarda ve hangi türden bir düzenlemeyle entegre edileceği konusunda ciddi görüş ayrılıkları vardır. AB kamuoyunda yükselmekte olan milliyetçi/dışlayıcı eğilimler nedeniyle, bu görüş ayrılıkları daha çok belirgin hale gelmektedir. Bu koşullar altında, Türkiye'de AB projesinin sahiplenilmesi konusundaki her belirsizlik AB ülkelerinde Türkiye-karşıtı politikacıların ve diğer aktörlerin konumunu güçlendirecektir. Burada bir tavuk-yumurta ikilemi olduğunun farkındayım. Türkiye'de AB projesinin sahiplenilmesindeki belirsizliklerin AB ülkelerindeki Türkiye-karşıtı eğilimlerden etkilenmesi mümkün olduğu gibi, AB ülkelerindeki Türkiye-karşıtı eğilimlerin Türkiye'deki belirsizliklerden etkilenmesi de mümkündür. Bununla birlikte, AB üyeliğinden yana tercih yapan bir ülke olarak Türkiye'nin önce kendi iç sorununu –yani AB projesine sahiplik konusunu– çözmesi gerektiği açıktır.

İkinci sonuç şudur: Türkiye AB üyesi olsa bile, AB projesinin sahiplenilmesiyle ilgili belirsizlikler üyelikten beklenen yararları azaltacaktır. Yunanistan deneyi bunun en yakın örneğidir. AB içinde olmayı ulusal çıkar açısından gerekli gören Yunanistan, AB'yle bütünleşmenin gereklerini yerine getirmede, yani kapsamlı bir politik dönüşüm gerçekleştirmede zorlandığı için, 1990'ların ortasına kadar yavaş büyümüş ve gelir eşitsizliklerini azaltamamıştır. Hatta yapısal fonlardan yapılan kaynak transferine karşın, artan bir bölgesel eşitsizlik sorunu yaşamıştır. Buna karşın, AB projesine sahiplik konusunda fazla sorun yaşamayan İspanya ve İrlanda'da hem ekonomik büyüme geçmişe göre daha hızlı olmuş hem de gelir eşitsizlikleri azalmıştır. Bu deneyler dikkate alındığında, sahiplik sorunu çözülmeyen bir AB üyeliğinin Türkiye'ye yararının umulandan düşük olacağını tahmin etmek mümkündür. ❐

Sağ ve Sol Siyasal Düşüncede Emperyalizm

KEREM ÜNÜVAR

EMPERYALİZMİN KISA TARİHİ

Emperyalizm bir kavram olarak 19. yüzyılın sonundan itibaren siyasal düşünce literatüründe önemli tartışmaların bir parçası oldu. Kavram, imparatorlukların şekil ve idari yapı değişikliklerinde, uluslararası hegemonya mücadelelerinde kilit bir rol oynadı. Özellikle 20. yüzyılın başında emperyalizmin iktisadi ve siyasî özellikleri, kapitalizmin geçirdiği dönüşüm bağlamında ele alındı ve içeriği biçimlendirilmiş bir şekilde kullanılmaya başlandı. Özellikle 20. yüzyılın başında maddi ve siyasî güç elde etmek için kullanılan eski tarz istila, işgal ve toprak yayılmacılığının tarih sahnesindeki rolü; kapitalist üretim, dolaşım ilişkilerine tabiyet ve bu ilişkilerin coğrafyalardaki hızlı nüfuzuyla "yeni emperyalizm"in doğumuna beşiklik etti. Sadece askerî güce odaklanan izah tarzları yerlerini, kapitalizmin iç dinamiklerini, etki, güç ve kapasitelerini hesaba katan, bu etki ve gücün insan zekası/düşünce biçimleri üzerindeki dönüştürücü rolünü de dikkate almak zorunda olan analizlere bıraktı. Yalnızca sermayenin şeklinin değişerek, sınırlar arasında/üzerinde dolaşması değil, bu dolaşımın devlet denen siyasal gücün yapısında meydana getirdiği değişim de emperyalizm tartışmalarında önemli bir yer işgal etti. Özellikle Hobson ve Lenin'in tezleri, 20. yüzyıl boyunca emperyalizm tartışmalarının belkemiğini oluşturdu. 1917'de Rusya'da yaşanan devrim ve bunu izleyen tarih, Lenin'e başka bir önem atfedilmesini gerektirdiyse de, –Lenin'in de teslim ettiği gibi– emperyalizm konusunda Hobson da, dönemin pekçok sosyalistinden daha sağlam ve kapitalizmin doğasına da bakmayı ihmal etmeyen güçlü bir paradigmanın kurulmasına katkıda bulundu.

Soğuk Savaş, 1968'de dünyayı etkileyen sol dalga, kapitalist üretim biçiminin teknolojiyle gelişen yeni sanayileşme ve dolayısıyla yeni finans-kapital dönemi gibi tarihsel süreçler, emperyalizm kavramının güncelliğini diri tuttu. Yükselen sömürge karşıtı hareketler ve ardından 68 hareketi, özgürlüğü dillendirirken antiemperyalist vurguyu da sürekli artırıyordu. Antiemperyalizm vurgusu, yalnızca toprakların efendiliği rolünü oynayan ve klasik emperyal vizyonlara sığınan egemen devletlerin bu rollerine karşı değil, aynı zamanda bu rolü pekiştiren kapitalizme karşı da güçlü bir ses çıkmasını sağlıyordu. Kısaca antiemperyalizmin, anti-kapitalist bir vurgusunun, özünün canlı olduğu zamanlar sözkonusuydu. 1970'lerin ikinci yarısı ve 1980'ler, sömürgelikten kurtulan ulus-devletlerin, ulus-devlet olma, kapitalizmden "istifade" etme tercihini yaptıkları; antiemperyalizmin içindeki anti-kapitalist vurgu sahneden çekilirken yerini daha fazla "bağımsızlık" jargonuna bıraktığı –bu arada ülke içinde özgürlüklerin pekâlâ askıya alınabildiği– yeni bir dönem ortaya çıkardı. Sosyal devlet rolü, monetarist ve yönetişimci baskıyla, yani yeni bir finans-kapital gücün hükümranlığının sağlanmasıyla kısıtlanırken –ve pekçok devlet bu role bütün ideolojik handikaplarına rağmen gayet kuvvetli bir biçimde sarılırken, anti-kapitalist eleştiri sıklıkla ulusal kalkınmacılık ya da milliyetçilik eksenlerinde üretilmiş teorilerle ikame edildi. Bu dönem ve ertesinde emperyalizm

kavramının her tutanın dilediği boyacı küpüne soktuğu, her renk ve çeşitten tanımının mümkün olduğu "yeni" dönemi de başlamış oldu. Bir yandan kapitalizm yeni bir finans-kapital çağı yaratıp, "para" sektörünü en/tek güçlü sermaye fraksiyonu haline getirirken, Körfez Savaşı petrol için açık işgal koşullarının da pekâlâ kullanılabildiği başka bir resmi daha diğerinin yanına asabilme imkânı veriyordu.

Diğer taraftan kapitalist ilişki ağlarından nemalanan sınıflar, nemalandıkları imkânları kaybeden sınıflar ve bu sınıfların temsilcisi olan siyasal aktörler kendi pozisyonlarını anlatmak ya da başlarına geleni anlamlandırmak için emperyalizm kavramını da rahatlıkla kullanabilir hale geldiler. Kısaca 20. yüzyılın başında yapılmış ve ayrıntılandırılmış emperyalizm tanımı hakkındaki tartışmalar, önüne sürekli "yeni" sıfatını alırken ve içeriği sürekli boşaltılırken, kapitalizme yönelik eleştiriyi, kapitalizmin insan, doğa ve toplumsal-kültürel hayat üzerindeki anarşist eylemini ihmal ederek; güncel, jeopolitik ve ağırlıklı olarak milliyetçi etiketlerle pazarlanan, istenildiği gibi yontan bir nalıncı keserine döndü. Türkiye'deki siyasal düşünce "cemaatleri" için de emperyalizmin izlediği güzergah –kalın konturlarla– bu minval üzredir. Ancak çeşitli ince ayrımlara bakabilmek için sağ ve sol siyasal düşüncede emperyalizmin yerini ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

EMPERYALİZMİN TÜRKİYE MACERASI

Türkiye'de emperyalizmle ilgili düşünceleri şekillendiren, iki bakışaçısı sözkonusudur. Bu iki bakışaçısından ilkindeki ayrım imparatorluk ve ulus-devlete geçiş sürecinde yaşanır ve ağırlıklı olarak sağ siyasal düşünce dünyasının izleklerini belirler; kendi emperyal geçmişinin gözleri önünde çözülüp dağılması ile ilgili muhafazakâr bir aksa oturur. Diğeri ise ulus-devletin tam da emperyal varlığın çözülme nedenleri üzerine bina edilmesine ve bu inşa halinde, çözülmenin müsebbiplerine karşı durarak kendisini ilam eder.

Muhafazakâr ve merkez sağın membaı olan gelenek, emperyalizmi adeta kültürel sömürgecilik ve art-niyetli/tek taraflı bir iktisadi faydalanma mekanizması olarak kurar. Aynı zamanda milliyetçilikle paslaştığı ve temellük ettiği, "millî" kimliğin ezel-ebed temizliğine, saflığına, nadideliğine karşı bir taarruz olarak tariflenen emperyalizm, bir anda yabancı düşmanlığının, her yabancı olana şüpheyle bakmanın zemini haline gelir. Kültüralist bir eleştirinin dönemler gerektirdiğinde belirli bir mobilizasyon ve siyasal pozisyon için devreye sokulması, alel usul bir yansımasıdır bunun.

Sol görünen ve doğrudan milliyetçiliğin akıl, yorum ve söylemiyle endeksli alan ise ulus-devlet inşa pratiğine, imparatorluğun dağılma sürecindeki savaşa vurgu yaparak emperyalizm karşısında bir konum alır. Anlatının bu versiyonuna göre dünyanın emperyalist devletleri imparatorluk üzerindeki emellerini gerçekleştirmek için, hareketlenmiş etnik-millî hareketleri cesaretlendirmişler, devletin uzun dönemli borçlanmalarından istifade ederek zaten zayıflamış bir imparatorluğu aralarında paylaşmak istemişlerdir. Ulus-devlet tüm bu sürecin farkında ve bu sürece karşıt bir konumda inşa edilmiştir. Kendi milliyetçi programını, bunun gereklerini bu karşıtlık içinde kurmak ve kendi yaşam ihtiyacını bunlar karşısında tayin etmek zorundadır. Bu anlatıda genellikle gözden uzak tutulan bir husus sözkonusudur. Kendi meşruiyetini başka bir açıdan sağlamak zorunda olduğu için imparatorluk dönemini tam bir zaaflar dönemi olarak tarif eden ulus-devlet kurucuları, kendileri gibi imparatorluğun etnik olarak saflaştırılmasını, ticari ve sosyal hayatın Türkleştirilmesini isteyen öncüllerinin, imparatorluğun son döneminde, Almanya'nın başarısıyla kendi emperyal pozisyonlarını tahkim edebilecekleri için savaş kararını almakta tereddüt etme-

diklerinden bahsetmezler. Almanya'nın savaşı kazanması halinde elde edilecek ganimetten pay almak konusunda herhangi bir çekincesi olmayan ve bu noktada gayet emperyalist bir hevesi de içinde barındıran düşünce, ne sağ ne de sol için bir tartışma konusu değildir. Kendi pozisyonunu, "kaybeden" olmanın her düşünceyi haklılaştıran, kaybettiklerine karşı başka bir güç ve hırsla kazanma hakkını yeniden elde etmenin gerekliliğinde kuran düşünce yapısı, emperyalizmi yalnızca dışsal bir öğe, ancak kötülerin niyetiyle tarif edilebilir bir lanet olarak telakki etmektedir.

Türkiye'deki sosyalist hareket ise kendi tarihinde 1970'lere kadar Lenin'in tezleri dışında herhangi bir emperyalizm tahlili, tarifi sorunuyla uğraşmamış, özellikle ulus-devlet kurucularının perspektifine denk düşecek bir biçimde modernlik, çağdaşlık, ilericilik kriterlerinin cazibesiyle ülkedeki siyasal iktidarın yaptıklarına/pozisyonuna uzun bir süre kilitlenmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar emperyalizm tartışmaları adeta durmuş gibidir. Faşizmin kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nu yeniden tesis etmek yani arkaik bir işgal, yayılma, tahakküm ve rant sistemini, modern/rasyonel bir siyasal disiplin ile kurma arzusu emperyalizmi yeniden ele almayı gerektirmiştir. Yine de Türkiye'de dönemin özellikle ırkçı, sosyaşist havasının, nazi Almanyası'nın ve faşizm fikriyatının ilkel yayılmacılığı ile anlaşılan ve tahlilleri bir miktar tahkim etmekle beraber özde Lenin'in tezlerini yeniden ele almayan bir tavır sözkonusudur. 1970'lere gelinene kadar bunun dışında herhangi özgün bir tartışma duymak da mümkün olmamıştır.

TÜRKİYE'DE SAĞ SİYASAL DÜŞÜNCENİN EMPERYALİZM ALGISI

Emperyalizmin Türkiye'deki sağ siyasal düşünce içerisindeki yerinin sol siyasal düşünceye göre öncelikle ele alınmasının iki nedeni var. Birincisi sağ siyasal düşüncenin, emperyalizmle tartışmasını bizzatihi Osmanlı'nın emperyal küçülmesinin travmasıyla ilişkilendirme arzusudur. İkincisi yine genel anlamda "sağ"a maledilebilecek modernizmin kültürel köklerinin "yabancı", "öteki", "gavur", "uzak", "çıkarcı" ve emperyalist "Batı" ile hemzemin sayılmasıdır. Her iki ayağın da kendi içlerinde çatallanan yolları mevcuttur ve bunları ayrı ayrı ele almak gerekir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak kayıpları, savaşlarda aldığı yenilgiler ve diplomasi sahnesindeki sürekli geri çekilen görüntüsü, 16. yüzyılda oluşumunu tamamlamış kudretli bir imparatorluk algısıyla taban tabana zıt bir dünya görüşünün devreye girmesi demekti. Hem Osmanlı hem de İran 16. yüzyıl boyunca bölgelerinde ve bölgelerinin sınırlarının ötesinde birer imparatorluk haline gelmişlerdi. Elbette Avrupa'daki devletler sistemi ve imparatorluk algısı içinde farklı bir şekilde yer alıyorlardı. Bu durum her iki imparatorluk için de kudretin yanı sıra dünyaya şekil veren bir güç olmanın debdebeli havasıyla birleşiyor, Avrupalı devletler karşısında onlara yukarıdan bakan bir pozisyonun da temelini oluşturuyordu. Oysa 18. yüzyılda dünyadaki imparatorlukların konumlanışı değişmeye başladı. Özellikle ticaretin ve kapitalizmin kendi mantığını geçerli kıldığı, ekonomileri paraya ve dolayısıyla parasal kaynakların hâkimiyetine ve yine buna bağlı olarak paranın iktidarına sahip olanlar ve olamayanlar şeklinde ikiye bölmeye başladı. İmparatorlukların yalnızca askeri güçleri, sahip oldukları toprakların uçsuz bucaksızlığı değil, bizzatihi bu topraklar üzerindeki tarım ve ticaretin nasıl denetlenebildiği, bundan nasıl pay alındığı, merkezi iktidarlarla yerel şebeke ve odaklar arasında bu parasal gücün nasıl paylaşıldığı da "siyasal" alanı belirlemeye başladı. İktisadi gücün paylaşılmasıyla beraber, parasal iktidarın da paylaşılması ve biçimlenmiş sınıf ilişkilerinin etkisi iyiden

iyiye görünür hale geldi. Osmanlı'nın yanıbaşındaki Habsburg İmparatorluğu kendisine tâbi bir iktisadi gelişme dinamiğini kontrol etmeye çalışırken bunu eğitim, toplumsal hayat ve siyasal mekanizma üzerinde kameralizm yoluyla pekiştirmişti. Daha ötede Fransa ve İngiltere hem siyasal hem iktisadi olarak yeniden biçimlenmiş imparatorluklar halindeydi. Klasik monarşi anlayışını değişime zorlayan sınıflar, ticaret, kapitalizm, merkantilizm ve fizyokrasi Osmanlı'nın kudret ve imparatorluk anlayışının dışında kalıyordu. Fütühat, ganimet, vergi ve adalet üzerine bina edildiği vazedilen imparatorluğun kapitalist rasyonellerle başetmesi ya da ona tâbi olmaması mümkün olmazdı. Osmanlı'nın periferisinin merkeze nazaran kapitalizmle eklemlenme dinamiklerinden faydalanmaya çalışması ve bunda büyük ölçüde başarılı olabilmesinin nedenlerini burada aramak da mümkündür. Dolayısıyla 19. yüzyılda karşımıza çıkan resim yalnızca toprak işgalleriyle tarif edilegelen emperyalist perspektifin çözüldüğünü gösteriyor. Elbette toprak istilası hâlâ geçer akçeydi ancak bu "eski"si gibi alabildiğine yayılmak şeklinde değil hammadde ve enerji kaynaklarına sahip olmak üzere "gerekli" bir yayılmaydı. "Büyük Güçler" arasındaki 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki mücadelelerin buna dayandığı inkâr edilemez. Tarım yerini endüstriyel devrimin ihtiyaçlarına bırakıyordu ve kapitalist sanayinin/ticaretin ihtiyaç duyduğu alanlara yöneliyordu. (Elbette 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başı boyunca devam eden mücadelelerin Marksist bir okuması, resmi bambaşka açılardan görmeyi gerektirir.)

Osmanlı İmparatorluğu 19.yüzyıl boyunca bir anlamda uzak kaldığı bu gelişmeler nedeniyle ve halen bir imparatorluk olması hasebiyle Avrupalı imparatorluklar açısından bir anomali olarak değerlendiriliyordu. Bir kere "Doğu"lu bir imparatorluktu ve bambaşka toplumsal/kültürel/iktisadi/siyasî rasyoneller üzerinde işliyordu. Hâlâ ihtişamlı olmasına rağmen uzun zamandır neredeyse atalet halindeydi. Avrupa diplomasisi içinde söz hakkına sahip değildi ya da varolan söz hakkı tebaasının sorunlarına dairdi. Basbayağı ırkçılık düzeyinde bir ele alınışı sözkonusu idi. Selim Deringil'in tarif ettiği biçimde;

Emperyalizmin ve kolonyalizmin başat hale geldiği, dünya coğrafyasının büyük devletler arasında taksim edildiği bir dönem. 19. yüzyıl dünya coğrafyasını düşündüğümüzde ... egemenlerce paylaşılmış bir dünyayı tasavvur etmek gerekir. Elbette egemenlerin kendi aralarında da mücadelelerin olduğunu bir tarafta tutmakla beraber o güç dengesini, beyaz, Hıristiyan, Batılı katıksız bir taraf ile bunların arasında dinen farklı ama onlar gibi egemen ve mutlak iktidar sahibi olan Osmanlı İmparatorluğu'yla düşünmek icap eder. Dünya üzerinde Hıristiyan ya da Hıristiyanlaştırılmaya çalışılan bölgeler karşısında, mutlak güç bir tek Osmanlı sözkonusu olduğunda ters yüz oluyor. "Onlar"dan farklı olmasına rağmen bir tek Osmanlı devleti şu ya da bu yönüyle de olsa bir cihan devleti olarak kabul görüyor ve orada Müslüman bir iktidarın Müslüman olmayan bir tebaa üzerinde hükümran olduğunu, hükümdarlık ettiğini biliyorlar. Bu dönem itibariyle beyaz, Batılı ve Hıristiyan egemenlerin kabul edebileceği birşey değil. Zira 19. yüzyılda dünyayı ırk bazında idrak ve telakki etmenin çok normal bir hale geldiğini görüyoruz. Bunun örneklerini diplomatik söylev ve demeçlerde de görmek mümkün, diplomasi içinde yer almayan egemen sınıfların temsilcilerinin açıklama ve görüşlerinde takip etmek de... Mısır'ın 1882'de İngilizlerce işgalinden sonra sözümona yalnızca konsolos olan ama etkisi bundan çok fazla bulunan Lord Cromer'ın "egemen ırklar ve mahkûm ırklar-ruling races, subject races" tasnifini açıkladığı kitap-

ları vardır. Böyle bir dönemde kendi tarifleri gereğince "egemen ırk-ruling race" olarak kabul etmek zorunda kaldıkları bir Osmanlı sözkonusu. Bu bir anomali elbette onlar için, olmaması gereken bir durum. ... Dolayısıyla bir yerde her ne kadar Osmanlı ile ilişki içinde olmaları gerekiyorsa da "bu mahluk"un aslında olmaması gerektiği noktasından hareket ediyorlar. II. Abdülhamit'in burada başka bir sıfatı devreye giriyor. Sultanlığının yanı sıra aynı zamanda bir de halife. Hilafet makamını en çok ve en etkin biçimde kullanan Osmanlı sultanıdır. Osmanlı tarihi açısından hilafetin bu kullanımı "geleneğin icadı"dır bu anlamda.[1]

Osmanlı İmparatorluğu idarecilerinin hem milliyetçi hareketlerle tanışması hem de kendi siyasal gücünü yitiriyor olmak konusunda sıkışmış, kıstırılmış hissetmesi bu noktada ele alınmalıdır. İmparatorluğun modernleşme sancıları, kapitalizmle ilişki kurma sıkıntıları, mutlak iktidarın paylaşılması, Tanzimat'la beraber Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasında "eşitliğin" sözkonusu olmasının yanı sıra mali olarak "borçlu" bir imparatorluk hızla milli devletlere ayrılıyordu. İmparatorluk yöneticilerinin emperyalizmin ne olduğunu bu süreçte algıladıklarını düşünebiliriz. Hatta bu dönemin Cumhuriyet tarihinde bizzatihi emperyalizmin marifeti olarak tasnif ve tarif edildiğini de akılda tutmamız gerekir. Millî devletin kurulmasıyla beraber siyasal alan yeniden kurulduğunda Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi Türkiye'deki sağ siyasal düşüncenin kendi köken ve tarihinde "emperyalizmin oyunları" ile anlaşılır. Osmanlı'nın özellikle Birinci dünya Savaşı'na kendisi gibi güçlü görünen Alman İmparatorluğu ile ittifak ederek girmesi, buradan beklenen emperyalist çıkar genellikle "yıkım" söyleminin uzağında tutulsa da Cumhuriyet'e yöneltilen pekçok eleştiri ile beraber Batılı emperyalist oyunlar da tam burada devreye girer. (İleride göreceğimiz gibi Türkiye'deki sağ siyasal hareketler İkinci Dünya Savaşı sırasında benzer bir hayale yine Nazi İmparatorluğu'nun yükselişi sırasında kolayca savrulabilmişlerdir.) Bu noktada sağ siyasal düşüncenin muhafazakâr, milliyetçi ya da İslâmcı versiyonları ya da bunların ortak kanallarında, Batı ve emperyalizm algısının kültürel alımlanışını tartışmak uygundur.

Milliyetçilik

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel coğrafyası içinde yaşamakta olan farklı din, dil ve kültür özelliklerine sahip topluluklar 20. yüzyılın hemen başlarında kendi cemaatlerinin bağımsızlığı için mücadele vermektedir. Türk milliyetçiliğinin bildiğimiz hikâyesi içinde, gayrı Türk toplulukların bu mücadeleleri hem bir ihanet olarak algılanmış hem de Türk millî kimliğinin inşasında bir yer edinmiştir. Kemalist iktidarın kurumsallaştığı 1924-1931 yılları arasında Türk millî kimliğinin antiemperyalist özelliği konusu da öne çıkarılmış ve mazlum milletlerin banisi olma özelliğinin altı çizilmiştir. Burada ikili bir sorun ortaya çıkmaktadır: Örneğin, Osmanlı imparatorluğunun Arap unsurları genel tarih anlatısı içinde, "biz"e ihanet etmiş bir topluluk olarak ele alınır.

Milliyetçi dünya görüşünün ister istemez bağrında taşıdığı, kendi anlam ve varlık koşullarını bulduğu içe kapanmacılık emperyalizm bahsinde ele alınmak durumundadır. Türk milliyetçiliğinin resmî ve sivil yüzünde bu içe kapanmacı eğilim, milliyetçiliğin bağrında taşıdığı asıl ikili çelişkiyle örtüşür ve benzer bir çelişki daha yaratır. İlk çelişkide milliyetçi dünya görüşünün Batı'nın bir benzeri olma arzusuyla Batı'ya karşı çıkarak bunu kurma iradesi kümelenirken ikinci çelişki ticari olarak açık bir piyasaya (devlet kapitalizmi yoluyla dahi olsa) ihtiyaç hissetmesi, bunu yaparken de millî pazarın dışına taşma arzusudur. Türkiye'de kapitalistleşme sürecinin devlet eliyle düzenlenmeye çalışılmasının doğurduğu kimi



Emperyalizm ısrarla jeopolitik mülahazaların kıskacında tahayyül edildi. Kendi emperyal geçmişini düşünerek, şimdi bulunduğu pozisyona isyan eden Türk sağı için de emperyalizm ancak bu çapta bir eleştirinin hedefi olabildi.

özgün durumlar, millî iktisat ve dolayısıyla millî sermaye sınıfının ya yabancı şirketlerin temsilcileri ya da ortakları olarak sermaye birikimini gerçekleştirmelerine sebep olmuştur. Buraya kadar milliyetçi tüccar zümresi için zaten bir sorun yoktur ve kapitalizmin doğası da bunun "sorun" olmasını bertaraf eder. Ancak bu noktadan itibaren içerisinde Batı'ya dair bir öykünme ve öfkeyi, ötekine karşı bir endişeyi, kendi kültürünün pür-i pak oluşunu, sadece teknoloji ve ticaretle sınırlandırılmaya çalışılmış bir ilişkinin beklentinin ötesine geçerek hayatın maddi şartlarını değiştirdiğini gören millî esnaf ve tüccar zümresi için ticaretten beslenmiş bir etki, kültürel bir emperyalizm haline bürünmeye başlar. Metropol kentlerde daha rafine olmakla beraber, ticari etkileşimden yeterli nemalanmayı sağlayamayan çeperlerde milliyetçiliğin Batı, öteki karşısındaki tepkisi kolaycı bir biçimde emperyalizm karşıtı bir şekle dönebilmektedir. Bu elbette anti-kapitalist bir içerik taşımayan, yabancı olana yönelik bir öfkedir. Oldukça iktisada indirgediğimiz bu anlam dünyası pekâlâ millî eğitim, milliyetçi tarihyazımı, gündelik basının diline hâkim olan motifler ve devletçe beslenen millî kimliği ululamaya dönük kültürel politikalarla sürekli beslenerek biçimlendirilir. Çeşitli milliyetçi hareketler, partiler, dernek ve gazeteler benzer bir tasavvur dünyasını kullanarak, bunu siyasal bir emperyalizm karşıtlığı diline dökebilmektedirler.

Muhafazakârlık

Milliyetçiliğin biçimlendirdiği kesif dil ve kültürel dünya, Kemalist modernleşme perspektifinin de muhalifi olan muhafazakâr akımlarca bir kol olarak alımlanır. Türk muhafazakârlığının milliyetçilik ve din ile kurduğu ilişki, Kemalist modernleşme projesinden dışlanmış olma hali ve kültürel kodlar üzerindeki nisbi hegemonya ile buluşarak sağ siyasal geleneklerin değirmenine su taşır. CHP etrafında Cumhuriyet'in ilk dönemiyle, 1980 sonrası dönemde kümelenmiş cumhuriyetçi muhafazakârlık da rahatlıkla bu kanal içerisinde değerlendirilebilir. Recep Peker

CHP içindeki anakım milliyetçi damarın temsilcisi iken, M. Şemsettin Günaltay CHP içindeki muhafazakâr kanadın temsilcisi olarak örnek gösterilebilir. Bu noktada muhafazakârlığın bir siyasal madde "hali" olduğunu söylemek yerindedir. (Bkz. Bora, *Türk Sağının Üç Hali...*). Muhafazakâr dünya görüşünün ötekinin yıkıcılığına kilitlenen bakış açısı özellikle kapitalizmle de bir hesaplaşma ihtiyacı hissediyor ya da en azından kapitalizmin tarumar ettiği insan halinin avukatlığına soyunuyorsa elverişli bir tartışma imkânının sözkonusu olabileceğini iddia edebilirdik. Ancak bu türden bir tepkiyi dile getiren ve kendi muhafazakârlığını kapitalist bir eleştiriyi de içerecek şekilde kuran Nurettin Topçu'nun (bkz. Argın, MTSD 5, *Muhafazakârlık*, 2005) muhafazakâr siyasal ve sosyal dünya içerisinde yalnızlaşması oldukça dikkat çekicidir. Bir yanda antikomünist bir dil ve tasavvur dünyasını milliyetçi saik ve menkıbeyle biçimlendiren 50'lerin, 60'ların dünyasında modernizme karşı bir muhafazakârlık ve bunun gerektireceği kapitalizme yönelik eleştiriden ilham alacak emperyalizm karşıtlığı/eleştirisi o kadar makbul sayılmayacağı için söylemin en arka sıralarında kendine yer bulmaya ve orada sessiz kalmaya mahkûm edilmiş gibidir.

İslâmcılık

Türkiye'deki İslâmi düşünce için emperyalizm iki ayrı kulvarda eleştiriye muhatap olur. Bu kulvarlardan ilki İslâm İmparatorluğu'nun geri çekilişi ve Hıristiyan yayılmacılığı ile İspanya'da karşı karşıya gelip donmasıyla başlayan, Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyıl sonuna kadarki egemenlik alanlarıyla yeniden canlanan Dar'ül İslâm'ın 19. yüzyılda yitirilmesi ve milliyetçilik denen "fitne" ile İslâm toplumlarının büyük bir şemsiye altında toplanmasının kesintiye uğramasıdır. Buna eşlik eden ikinci kulvarda ise yine modernleşme ile ilgili projeler konusunda İslâmci siyasal hareketlerin, projeleri uygulayacak elit içerisinde yer alamayarak bir anlamda hem siyasal düşünce üzerindeki tahakkümlerini hem de politik arenadaki nüfuz alanlarını yitirmeleri gelir. Kapitalizm, emperyalizm, modernizm ve dolayısıyla en genel anlamıyla Batı, sömürgeci güçler olarak aynı hizada ve aynı kültürel ortak payda da yer alırlar. Zaman zaman Batı'nın devletleri, bu devletlerin siyasal hamle ve çıkar beklentileri ile siyasal ideolojiler alanındaki farklı çarpışma ve tartışmalar es geçilerek, aynı minvalde/zeminde ele alınır. Bu iki kulvar ayrıca iki tarihsel dönemleştirme ile de çakışır. İlki 19. yüzyıl sonunda pek çok İslâm ülkesinin çeşitli imparatorluklardan ayrılarak, bağımsızlaşmasıdır. İkinci ve ilkinin devamı sayılacak tarihsel dönem ise 1940'lardan itibaren şekillenip 1950'ler ve 1960'larda tamamlanan sömürgelikten kurtuluş hareketlerinin biçimlendirdiği dönemdir. Bu dönemde bir yanda dünyanın iki kutuplu haline bakarak seçilmiş blok ilişkileri diğer yanda bağlantısızlar hareketinde ifadesini bulan farklı bir "bütünleşme" ihtiyacı ve aynı zamanda modernizm, sömürgecilik ve kültüralist bir Batı eleştirisi sözkonusudur.

Türkiye'deki süreç ise Kemalist modernleşme projesinin eleştirisi üzerine sessizce oturmuş muhafazakâr siyasal pozisyonlarla ortaklaşma ve dışarıda kalındığı varsayılan devlet nüfuz alanlarından, Türk modernleşmesinin kendine özgü zaaflarından yararlanarak faydalanma arzusudur. 1948'de İsrail'in kurulmasıyla birlikte pek çok milliyetçi ve ırkçı düşüncenin bünyesinde barındırdığı antisemit kaygılarla da beslenerek jeopolitiker güç kavramını yeniden tarifleyen, iki kutuplu dünyada "Allahsız" Rus'a karşı muteber Amerika ilişkilerini yoklayan bir duruş sözkonusudur. 1953'te Musaddık'ın devrilmesinin ardından ve Arap-İsrail savaşlarının da etkisiyle Amerikan karşıtı bir öfkenin İslâmcı siyasal hareket içinde belirli bir antiemperyalist damarın biçimlenmesine sebep olduğunu söylemek müm-

künse de önce Fanon düşüncesinde ardından 1970'lerdeki İran siyasal hayatında gördüğümüz siyasal bir antiemperyalizme benzer bir tavra Türkiye'deki İslâmcı "camia" içerisinde rastlamak çok mümkün değildir. Özellikle antikomünist siyasal projenin milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı siyasal düşünce dünyasını kendi yörüngesinde tuttuğunu, Türkiye'deki siyasal hayata dair pozisyonların en erken 1970'lere kadar üzerinin örtüldüğünü söyleyebiliriz. O döneme kadar ancak şahıslarla ifade edilen düşünceler ancak bundan sonra daha belirgin hale gelmiş, birer akım içinde sözüne kavuşmuş sayılmalıdır.

19. yüzyıl boyunca süren modernleşme tartışmalarında devletin reorganizasyonunun yanı sıra siyasal alan, iktisadi alan, toplumsal hayat üzerinde meydana gelen değişiklikler genellikle "bünye"ye uygunluk kıstaslarıyla tartışıldı. Devletin ve toplumun belirli örf, adet ve alışkanlıklarına, hükümran hissettiren pozisyonlarına yönelik düzenlemeler çeşitli itirazları, tartışmaları ve önerileri beraberinde getirdi. Yukarıda değinildiği gibi nasıl Avrupa için Osmanlı bir anomali idiyse Batı da Osmanlı için "tuhaf"tı. Ancak eşit güçteki iktidarlar arasında sözkonusu olabilecek ve sadece birbirlerinin varlığına, adet ve usullerine uzaktan, sahiplenmez nazarlarla bakmaya yatkın bir siyasal dünya bakışıyla, her iki tarafın da eşitliğinin sözkonusu olduğu, birinin diğerine "iyi" ya da "kötü" dediği bir yaklaşım başlıbaşına tuhaftı. Osmanlı aydın ve eliti için de Batı bir yanda kaçırılan fırsatların aynasıydı ve bazıları için bir an önce o "kaçırılan"a ulaşmak için yapılması gerekenleri yapmak gerekiyordu. Aydın ve elitlerin bir bölümüne göreyse tedricen devam edecek, bir yerde duracak ve ancak işlevselliği ile asli kabul edilecek birtakım düzenlemeler yapılabilirdi. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan modernleşme tartışmasını en kaba hatlarıyla böyle tarif etmek mümkün. Ancak her iki taraf için de modernleşme, ya da modernist reorganizasyon Batı'nın Osmanlı'yı mahkûm ettiği bir süreçti. Ki bu durumda bir imparatorluk böyle bir "zor" ile karşı karşıyaysa, onu bu hale getiren ancak başka bir siyasal güç, otorite olabilirdi. Bu noktadan itibaren kapitalist pazarların oluşmasını devletin ihtiyaçları nedeniyle engellemiş bir devlet, kaybettiği iktisadi kazançları bizzatihi yabancıların bu alandaki gücü ve hegemonyası nedeniyle kaybettiğini iddia edebilir; siyasal hükümranlığını kendi tebaasının üstünde saydığı için gayrimüslüm tebaanın milliyetçi hareketlerinin ancak yabancılar tarafından kışkırtılabileceğini ve ancak o nedenle kendisinden ayrılmak isteyeceklerini tasavvur edebilirdi. Benzer bir diskur sağ siyasal düşüncenin yalnızca yabancının düşmanlığına odaklanan bakışını da biçimlendirmiştir.

Cumhuriyet döneminde CHF sağ siyasal düşüncenin de taşıyıcısı idi. CHF'yi bu dönemde bir büyük koalisyon olarak tasavvur etmek mümkündür. Mustafa Kemal'in tek adamlığının örttüğü bir reogranizasyon sürecinin sonunda, önce İttihat ve Terakkicilerin tasfiyesi ve ardından Serbest Fırka'nın ortaya çıkışı ile beraber bu koalisyonun bölündüğünü tespit edebiliriz. Koalisyon ilk başta 1919 yılının ortalarından itibaren fiili savaş hali nedeniyle yöresel ve kişisel ağ ilişkilerinin ortak mücadele kanalında toplanması nedeniyle ve ortak bir düşmana karşı biçimlenmişti. İtilaf devletlerinin silahlı gücüne karşı toplanmış bir "millî koalisyon" sözkonusu idi ve bu mücadelenin doğası gereği de "millî hedefler" başlığı altında öncelikle işgali püskürtmek geliyordu. Savaşın ertesinde İttihat ve Terakki tarafından başlatılmış kimi düzenlemeler (eğitim, sosyal hayat, hukuki düzenlemeler, iktisadi hayat vb.) hızla ve bir çırpıda uygulamaya geçtiğinde, modernleşme versiyonları farklı olan güçler arasında bölünme kaçınılmazlaştı. Bir yandan tek adam yönetimine karşı çıkarken diğer yandan

onun yaptıklarına da cephe alanlar iktidar sahipleri tarafından hızla "gerici" muhalefet alanının bileşenleri haline geldi ve ellerindeki güçler kısıtlandı.

TÜRK SAĞI VE KAYIP GELECEK: EMPERYAL GEÇMİŞ

Emperyal geçmiş, Türk milliyetçiliğinin antiemperyalist iddiasını, kimi zaman 'emperyal' bir söylem içinde takviye etmesine dayanak teşkil etmiştir. Bunun örneklerini Kemalist milliyetçiliğin ilk evresinde de görebiliriz. "Yeni Türkiye"yi Şark milletlerinin aydınlatıcısı ve bir tür doğal önderi olarak tasarlayan Kemalist ideologlar, reddettikleri imparatorluk mirasının azâmetini modern bir zeminde yeniden tahayyül etmiş oluyorlardı. Türk milliyetçiliğinin modernist-uygarlıkçı cephesiyle, yer yer, karikatürleşmiş bir Oryantalizmi üstlenerek Doğuyu Doğululaştırmaya (böylece kendini Batılılaştırmaya) yönelmesi, çok belirgin bir hususiyet. Bu hususiyeti sadece bu emperyal geçmiş bağlamında, o geçmişin bir etkisi ya da kaybı telâfi isteği çerçevesinde değerlendirmemeliyiz. Bu, post-kolonyal milliyetçilik söylemleriyle mukayese bağlamında da ele alınmalı. Çünkü Türk modernleşmesi olarak adlandırılan uzun sürecin mimarları (askeri-politik elit), zaten kendilerini medeniyet yapıcı bir milletin üyeleri olarak görmekte ve Batı'yla aradaki bir koşumluk mesafe için milletten fedakârlık beklemektedir.

Mazlum milletler ise bu noktadan bakıldığında, epey geri kalmış ve Türkiyeyi örnek alarak yoluna devam etmek zorunda olan, yeni yetmeler olarak tasavvur edilir. Türk milliyetçiliğinin kendi doğusuna bakarken takındığı tavır dikkat çekicidir. Kendi düsturunun bir tarafında ihanet edilmişlik hissi kuvvetlidir. Diğer tarafta ise ihanet edenlerin yaşadıkları sürecin (miliyetçilik,modernleşme) Türk milliyetçiliğinin eseri olduğu konusunda bir özgüven sözkonusudur. Örneğin Berkes, '60'larda Mısır, Suriye, Lübnan, Cezayir, Tunus gibi Kuzey Afrika ve Ortadoğu'ya yaptığı gezilerde aldığı notlardan oluşan kitabında Arap milliyetçiliğinin önemli simalarından ve milliyetçiliği öncelikle dil temelinde tanımlayan Satı Al-Husri hakkında bunu açıkça belirtir: "İşte bu yıllar içinde, eski Ziya Gökalp karşıtı, liberal Batıcı, Osmanlıcı, bireyci, uygarlıkçı Satı Bey'den Pan-Arap milliyetçisi, kültürcü, kolektivist, ulusal eğitimci Satı al-Husri doğdu. Kendisi bunlarda Türk milliyetçilerinin, hele Gökalp'in hiç bir etkisi olmadığını, ilhamını Fichte'den aldığını söylüyor. Bu Fichte'nin adını ilk önce Türk milliyetçilerinden duyduğu zaman kimbilir ne kadar çok kızmıştı" demektedir.[2] Bu tavır, varolan antiemperyalizmin şiddetli bir Oryantalizmle malul oluşu ve "Türk Devleti"nin İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki ulusal kurtuluş mücadelelerindeki duyarsızlığının da açıklamasıdır aynı zamanda. Daha sonra ise bu iddianın milliyetçi-muhafazakâr düşünce içinde yeniden kurgulandığını görebiliriz. İslâm milletlerinin teşkil etmesi hedeflenen asrî yeni-ümmet üzerindeki hâkimiyetin, Osmanlı mirasına dayanarak, doğallıkla Türkiye'ye tahsisli sayılması, Türk İslâmcılığındaki milliyetçiliğin güçlü unsurlarındandır.

Emperyal miras, İslâm ümmetçiliği/beynelmilelciliği ve modern milliyetçiliğin harmanlanması bakımından İran, ilginç bir mukayeseye konu olabilir. İran'ın İslâm Devrimi'nden sonra izlediği, İslâmi devrimi yaymaya dönük enternasyonalist politikanın da, bir "büyük devlet" ve bir "bölge gücü" olma iddiasındaki İran milliyetçiliğinin geleneksel çizgisiyle devamlılık arzeden bir bileşeni içerdiği açıktı. Modern milliyetçiliğin emperyal mirası dönüştürerek yeniden-üretmesine dair mukayesenin daha spektaküler örneği ise Sovyetler Birliği ve Rusya'dır. Sovyetler Birliği'nin erken bir aşamada "sosyalist anavatanı" koruma hedefine kitlenen enternasyonalizminde, Rus Pan-Slavizmi-

nin ananevî yayılma ihtirasının yattığı savını onyıllarca çiğnemiş olan antikomünist Soğuk Savaş doktrininin yarattığı kirlenme, bu konunun sükûnetle tartışılmasını zorlaştırıyor. Yine de bu tartışma önemlidir. Öte yandan Sovyet-sonrası Rus milliyetçiliğinin kimi eğilimlerinin, hatta daraltıcı olacağını düşündükleri "milliyetçilik" kavramını reddederek, *emperyal misyona* sahip çıkması, ilginçtir. Bu eğilimle, "dar" milliyetçiliği reddeden İslâmcı-milliyetçi emperyal özlemler arasında bir benzerlik görebiliriz. Ki bu bakımdan, özne olarak *milletin* değil onun sahih tecelligâhı olarak *devletin* esas alınması da önemli bir benzerliktir.

Sağ siyasal ideolojinin özellikle milliyetçilikle harmanlanmış, kendisini Batı'ya, yabancıya karşı konumlandıran pozisyonu emperyalizm tanımı ve tarifinin belkemiğini oluşturur. Dolayısıyla yabancı düşmanlığı pekâlâ –elbette "tek ülkede"/"sosyalist anavatan"da sosyalizmi korumaya çalışan Stalin ile özellikle 1950 sonrasında Çin Komünist Partisi Mao tarafından sağlanan söylem araçlarıyla– sofun ezen halklar/ezilen halklar "analizi"nin üstünden geçerek modern bir söylemmiş gibi sağ siyasal jargonun alet edavat kutusundaki güzide yerini alır. Özellikle kapalı ekonomilerde yalnızca devletin desteği ve yardımıyla sermaye sahibi olabilmiş, siyasal alanda da bu nüfuzu kullanabilen sınıflar kapitalist iktisat onu dünya iktisadi ilişkilerine zorladığında reaksiyoner bir hale kolayca gelebilir, içe kapanmacı bir ideolojiye kolaylıkla sarılabilir. Millî iktisadın ilk dönemlerinden itibaren hem devlet desteği alarak zenginleşen hem de yabancı ortak/şirketlerin temsilciliği ile sermaye birikimini geçip, ciddi birer kapitalist işletme haline gelen girişimlerde bu tavır seyrelirken, bu pastadan pay alamayan ama kapitalistleşme arzusu içindeki küçük girişimciler de içe kapanmacı eğilimleri desteklerler. Özellikle globalleşme süreci bunun en açık alanıdır.

SOSYALİST HAREKET VE EMPERYALİZM TAHLİLLERİ

Sosyalist siyasal düşünce için Hilferding, Lenin, Luxemburg, Buharin, Kautsky ve Mao emperyalizm karşısındaki eleştirel odakları oluştururlar. Sırayla gidersek Hilferding emperyalizmin üretim sermayesinin mali sermayeye dönüşmesindeki süreci anlatmasıyla öne çıkarken emperyalizmi yalnızca bir siyaset olarak görme hatasına düşer. Luxemburg için emperyalizm kapitalist olmayan bölgelere kapitalist ekonominin kendi iç pazarındaki tıkanmayı aşmak için yani yeniden üretim şemasında bir duraklama olmaması için geçildiğini iddia eder. Buharin Luxemburg'u eleştirirken kapitalist olmayan pazarlara akışın doğru tespit edildiğini ancak bunun altında yatan etkenin kapitalist biçimin yaygın olduğu piyasada kazanılacak kârın seviyesini kapitalist olmayan pazarda artırmanın çekiciliğine bağlar yani kapitalizmin kâr haddini artırma eğilimine gönderme yapar. Kautsky'ye göre emperyalizm kapitalizmin bir biçimi olmakla beraber burjuva hümanizmine bile ters bir siyasî araçtır. John Weeks, emperyalizm üzerine yazdığı bir makalede "belki de, Marksist kuramın hiçbir kavramı emperyalizm kadar üzerinde yükseldiği kuramsal temel hiç dikkate alınmadan ve son derece eklektik bir tarzda kullanılmadı" diyor. "Gerçekten de, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri emperyalizm kelimesi, yoksullaştırılmış, zayıf ülkelerin güçlü ülkeler tarafından baskı altında tutulması ve 'sömürülmesi'yle eşanlamlı hale gelmiştir. Lenin Kautsky'i emperyalizmi bu biçimde tanımladığı için eleştirmişse de, emperyalizmi bu tarzda yorumlayan birçok yazar Lenin'i kuramsal kaynakları olarak göstermiştir."[3] Bu nedenle sosyalistlerin emperyalizm konusundaki görüşlerini belirleyen en önemli ayrım ve tanım Lenin tarafından geliştirilen ve emperyalizmi "kapitalizmin en yüksek aşaması" olarak tasnif eden görüştür. Luxem-

burg, Buharin ve Hilferding'in yaklaşımlarından farklı olarak (onların belirttiği ayrımlara da dikkat ederek ve eleştirerek) Lenin, emperyalizmi 5 aşama içerisinde anlamaya ve buradan sosyalist siyasal bir hat önermeye çalışır. Lenin'e göre emperyalizm döneminde:

(1) Üretimde ve sermayede görülen yoğunlaşma öyle yüksek bir gelişme derecesine ulaşmıştır ki, ekonomik yaşamda kesin rol oynayan tekelleri yaratmıştır; (2) Banka sermayesi sınai sermayeyle kaynaşmış ve bu "mali-sermaye" temel üzerinde bir mali-oligarşi yaratılmıştır; (3) Sermaye ihracı, meta ihracından ayrı olarak, özel bir önem kazanmıştır; (4) Dünyayı aralarında bölüşen uluslararası tekelci kapitalist birlikler kurulmuştur; (5) En büyük kapitalist güçlerce dünyanın toprak bakımından bölüşülmesi tamamlanmıştır.

Emperyalizm, tekellerin ve mali-sermayenin egemenliğinin ortaya çıktığı; sermaye ihracının birinci planda önem kazandığı; dünyanın uluslararası tröstler arasında paylaşılmasının başlamış olduğu ve dünyadaki bütün toprakların en büyük kapitalist ülkeler arasında bölüşülmesinin tamamlanmış bulunduğu bir gelişme aşamasına ulaşmış kapitalizmdir.

Emperyalizmin ayırıcı özelliği sınai sermayede değil, ama tümüyle mali sermayededir.[4]

Lenin'in tanımında kapitalist sistemin işleyişine, Marx'ın sermayenin çeşitli biçimlerinin uluslararası hareketine bağlanan ve ekonomi politiğin eleştirisine yönelen bir bakış sözkonusudur. Bu nedenle sınai sermayenin mali sermayeye dönüşmesindeki dinamiği, sermayenin sınırlar arası taşınmasının önündeki engellerin bertaraf olmasını rahatlıkla teşhis edebilmiştir. Bu noktada Lenin'in *Emperyalizm* kitabında liberal bir yazar olan Hobson'a gerçek bir ilgi gösterdiğini belirtmemiz gerekir. Zira Hobson yalnızca imparatorluk ya da uluslar topluluğu arasında bir ayrım yapmak için "emperyalizm" tanımını ilk kullanan olmasının yanı sıra, "1905 gibi erken bir tarihte emperyalizmin kimi siyasî içerimleriyle ilgili olduğu kadar harekete geçirici ekonomik güçler ve güdüler hakkında da ustaca bir çözümleme yapmaktaydı."[5]

Mao'ya kadar tüm sosyalistler emperyalizmi kapitalizmin kendi üretim, dolaşım mantığına bağlı olarak tarif ederler ve tüm eleştirilerini de olanca şiddetiyle kapitalizme içrek süreçlere bağlarlar. İlk defa Mao, o zamana kadar ki tüm analizlerden farklı bir şekilde emperyalizmi uluslararası siyasal süreçlerin bir yansıması ve iktisadi sonuçlarını barındıran ilişkisi olarak tarif eder. Böylece emperyalizm hızla milliyetçiliğin varlığı boyunca kullandığı dışlama mekanizmaları ile bir kötülük/düşmanlık alanı olarak tarif edilmiş olur. Bu teze göre Lenin'in emperyalizm konusunda yazdıkları hızla burjuvazi ve işçi sınıfı arasındaki artığa el koymanın dünya sathına yayılması tesbitinden metropol ülkelerin uydu ülkelerin artığına el koyduğu, uydu ülkelerin gelişme dinamiklerini de kendi arzusuna göre belirlediği noktasına çekildi. Lenin'in kapitalizmin dünya sathına yayılıp, bütün bir sistem haline geldiğini söylediği ve buradan hareketle tanımladığı emperyalizm yerini ulusların ulusları sömürdüğü bir perspektife indirgendi. Sovyetler Birliği ve Çin arasındaki sosyalist kamplaşmanın da etkisiyle, iyice yerleşikleşen bu emperyalizm tanımı makbul ve geçerli sayıldı. Dönemin koşulları göz önüne alındığında her birisi iktisadi kalkınma buhranıyla yanıp tutuşan görece geç kapitalistleşmekte olan ülkelerin hem kendi millî burjuvazilerini yaratma süreçleri hem de bu sürece paralel giden kendi ulusal sınırlarındaki sosyalist hareketlere karşı güdülen hasmane tutum, uluslararası ilişkiler paradigmasına indirgenmiş bir emperyalizm çerçevesine ve dolayısıyla emperyalizme zarar verme derecelerine göre "ilerici", "gerici" tanımları altında

tasnif edildi. Dünyayı adeta kentler –dolayısıyla tüketim, doygunluk, refah, rehavet, sosyalizme sırtını dönmek– ile köyler –dolayısıyla yoksunluk, zaruret, yoksulluk, bilenme, sosyalizme bağlılık– arasında bölen bu zihniyet *çelişkiyi* de buradan türetir. Sosyalizme içrek, toplumları egemenlerin arzettiği yanlış-bilinç kertesinde, içlerindeki ontolojik iyiliğe binaen bir kenara koyan bu bakışaçısı, emperyalist/sömürgeci güç olarak devletler arasındaki çıkar ilişkilerini önüne koyar. Bu ilişki biçiminin veri kabul edilmesi, kendi ülkesindeki siyasal iktidarların halihazırda girdikleri ilişkileri de bu noktadan ele alır. Zaman zaman kendi, yerli "işbirlikçilerinin" eleştirisini lafzen kullansa da, antikapitalist bir öz ve içerikten yoksun bırakılmış bir bakışaçısı ortaya çıkar. Sosyalizmin ilk başta ortaya koyduğu, insanlar arasındaki sömürü ilişkilerinin insanın kendini gerçekleştirebilmesi adına ortadan kaldırılması perspektifi bu noktada yalnızca işlevsel bir önkabul olur. "Millî burjuvazi", "millî cepheler", "ordu-millet/gençlik elele" lafları, antiemperyalizmin içeriği haline gelir.

Oysa sınıf yerine milleti/halkı koyan bu anlayış, sınıf ilişkilerini ve çatışmalarını şimdilik ertelemeyi, daha büyük daha önemli bir sorunu yani emperyalist/sömürgeci güçlerin defedilmesini önüne almayı yeğler. Adı konulmadan da olsa, sosyalist ideal ve iddianın içinde bulunulan an itibariyle hem ülkenin gelişmişlik düzeyiyle uyuşmadığı hem de "güncel" aciliyetler nedeniyle stratejik olarak "doğru olmadığı" belirlemesine dayanılır. Belirli bir saldırı olduğu tesbiti, bunun çözümü için "millî cepheler" kurma taktiği ve "demokratik devrim" stratejisi elele yürümeye başlar. Fabrikaların, ulaşım tertibatının, limanların, madenlerin, yani yeraltı ve yerüstü kaynaklarıyla ülkenin kendi imkânlarının "yabancı" olanların elinden alınması, millîleştirilmesi toplumun mutlak iyiliğine olacağı önkabulüyle bir program olarak sunulur. Burada ortaya çıkan "biz", "yerli olanlar" ve "ötekiler", "yabancılar" ikilikleri kendine yeterek kalkınmayı sağlayacak toplumsal mobilizasyon sürecinin ideolojik omurgasını teşkil etmeye başlar. Latin Amerika örneklerinde de, Güneydoğu Asya'nın devrimlerinde de göze çarpan, giderek asilleşen tavırlar bunlardır. Sosyalizmin nasıl kurulacağının cevabı kapitalizmle hesaplaşmasını erteleyerek önce emperyalistlerle hesaplaşma noktasına kilitlenir. Ancak aşikardır ki emperyalist/sömürgeci güçler "yerli"lerin topraklarını terketseler dahi uluslararası ilişkilerde yine de muhataplar olarak kalmaya devam edeceklerdir. Burada da yine zaten Ekim Devrimi'nden bugüne uzanan bir tesbitle, Batı'da devrim ihtimalinin ortadan kalkması nedeniyle dünya çapında bir sosyalist kalkışma beklentisinin tükenmesi noktasına ulaşılır. Ülke kendi geleceğine yarı-sosyalizan bir kalkınma modeliyle devam etmeye, yerli/yerel olanı öne çıkartmaya, iş görebilecek sınıfları uluslararası rekabete dayanabilsinler diye korumaya, işçileri "içinde bulunulan şartların güçlüğü ve ülkenin bağımsızlığının korunması adına" tahammüle çağırıp, sosyal imkânları eldeki kaynakların sınırlılığı nedeniyle ve "millî savunmanın" gereklilikleri adına kısmaya yöneldiğinde "kendine yeterlilik"in sınırlarına da ulaşılmış olur.

THKP-C VE MAHİR ÇAYAN'IN EMPERYALİZM TAHLİLİ

Lenin'in yukarıda aktarılan tanımı sosyalist hareketin tamamına şamil hale gelip uzun yıllar emperyalizm tartışmalarına damgasını vurmuştur. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş içerisinde ilk siyasal partisini 1920'de kuran Türkiye komünist hareketi için de bu tanım geçerliliğini korumuş, fiili işgal döneminde özellikle pekişmiş bir şekilde dünya tahlillerine yansımıştır. TKP hareketinin legal-illegal yıllarında, faşist hareketin yükselişi döneminde de bu tanım varlığını korumuştur. Hem

TKP geleneğinde hem de TKP'li olup ondan uzaklaşanlar arasında, yani Türkiye'deki sosyalist siyasal hareketin önemli figürlerinde Lenin'e ait tanım ve kavramların kesintisiz bir şekilde varlığına şahit oluruz. Hikmet Kıvılcımlı, Mihri Belli, Mehmet Ali Aybar, Behice Boran yani her biri adeta tek başına sosyalist hareketin bir kulvarını dolduran bu figürlerin emperyalizm algıları Lenin tezleriyle biçimlenmiştir. Bu kuşak içinde yalnızca Kıvılcımlı pekçok konunun yanı sıra emperyalizm hakkında da doğrudan yazmıştır. Kendine has bir biçimde *Emperyalizm: Geberen Kapitalizm* (1936) olarak tanımladığı emperyalizmi ele alırken, klasik Leninist bir usluba sahiptir. *Emperyalizm: Geberen Kapitalizm*'den yıllar sonra da emperyalizmi tarif ederken şunları söyler: "Batı emperyalizmine asıl hükmeden artık (*Kapitalist-Büyük Emlâk Sahipleri*) denilen 19. yüzyılın klâsik hâkim çifte sınıfı değil, bu iki sınıfın en kodamanlarını Bankalarda, Tröstlerde, Kartellerde, Konzernlerde, Holdinglerde domuz topu etmiş Tekelci Finans Kapital *zümresidir*."[6] Kıvılcımlı'nın klasik Leninist jargona uygun dile getirdiği bu sözleri, dönemin "millî demokratik devrim" fikriyatıyla da eklemlenecek bir rezonansı korumaktadır.

Zamanın ve bu kuşağın içinde yetiştiği koşulların, işgal yıllarının etkisi ile oluşmuş, Soğuk Savaş dönemi, Sovyetlerin varlığının zorladığı jeo-politik ile beslenmiş ve Amerika etkisiyle biçimlenmiş antikomünist propaganda şartlarında emperyalizm en somut halini Amerika'nın varlığında, Amerikan üslerinin çeşitli bölgelerde yerleşik olmasında buluyordu. Dönemin keskinleşen "devrim yolu" tartışmalarında eski tüfeklere ait olan emperyalizm algısı ve bununla baş etmek için seçilecek siyasî strateji önemli bir ayrımı ortaya çıkardı. Kemalist bir antiemperyalizm diskurunu kullanan ve devrim yolunu da buradan hareketle "İkinci Kurtuluş Savaşı" olarak tanımlayan THKO bu süreçte ayrı ve klasik teoriye yakın kabul edilmelidir. Yine gençlik hareketinin içinden doğan ve hızla silahlı mücadele koşullarına kendini angaje eden THKP-C ise bir farklılık, önemli bir tarihsel ayrım olarak ele alınmayı hak eder.

Mahir Çayan'ı klasik MDD çizgisinin dışında ele almamızın ikinci nedeni, sergilediği ulusal kurtuluşçu tutumun MDD yaklaşımından tamamen farklı olarak bir antiemperyalist millî savaş yaklaşımının yerine, dünya konjonktürü analizine dayalı (3. Bunalım Dönemi) yabancı ve yerli sermayenin iç içe geçtiği bir hâl olarak "yeni sömürgeciliğe" karşı onun bileşeni olmayanların yürüteceği bir kurtuluş savaşı yaklaşımıdır. Mahir Çayan için aslında 3. bunalım döneminde emperyalizm ve kapitalizm bir ve aynı şeylerdir ve antiemperyalizm basitçe bir işgalcinin (çünkü yeni sömürgecilik analizi çerçevesinde işgal değil, gizli işgal sözkonusudur) tasfiyesi sorunu olarak görülemez.[7]

Süreyya T. Kozaklı, Çayan'ın siyasî düşüncesini kısa ama oldukça refleksif bir biçimde ele aldığı yazısında, Mahir Çayan'ın tezlerinin ciddi bir tartışmaya konu edilmek yerine, keskin yönlerinin sloganlaştırılarak öne çıkartılmasını (sadece bundan ibaretmiş gibi ele alınmasını), dolayısıyla ideolojik imkânlarının atıl bırakılmış olmasını eleştiren kuvvetli bir vurgu mevcuttur.[8] Bu nedenle Mahir Çayan'ın yazılarında biçimlenen hem THKP-C hem de ardılı hareketlere yön veren emperyalizm tahliline burada yakından bakmamız gerekmektedir. Çayan'ın 1970'in silahlı mücadele, gizlenme, eylem vb. koşullarında kaleme aldığı, kimi zaman bütünlükten uzak yazılarında geliştirilen görüşlerdir bunlar.

Çayan'a göre "II. yeniden paylaşım savaşından en az yıpranmış ve en çok karlar sağlamış emperyalist ülke olarak" çıkan Amerika, kendi emperyalist egemenliğini diğer emperyalist-kapitalist ülke

ekonomileri üzerinde "yaptığı sermaye ihraç ve transferleri ile" kurduğu hegemonya sayesinde sağlamıştır. "Emperyalizmin III. Bunalım dönemi denilen bu dönemde, emperyalist ilişki ve çelişkiler *biçim olarak* iki temel cephede değişikliğe uğramıştır. 1) *Emperyalistlerarası rekabetin (uzlaşmaz çelişkilerin) emperyalistlerarası yeniden paylaşım savaşına yol açması imkânı ortadan kalkmıştır. 2) Emperyalist işgalin biçimi değişmiştir*".[9] Emperyalist devletler arasındaki rekabetin bir savaşa dönüşmesi olasılığı ortadan kalktığı gibi, emperyalist açık işgal de yerini kapitalist ilişkilerin yaygınlaşması, yayılması yoluyla gizli işgale bırakıyordu. Zira emperyalist ülkelerin yeni pazar ihtiyaçları için işgale değil, bu pazarda kapitalist ilişkilere göre sömürü mekanizmasını devam ettirecekleri ilişkilere ihtiyacı vardı. Bu "yeni sömürgeci metotların temelinde, emperyalist tekellerin aç gözlü sömürü politikasına cevap verecek şekilde, sömürge ülkelerde meta pazarının genişletilmesi, 'yukarıdan aşağıya kapitalizmin' bu ülkelerde hâkim üretim biçimi olması, merkezi güçlü otoritenin egemen olması" vardır (*a.g.e.*, s.308). Ayrıca gizli işgal koşullarında gizli işgale maruz kalan ülkenin hâkim sınıfları oligarşik bir dikta uyguluyor, millî görünen düzenlemeler emperyalist tekellerin çıkarlarına göre biçimlendiriliyordu.

"Bizim gibi ülkelerdeki oligarşik dikta ise sadece finans kapitalin damgasını taşımamaktadır. Çünkü ülkedeki kapitalizm, kendi iç dinamiği ile değil, 'yukarıdan aşağıya' geliştirilmiştir. Dolayısıyla yerli tekelci burjuvazi, daha baştan, çekirdek halindeyken emperyalizmle bütünleşerek gelişmiştir (Emperyalizm içsel bir olgu durumuna geldiği için bu oligarşi içindedir). Ancak bu gelişen tekelci burjuvazi tek başına emperyalizmle ittifakını sürdürecek emperyalist üretim ilişkilerini muhafaza edecek güçte değildir. Dolayısıyla, yabancı ve yerli tekellere zorunlu olarak bağlı olan toprak burjuvazisi ve feodal kalıntılarla yönetimi paylaşmaktadır" (a.g.e., 312).



Emperyalizmi adeta somut bir düşman olarak tasavvur eden sol bakışaçısı, toplumsal ilişkileri belirleyen kapitalist mantığı ve işleyişi genellikle ıskalayarak muhalefetini dillendirdi.

Türkiye'deki devrimin nasıl gerçekleşeceği ve bu devrim sürecinde kimlerle ittifak yapılacağı sorusu da yukarıda aktarılan emperyalizm tahlillerine bağlı haldeydi. Kemalistlerin bu süreçteki konumundan, asker ve sivil bürokrasi içindeki bağlantılara, orta sınıfların mobilizasyonu için müracaat edilecek propagandadan Türkiye'nin kapitalistleşme sürecine dair analizlere kadar pekçok nokta emperyalizm tahliline ve bu tahlilin ardından, kurulacak antiemperyalist blokun kompozisyonuna uzanıyordu. Emperyalizmi kapitalizmin belirli bir dönemdeki aşaması olarak kabul edip, siyasal yansımalarını yine silahlı mücadele diliyle karşılamaya dönük bu tavır yalnızca siyasal ilişki ağlarını ve onlara karşı nasıl direnileceğini tespit etmeye çalışıyordu. Emperyalizmi "içsel bir olgu" haline gelmiş olmakla tanımlarken, aslında "emperyalizm ve yerli

işbirlikçileri" hedef olarak seçiliyor, kapitalist üretim biçiminin belirli bir düzeyi olan, bu düzeye göre farklı ekonomik, sosyal, kültürel, tarihsel ilişki şebekeleri ortaya çıkaran yönü bir kenarda bırakılıyordu. En açık yansımalarından birini Kemalistlerle kurulacak ilişkiye dair tesbitlerde bulan bu bakış açısı yalnız ve sadece bir silahlı devrim modeli içerisinde geliştirildiği için o anki siyasal konjonktüre kilitleniyor, tarihsel pozisyonları kolaylıkla (kimi zaman fazlaca bir eleştiri yöneltme ihtiyacı duymadan) es geçebiliyordu. "*Kemalizm, küçük burjuvazinin en sol, en radikal kesiminin milliyetçilik tabanında antiemperyalist bir tavır alışıdır*" (a.g.e., s. 325; vurgu orjinalde). Bu uzun uzadıya tartışılabilecek bir tespit. Kemalizme dair özellikle 1990'lı yıllar boyunca sosyalistlerin kendi aralarında da devam eden tartışmalarla epeyce aşılmış ama bu *vurgu* nedeniyle de aşılamamış/geride bırakılamamış bir tartışma. Kısaca buna değinmekte fayda var. Kemalistlerin Kurtuluş Savaşı sırasında, kendileri dışında varolan silahlı direniş güçleriyle ciddi bir siyasal rekabet yaşadıkları, ARMHC dönemi ile Meclis sürecinin bunun yansıması olduğu biliniyor (bu süreçte Sovyetler ile kurulan ve tamamen pragmatik gerekçelere sahip ittifakın, her iki tarafça da *geçici* olarak kabul edildiği unutulmamalı. Bunun en kolay bulunabilecek kayıtlarından Dimitri Şişmanov'un kitabının çeşitli bölümleri *Yön* dergisinde yayımlanmıştı. Özetle, 1960'larda da bunu tespit etmek kolaydı). Düzenli orduya geçiş ve fiili işgale direniş sırasında –tümü milliyetçi güçler– arasında oluşan mutabakatın, savaşın hemen ardından siyasî tasfiye ve idamlarla son bulduğu da biliniyor. 1930'lar boyunca devam eden liberal ya da devletçi iktisat politikalarının herhangi bir sol program, gündem ya da yönelim için değil, millî burjuvazi yaratma, sermaye birikimi sağlama modeli olarak kullanıldığı, bu sırada işçi hakları ve mücadeleleri konusunda da ciddi sağ bir siyasal akıl ve yönetim düzeneğinin işlediği de ortada. Dolayısıyla ne siyasal olarak biçimlenip, iktidarı ele aldığı dönemde ne de ondan sonrasında Kemalizme "sol" rengini verecek herhangi bir özelliğe sahibiz. Sosyal ve kültürel hayatta tepeden bir modernleşme projesinin uygulanması herhangi bir siyasal hareketi doğrudan siyasal alanın soluna çekmeye yetmez. Zaten Çayan'ın "*...en radikal kesiminin milliyetçilik tabanında...*" sözleri bu durumu yeterince açık bir biçimde vurguluyor. Dolayısıyla yalnızca cephe ittifakı ve silahlı mücadelenin buna ihtiyaç duyuyor olması ile izah edilip geçilebilecek bu nokta Çayan sonrası sosyalist hareketin hem dünya hem emperyalizm tahlillerine damgasını vurduğu için, antiemperyalizm noktasından da ele alınmayı gerektiriyor.

Antiemperyalizm

19. yüzyıl, yeni yeni ortaya çıkmakta olan pek çok ulus-devlet için hem ulus inşası hem de buna bağlı bir modernleşme perpektifinin döl yatağıdır. Bağımsızlık mücadeleleri ve modernleşme vizyonları, din, dil, kimlik, aidiyet, devlet formasyonunun dönüştürülmesi, iktisadi alana müdahale, tarihin yeniden yazılması, hukukun tanzimi gibi birçok noktayı yeniden inşa etmiştir. Türk milliyetçiliği de farklı değildir. Ulus-devletin inşa döneminde hem ulus inşasına hem de modernleşme projesine aynı anda müdahale etmeye çalışmıştır. Ancak Kemalist milliyetçiliğin bir dönemi vardır ki, ulus-devletin inşasına başlamadan önce tedavüle sokulmuş daha sonra görmezden gelinmiş, 1960'lara kadar unutulmuş ve 1980'lerde iyice silikleşmiştir: Üçüncü Dünyaya örnek olmak misyonu. Mustafa Kemal'in 1920 ve 1922 yılları arasındaki söylev ve konuşmalarında sıkça antiemperyalist mücadele vurgusu yapılır: "*Türkiye'nin bugünkü mücadelesi yalnız kendi nam ve hesabına olsaydı belki daha kısa, daha az kanlı olur ve daha çabuk bi-*

tebilirdi...[Türkiye'nin] müdafaa ettiği bütün mazlum milletleri, bütün şarkın davasıdır..." (3 Ocak 1922) ya da *"Anadolu yıkılmak, çiğnenmek, parçalanmak isteniliyor...Bu muhacematın hedefi umumisi bütün şarktır...Anadolu bu müdafaasıyla yalnız kendi hayatına ait vazifeyi ifa etmiyor, belki bütün şarka müteveccih hücumlara bir set çekiyor"* (18 Ekim 1921). Bunlardan kısa bir süre sonra ise şu sözler duyulacaktır: *"Ne şarka, ne garba ehemmiyet vermeksizin yalnız kendi mevcudiyetimize istinat ile iktifa olunabilir mi, suali de hatıra geliyor. Doğrusunu söylemek lazım gelirse bugün bu dakikada şayanı istinat ve emniyet olan siyaset yalnız kendi mevcudiyetimize istinaden yürümektedir"*.

Sömürgeleştirilmemiş bir geçmişten gelmek, Türk milliyetçiliğini 'civarındakilerden' ve genel olarak Batı-dışı milliyetçiliklerin önemli bir kısmından ayıran temel bir fark. "Türk Devrimi", antiemperyalist olmaktan ziyade *anti-kolonyalist:* Türk milliyetçiliğinin sömürgeleştirilmeye karşı değil, sömürgeleştirilme *tehdidine* karşı mücadele içinde biçimlenmesi önemli bir fark. Bu durumda emperyalizmin karşısına konan da, otarşist bir ulusal kalkınmacılık eğilimi olmaktadır. Haldun Gülalp (1983: 117-8, 136) Türkiye'de Kadrocuların 1930'larda sistemleştirdiği, 1960'larda da Kemalist mirası ulusalcı-sol doğrultuda geliştirmeyi hedefleyen akımın devraldığı bu ulusal kalkınmacılık eğilimi ile, Latin Amerika'da 1960'larda gelişen "Bağımlılık Okulu"nun ideolojik benzerliğine dikkat çekmişti. Aynı zamanda sosyalizmin küçük burjuva aydınların inisyatifini öne çıkartan voluntarist ve milliyetçi bir yorumuydu bu. Sözgelimi Kadroculara göre "Türk inkilabı...bir sınıf ihtilali değildir"; kaynağını milliyetçilikten almaktadır. "Türk millî kurtuluş hareketinin yoğurduğu ve şekilleştirdiği Türk milliyetçiliği, kendini hazırlayan ve olgunlaştıran tarihi şartların tabii icabı olarak: a) Dışarıya karşı antiemperyalist, b) İçeriye karşı da anti-kapitalisttir". 1960'larda *Yön* hareketinin içinde yer alan ve üçüncü dünyacı bir kalkınma hamlesinin peşinde olan aydınlara göre de analiz pek farklı değildir. Burada Bağımlılık ekolü ve Baran-Sweezy tahlillerinin bugün de aynı şekilde *neo-emperyalizm* için kullanıldığını belirtmemiz gerekiyor. Yalnızca belirli bir dönemin ruhuna hitap ettiği için başat tanımlarmış gibi kabul edilen bu akademik/entelektüel müdahalenin, 2000'li yıllarda tam da ulusalcı emperyalizm analizlerine devam edenler tarafından birer referans kabul edilmesi manidardır.[10]

1960'ların Türkiye sol hareketi antiemperyalizm lafzını kullanmaya başladığında da kavramın dünya üzerindeki tarihi ve talihi bu durumdaydı. Kendi tarihi devletin varlığını reddettiği ve ezmek için her fırsatı değerlendirdiği bir süreçte biçimlenen Türkiye sosyalist hareketi de kendisine millilik, emperyalistlere karşı ülkeyi savunmak, sömürgeleştirilmeye karşı olmak noktasından yeni bir meşruiyet imkânı ve zemini bulmuş oluyordu. Zira bir yandan 30'ların dünyasından mülhem Stalinci cephe fikriyatı/TKP çizgisi, Kadrocuların kapitalist olmayan kalkınma yolu reçeteleri ve Galiyefçilik etkisi; SBKP'nin konjonktürel olarak üçüncü dünya kurtuluş hareketlerinin geleceğine dair çizdiği millî demokratik devrim ve cephecilik stratejisi, Amerikan karşıtlığına endekslenmiş bir antiemperyalizm ve bağımsızlıkçılık vurgusuyla Türkiye'nin 27 Mayıs darbesi sonrasındaki yönünü tayin etmeye girişen aydınların düşünce dünyasında bir hayalet gibi yeniden dolanmaya başlamıştı.

Bunların yanı sıra sosyalistlerin antiemperyalizm analizlerinde milliyetçiliği kendi bünyelerinin bir parçası olarak kabul ettikleri bir başka noktaya daha dikkat etmek gerekir. Sosyalistlerin kendi siyasal meşruiyetlerini sağlamaya çalışırken, devletin tavrı ve milliyetçi-muhafazakârların yıllarca kullandıkları "Rus ajanlığı"

suçlamasına karşı kendi "millî"liklerini ispat etmek adına yöneldikleri tarihsel köken sorunudur. Kendi varlığının ihtiyaç duyduğu meşruiyeti sağlamak için solun önünde birkaç seçenek vardı ve bunlardan en kolayı kendisinin daha millî bir hareket olduğunu gösterebilmekti. Zaten dünya da sömüren ve sömürülen uluslararasında bölünmüş değil miydi? Pekâlâ buradan millî bir sosyalizm türetmek mümkün olabilirdi. Dolayısıyla gerçek milliyetçilerin kendileri olduğunu söyleyen, bunu ispat edebilmek için lafzını, sözünün içeriğini dahi değiştirmekten çekinmeyen bir sol söylem ortaya çıktı. Ulus-devletin antiemperyalist bir söylem eşliğinde kurulmadığı, tarihsel kökende bunun mevcut olmadığı ortadaydı –kısmen Sovyetler Birliği'nin desteğine ihtiyaç duyulan dönemdeki kimi vurguları dışarda tutmak gerekir–. Ulus-devletin kuruluş sürecine antiemperyalist söylem sol vasıtasıyla ve Millî Mücadele sırasında Sovyetler Birliği ile girilmiş ilişkiler/sözler üzerinden dahil edildi. Millî iktisat sahasının tanzimi ululandı. 1960'lardaki sosyalist hareket kendisini doğrudan İkinci Kurtuluş Savaşı'nın uygulayıcısı olarak göstermeyi de unutmadı. Ortaya çıkan militan tipi de bundan etkilenmiş, imaj olarak millî bir devrimci tipolojisi, sözünün doğruluğunu fiziksel güçten alan bir biçimde neşet etmişti. Milliyetçiliğin de gücü, fedakârlığı, sıra neferi olmayı yücelten, kutsallaştıran yüzünü bu noktada hatırlatmakta fayda var.

1960'larda Türkiyesi'nde öncelikle sosyalist ufkun "millî bünyeyi rahatsız etmeden" varlığını tesis etmek, meşrulaştırmak gerekiyordu. Bunun için milliyetçi bir devlet geleneğini, sadece Aydınlanma döneminin insana dair değerlerinin Türkiye'de yeşermesini sağlayan rolüyle ele alıp, Batılılaşma kaygısını emperyalist Batı'nın yörüngesinden çıkaracak bir programla sunmak gerekiyordu. Sonuçta dünyanın doğusunda bunu yapabilmiş güçler vardı. O halde ilerici rolü baştan kabul edilen Kemalizm, ulusal demokratik devrimin gerçekleştirilmesi için bir ilk safha sayılıp, sosyalizm sosuyla güncellenirse, emperyalist devletlere karşı "tam bağımsız ve gerçekten demokratik" bir Türkiye "kurmak" mümkün olabilirdi.[11] Oysa bu fikriyatın arka planı Batı ile daha sorunlu bir ilişkinin izlerini taşıyordu. Bir yanda Türkiye gibi Batı-dışı toplumların bilim ve teknoloji için Batı'ya mahkûmiyeti ve bunlardan yararlanma talebi yer alırken diğer yandan özünde mükemmel bir toplumun Batı'nın örf ve adetleri ile kirlenmesi tehlikesi büyük bir dert oluşturur. Bu denklemin özcü yanlarını bir yana bıraksak dahi bilim ve teknolojiye mahkûmiyet kısmı aşılamaz bir sorun olarak milliyetçi hareketlerin çelişkisini tahkim eder. Teknolojik üstünlük ziraatten sanayiye, gündelik yaşantıdan makro ekonomik dengelere kadar geniş bir alanı etkisi altına alacağı ve bu alanlarda teknolojik yatırımlardan ilerleme/kalkınma hedefleri nedeniyle geri durulmayacağına göre, teknolojinin beraberinde getirdiği ilişkileri bağımsız ilişkiler gibi ele almak mümkün olmayacaktır. Makinaları gemilere yükleyip limanlara indirmekle işin bitmediği bu süreçte, milliyetçi hareketler direnme noktalarını toplumlarının özündeki iyiliğe dayandırmak, bunu yüceltmek, teknolojik olarak tartışamadıkları bir konuda diyalogu manevi alanın kıymetli olması hususuna çekerler. Milliyetçilerin bu pozisyon alışı, sosyalizmi ulusal bir direniş ideolojisi olarak sunan hareketlerde bağımsızlık savaşlarına, millî savunmaya, bağımsızlık savaşındaki önderin manevi şahsına ve başarısına tahmil edilerek karşılanır. Millî değerlerin özü olarak milliyetçilerin savunduğu Batı karşısındaki ontolojik iyilik, bu sefer sosyalizan bir etiketle ulusal bağımsızlık fikrine dönüşür.

1968'in yarattığı ruhsal ve politik iklim kuşkusuz Türkiye sosyalist hareketinin ideolojik ve politik beslenme kanallarını genişletmiş, insanlar arasındaki tartışmala-

rın bir anlamda zenginleşmesini sağlamıştır. Mahir Çayan'ın tezlerini ya da bu tezlerin kendine biçtiği orjinaliteyi aynı zamanda bu ruh hali ve politik iklim içerisinde kabul etmek gerekir. Ancak tartışılmaz bir tespit değil, kendi döneminin ruhuna müdahale eden bir analiz olarak kabul edildiğinde "küçük burjuva milliyetçiliği"ne karşı nasıl siyasal bir ayrımı işaret ettiği gözlerden uzak tutulmamalıdır.

SONUÇ

> *"Yeni emperyalizm, eskisinden, ilkin, büyüyen bir tek imparatorluğun tutkusu yerine, herbiri aynı siyasal genişleme ve ticari çıkar hırsıyla hareket eden birbirlerine rakip birçok imparatorluk teori ve pratiğini koyma bakımından, ikinci olarak, mali çıkarların ve yatırım çıkarlarının ticari çıkarlara egemen olması bakımından ayrılmaktadır."* (Hobson'dan aktaran Lenin)

1990'lar boyunca ardarda yaşanan iktisadi kriz ve kapitalizmin kendisinin ihtiyaç duyduğu düzenlemelerle beraber sınıflar arasındaki çelişkinin, yoksulluk düzeylerinin iyice göze görünür hale gelmesi emperyalizmi ısrarla 19. yüzyılın tanımına hapseden "istilacılar" algısını da pekiştirmeye devam etmiştir. Reel sosyalist hattın dışında kalan sosyalistlerin antiemperyalizmin sınıfsal özünün iğdiş edilmesine dair söylediklerinin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Soğuk Savaş ertesi dönemde zaten kendi özünde mündemiç faydacı karakterini, insanı kendi etkinlik alanının sınırlarında tutmaya dönük küçültücü bakışaçısıyla kapitalizm ancak belirli bir iktisadi değer, kaynak görebildiği kesim ve sınıfların çıkarlarını belirginleştirip, diğerleriyle aralarındaki uçurumu yükseltirken dünya üzerinde de kendisini en son ulusal sınırlara kadar yayabilmiştir. Mali sermayenin gücü, hareketliliği, teknolojinin imkânlarıyla herhangi bir kısıtlamayı geçersiz sayan akışkanlığıyla herhangi bir istila ya da zora ihtiyaç duymadan varlığını garanti altına alabilmiştir. Bu süreçte, dinamiğin merkezkaçından etkilenen sınıflar daha da kenarlara itilmiş, sosyal güvenlik bağlarından koparılmış, kendilerinin varlığını anlamsız addettikleri bir noktaya varmışlardır. İnsan olma halini geçersizleştirmiş bir iktisadi akıl ve dünya sathına yayılmış bir sistem karşısında çaresizliklerinin farkındadırlar. Ancak onları bu çaresizliğin beşiğinde sallayan hiç kuşkusuz yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız, kapitalizmin dünya ölçeğinde bir sistem haline geliş sürecini uluslar düzeyinde ve yalnız o uluslara karşı yapılıyormuş gibi sunmaya gayret ve özen gösteren kendi ulus-devletlerinin tahakküm ve propagandasıdır.

Bu noktada uluslararası sol hareketin emperyalizm konusunda son dönemde dile getirdiklerine de değinmek gerekiyor elbette. *Monthly Review* çevresinin klasik Baran-Sweezy tahlillerini bir yana bırakırsak, emperyalizm tartışmalarına kaynaklık eden eserler arasında son yıllarda herhalde en çok öne çıkanı Negri ve Hardt'ın *İmparatorluk*'uydu. Amerikan sisteminin adeta Roma İmparatorluğu ile incelikli bir biçimde kıyas edilmesini merkeze alan kitap, aynı zamanda imparatorluk (*empire*) tanımını da müphemleştiriyordu. Sonuçta Roma İmparatorluğu için geçerli olan coğrafi sınırların günümüzdeki "yeni imparatorluk" için anlamını yitirdiğini muştulayan Negri ve Hardt, eleştiriyi kapitalizme yöneltmek yerine ya da kapitalizm eleştirisi üzerine temellenmiş bir emperyalizm eleştirisi yerine sistemin işleyişindeki anomalileri işaret eden bir pozisyona takılıp kalmış görünüyorlar. Kapitalizmi yalnızca 90'lı yılların penceresinden değerlendiren bir bakış bu. Amerikan'ın Irak'a müdahalesini, Afganistan'da yaptıklarını ve bilumum saldırgan ataklarını belki bununla izah etmek mümkün. Ancak buradan varılan sonuç son küresel finans krizinde yaşandığı gibi "kapitalizmin son

çırpınışları" muamelesi görmeye başladığında sürekli başlama noktasına geri dönmüş oluyoruz. Zira Amerikan gücünü eleştirmekle, emperyalizmi tartışmak bir ve aynı şeyler değil. Emperyalizm de yalnızca Amerikan sisteminden ya da o sistemin hegemonyasından ibaret değil. Bu geri dönüşler ise –elbette yalnızca buna yarıyor demiyorum– içe kapanmacı, milliyetçi, yabancı düşmanı bir söylemin pekâla millî egemenlik, ulus-devletin güzelliği, bağımsızlık sarmalında çoğaltılan "arzuları"na tahvil oluyor, yedeğine ciddi bir yabancı düşmanlığını alarak. David Harvey'in *Yeni Emperyalizm*'i daha soğukkanlı bir noktadan emperyalizm tartışmasını serimleyen başka bir metin. Harvey kesinlikle emperyalizm tahlillerinin kendi tarihselliğini dışlamadan, kapitalizmin içsel dönüşümlerini, "en yüksek aşama" hallerini merkeze alıyor. Amerikan gücü vurgusu, mekânsal bir emperyalizm tarifi için yine devreye sokulurken, iktisadi etki ve emperyalizmin hiç de öyle yalnızca Amerikan işgallerden ibaret olmayan yüzü ısrarla vurgulanıyor. Aşağı yukarı uluslararası sol hareket içerisinde emperyalizm tartışmaları –sadece bu iki örnek metin üzerinden değil elbette– bu minval üzre yürüyor. Amerika'nın "askerî-sanayi kompleks"i tatmin etmeye de yarayan atakları, buna karşı dünya çapında örgütlenmiş Barış Hareketi ve bunların üzerinden geçen neo-liberalizmin sultasındaki ciddi iktisadi dönüşüm ve şebekeler, emperyalizm tartışmalarını bu somut olaylar üzerinden tartışmayı zorunlu kılıyor belki de. Uluslararası sol hareketin gündemini de –olması gerektiği gibi– bu birbiriyle paralel zamanlarda işleyen farklı süreçler işgal ediyor kuşkusuz. Zamandan ve mekândan bağımsız bir siyasî tartışma kurulamayacağını bilerek ama bu paralel süreçlerin kesişme ve ayrım noktalarını da hesaba katarak hareket etme zarureti de buradan doğuyor zaten. Türkiye'deki durum ise yukarıdaki benzeyen süreçlerden geçiyor ama nasılsa bundan önce tarihin aktığı kanallara doldurulmaya, sıkıştırılmaya çalışılıyor.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bugüne kadar kapitalizmle eklenme, sistemin içinde yer alma konusunda herhangı bir tereddütün varolduğunu veya bu yönde bir düşünsel çabanın gerçekten kapitalizmi analiz edebilecek herhangi bir ideolojik bilgiyle hareket ettiğini söylemek mümkün değildir. Kalkınma stratejileri bağlamında ele alınan, gelişme düzeyinin bir rehberi olarak iktisadi alanı yalnızca bir müdahale aracı kabul eden bakışın etkisiyle kapitalizm ya da sosyalizm başka herhangi bir anlam ifade etmemiştir bu topraklarda. Bugün içinden geçmekte olduğumuz dönem milliyetçiliğin sarmalındaki kaybetmeye karşı bir isyan halidir ve yine milliyetçiliğin de bağrına yerleşmiş iktisadi çıkar güdüsünün ekseninde biçimlenmektedir.

Türkiye sol/sosyalist hareketinin 1960'lardan beri kendi meşruiyetini sağlama almak, kökü dışarda olmadığını ispat etmek adına milliyetçilikle hesaplaşmak gibi bir kaygıyı gütmek bir tarafa, onu kendine eklemleyecek bir "strateji" peşinde koşmuş olmasıyla koşut bir süreçtir bu. 1990'ların kriz ortamında kendi "ulusal" kaygılarını sınıf analizinin, mücadelesinin önüne koymuş; dünyayı güya kendisine ait emperyalizm gibi bir analiz aracının 19. yüzyılın arkaik yorumuyla beraber işe koşup, kaybeden orta-alt sınıfların kendilerini anlamlandırdıkları yegane dünyaya, milliyetçiliğe teslim olmuş bir solun bugün gelinen toplumsal hezeyanlarda her şey bir yana düşünsel dahli vardır. Solun önemli bir bölümü milliyetçiliğin teknesinden kendilerine ekmek çıkarma derdiyle bunu devam ettirmekte de ısrarlıdırlar. Antiemperyalizmin ilk baştan beri kullanıldığı bağlam, kurulduğu dil ekonomi-politik bir veçheye, kapitalizmin eleştirisine değil, ülkenin 150 yıldır yaşadığı değişimin en agresif, en reaksiyoner bağlamına oturtulmuştur. Batı'nın eleştirisi üzerinden baş-

layan süreç imparatorluğun son döneminde milliyetçi diskurun, hemen ötesinde ulus-devletin kuruluş mitoslarının en temel öğesi haline gelmiştir. Bahis konusu Batı eleştirisi yaratıcı bir eleştirel süreç doğurmamış, zamanla milliyetçiliğin "öteki"sini, rejimin güvenliği nosyonlarını, iç-dış düşman tariflerini beslemek için kullanılmıştır. 1960'lar sol hareketinin böyle bir düşünsel mirasla ürettiği "emperyalizm karşıtlığı"nın, Türkiye siyasal tarihindeki diğer hareketlerle ne tür bir ortak zemini paylaştığı/paylaşacağı açıktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Doğan Çetinkaya, "Selim Deringil ile Söyleşi", *Virgül*, 108, Haziran 2007, s. 21-22.

2 Niyazi Berkes, *İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler*, Bilgi Yayınevi, 1975.

3 John Weeks, "Emperyalizm ve Dünya Pazarı", *Marksist Düşünce Sözlüğü*, İletişim Yayınları, 1993, s. 191.

4 V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, 1916 [*Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, çev. Cemal Süreya, Sol Yayınları, 1978, s. 107-108].

5 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1998 (orj. 1948), s. 51. Hobson'ın emperyalizm üzerine ilk çalışması *Contemporary Review* 82'de (1902) "The Economic Taproot of Imperialism" başlığıyla yayımlanmıştı. Hobson'ın *Imperialism, A Study* başlıklı eseri ise ilk defa 1905'te yayımlandı. Kitap 1938'de yeniden basıldı; Hobson bu yeni baskıda herhangi bir değişikliğe gitmedi. Arendt'in, kendi *Emperyalizm* kitabının özellikle ilk bölümündeki bakış açısı Hobson'dan oldukça etkilenmiştir; elbette Luxemburg, Hilferding ya da Lenin'den etkilendiği ölçüde. Ancak Arendt'e göre "emperyalizmin, kapitalizmin son evresi olmaktan çok, burjuvazinin siyasî hâkimiyetinin ilk evresi olarak görülmesi gerekir." *A.g.e.*, s. 35. "Emperyalizm, kapitalist üretimdeki hâkim sınıfın ekonomik genişlemesi ulusal sınırlara dayandığında ortaya çıktı. (s.15) ...Emperyalizmin salt ekonomik sebepleri ve itkilerinin, Hilferding ile Lenin'in sadece izleyicisi oldukları İngiliz Hobson'a borçlu olduğumuz erken keşfi, esas emperyalist siyasal yapıyı, yani insanlığı efendi ırk ile köle ırk olarak, siyahlar ve beyazlar olarak, yurttaşlar ve onları koruması gereken bir 'kara güç' olarak bölme teşebbüsünü, aydınlatmaktan çok örtmüştür" (s. 13).

6 "Suriye makamlarına sunulan bildiri (Haziran 1971)", akt. Süha Ünsal, "Türkiye'de Komünist Kaynaklardan Biri: Dr. Hikmet Kıvılcımlı", *Toplum ve Bilim*, 78, Güz 1998, Birikim Yayınları, s. 128.

7 Süreyya T. Kozaklı, "Mahir Çayan'ın Siyasî Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce cilt 8, Sol*, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 2007, s. 502.

8 Mahir Çayan'ın emperyalizm tahlilleri kendisinden sonra gelen, THKP-C kökenli hareketler üzerinde etkili oldu hatta etkili olmanın ötesinde bir şablon olarak kabul edildi. Özellikle evrim-devrim aşamaları, ideolojik-fiili önderlik tartışmaları, suni dengeden bahsederek bir savaş stratejisi ortaya koyması ve bunu politikleşmiş askeri savaş stratejisi olarak adlandırması ve "emperyalizmin III. Bunalım dönemi" tesbitleri bu şablonun önemli parçalarıydı. Bu tür bir şablonlaştırma yaratıcı bir eleştiri düzeyini değil, örgütsel farklılıkları tespit etmek üzere tali yollardan birisi olarak seçildi. Ancak bu şablonun öğeleri arasında "emperyalizm analizi" asli yerini korudu. THKP-C kökenli hareketlerin en önemlilerinden Devrimci Yol'un emperyalizm konusundaki görüşleri için bkz. Melih Pekdemir, "Devrimci Yol", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce cilt 8, Sol*, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 2007, s. 748-749. Kurtuluş hareketinin Mahir çayan tezleri konusundaki değerlendirmeleri için bkz. Rafet Ballı, "Bülent Ülcer ile görüşme", *Sosyalist Sol Konuşuyor*, Cem Yayınları, 1989, s. 134. "Öncü Savaşı Üzerine-Geçmişin Değerlendirilmesi Üzerine Bir İnceleme-III", *Kurtuluş Sosyalist Dergi 7*, s. 25-88. Devrimci Sol için bkz. Rafet Ballı, "Dursun Karataş ile görüşme", *Sosyalist Sol Konuşuyor*, Cem Yayınları, 1989, s. 57-58. DHKP-C'nin bugünkü emperyalizm analizlerinin de asli tesbitlere sahip çıkan bir noktadan yapıldığını belirtmek

gerekir. Kozaklı'nın yukarıdaki yazısından çok önce kaleme alınmış ve "Kesintisizler..."de geliştirilmiş tespit ve analizleri etraflıca ele alan bir eleştiri yazısı için bkz. Ömer Laçiner, "THKP-C Hareketinin Eleştirel Analizi I" *Birikim*, 22, Aralık 1976, özellikle s. 15-28 ve Ömer Laçiner, "THKP-C Hareketinin Eleştirel Analizi II", *Birikim*, 23, Ocak 1977, özellikle s. 32-43.

9 *Bütün Yazılar*, "Kesintisiz Devrim II-III", Atılım Yayınları, 1992, s. 303, vurgu orjinalde.

10 Haldun Gülalp'in tam da bu dönemin emperyalizm tahlillerini değerlendirdiği ve sıkı bir analize tâbi tuttuğu noktalar için bkz. Haldun Gülalp, *Yeni Emperyalizm Teorilerinin Eleştirisi*, Birikim Yay., 1978. Gülalp'in eleştirileri bugün için de geçerliliğini koruyan bir biçimde kapsamlı ve etkileyicidir.

11 Sömürünün tesbiti ve buna karşı izlenmesi gereken yol elbette "millî"ci bir bakışla yine sosyalist referanslarla üretiliyordu Burada, Marksizmin tersine, tarihin ilerletici öznesi "sınıf" değil, "ulus"tur.

Garbiyatçılık: Türkiye'de Modernliğin Grameri

MELTEM AHISKA

Tüm tarih, ayakta tutulan, yitirilen ve yenilenen umutlarla ilgilidir. Ve yeni umutlarla yeni kuramlar ortaya çıkar.

John Berger,
Hold Everything Dear, 2007

1843 tarihli bir yazısında[1] Marx, eleştirinin sadece çarpık fikirleri yok etmekle yetinemeyeceğini, yanılgılara ihtiyaç duyan "çarpık dünya"yı yerle bir etmesi gerektiğini söyler. Eleştiri, nesnesini akıl yoluyla büyüsüzleştirmek ve çıplaklaştırmakla avunamaz. Çok daha zor bir işi üstlenmelidir. Marx'ın kendi sözleriyle: "*Cesaret* verebilmek için insanlara kendilerinden *dehşete* kapılmaları öğretilmelidir." Marx bu yazıda "modern milletler"le kıyaslandığında politik olarak geri ve gerici olan Almanya'daki köhnemiş eski düzenin politikalarını hedef almıştır. Dolayısıyla "modern" sözcüğü devrimci çelişkilere gebe daha ileri bir duruma gönderme yaparak kullanılmaktadır. Kuşkusuz bugün Marx'ın bu modernlik anlayışını sorunsuzca devralamayız. Günümüzde "modernlik" –modalar dışında– yeniliği ve ileriliği çağrıştırmaktan çok uzak, yıpranmış bir kavrama dönüştü. Dahası modernlik, sömürgecilik sonrası eleştirinin dilinde haklı olarak kıyım ve baskıyla birlikte anılır oldu. Marx'ın "modern milletler" karşısındaki tutumunu paylaşamasak bile yine de eleştirisinin sivri oklarını ve hedefini yeniden kavramaya çalışabiliriz. Evet, bugün eski geleneksel rejimlerin değil tam da bu rejimleri yutarak şişen modernliğin dehşetini sergilemeliyiz; daha da önemlisi bu dehşeti ayakta tutan dünyayı –ki bu sürekli şekil değiştirerek yeniden yapılanan, giderek akışkanlaşan ve soyutlaşan kapitalizmden başka bir şey değil– değiştirmeyi hedeflemeliyiz.

Ama düşmanlar, örneğin emperyalizm karşıtı olanların sandığı gibi, uzakta ve dışarda değil. Özellikle Batı dışı ülkelerden bakınca "Batı" her türlü kötülüğün kaynağı olarak görülebilir. Ancak, "modern medeniyet" silahını giderek açık savaş şeklinde kullanan "Batı"ya bugün *toptan* meydan okumanın terörden başka bir yolu var mı? Kendini yok eden bir hınca ve yıkıma yatırım yapan terör ise "Batı"ya taze kan vermekten başka bir işe yaramıyor. Bu dünya üzerinde insani bir yaşamı kurabilmek için önce içine sıkıştırıldığımız kendi "çarpık" dünyamıza ve bu dünyada yaşayabilmek için ürettiğimiz en hafif deyimiyle yanılgılarımıza bakmamız gerek. Cesaret bulabilmek için önce kendimizden dehşet duymayı öğrenmeliyiz.

Bu yazıda, Doğu-Batı ikiliğinin uzun bir tarihsel süreç içinde çökelen ve köklerini derinlere salan bir akıl-duygu-davra-

nış (*performans*) paradigması oluşturduğunu ileri süreceğim. Bu anlamda, Şarkiyatçılık ve Garbiyatçılık tarihsel olarak sömürgeci modernliğe ve kapitalizme destek veren ikiz kavramlar olarak ele alınacak. Üç meseleye değinmek istiyorum. Birincisi kendini Doğu ve Batı arasında bir köprü olarak konumlandırmış Türkiye'nin yalnızlığı. İkincisi Garbiyatçılığın ne anlama geldiği ve neyi açıkladığı. Üçüncüsü de Garbiyatçılık içinde oluşan ve iktidara zemin hazırlayan "kültürel yakınlık" alanları.

"BİZ BİZE BENZİYORUZ"

Nuri Bilge Ceylan, 2008 Cannes Film Festivali'nde en iyi yönetmen ödülünü aldıktan sonra yaptığı kısa konuşmada ödülünü "yalnız ve güzel" ülkesine adadı. Kimilerine göre Türkiye'de yaşanan çeşitli toplumsal sorunları görünmez kılan sorunlu bir konuşmaydı bu. Ancak bu sözcükleri şiirsel ve anlamlı bulanlar da vardı. Bu yazı çerçevesinde bu konuşmanın çağrışımlarını daha geniş bir bağlamda düşünme gereğini duyuyorum: Türkiye neden yalnız bir ülke? Küresel sermaye ve meta akışının, iletişim teknolojilerinin ve "yaşam tarzlarının", dahası küresel ölçekli savaşların göbeğinde yer alan bir ülke için neden "yalnız" sözcüğü kullanılır? Yalnız olan "Batılı" biçimleri ve kavramları kullanarak iş üreten ve kendi memleketinde "yaban" kalan entelektüeller midir? Orhan Pamuk'un Nobel ödülü almasına Avrupa futbol şampiyonasında yarı final oynamak kadar bile sevinemeyen bir ülkede entelektüellerin ya da genellikle kullanılan aşağılayıcı dille "entellerin" yalnızlığı ciddi bir sorun. Başka örnekleri düşünürsek, tüm dünyanın tanıdığı büyük şair Nazım Hikmet'in mezarının ülkesine geri dönememesi, yine dünyaca ünlü bir film yönetmeni olan Yılmaz Güney'in "milli" bir gururla anılamaması "yalnızlığın" sadece kültürel bir yabancılığın değil, çatışmalı bir politik tarihin de ürünü olduğunu göstermektedir. Farklı dönemlerde farklı hassasiyetlerle entelektüelleri yabancı, hain, dönek vs. olarak etiketlendiren (ve entelektüelleri de "bölen") hegemonik yargılar, örneklerin tekilliğinin ötesinde bir örüntüye oturtulabilir. Türkiye'nin "yalnızlığı" milliliğin nasıl tanımlandığı ile ilgilidir. Böyle bakınca, entelektüellerin (kendi seçmediği) "yabancılığı" ile Doğu-Batı arasına sıkışmış ülkenin "yalnızlığı" birbirinden hiç de bağımsız değil. Belki de "yalnızlık" ve "yabancılık" Türkiye'de iktidar hegemonyasının metaforik yapı taşları olarak adlandırılabilir.

O zaman yalnızlığa ve yabancılığa biraz daha tarihsel olarak bakmakta yarar var. Çoğumuzun bildiği gibi Mustafa Kemal Atatürk, 1921 tarihli bir konuşmasında şöyle demişti: "Efendiler, biz benzememekle ve benzetmemekle iftihar etmeliyiz. Çünkü, biz bize benziyoruz, efendiler!"Başka birçok konuda olduğu gibi modeller oluşturarak millete örnekler sunan Mustafa Kemal'in bu sözleri söylenebilirin ve söylenemezin sınırlarını çizmektedir. Bir yasak koymaktadır: benzemeyeceğiz ve benzetmeyeceğiz. Ardından bir görev vermektedir: bu sınırlanan alanda "benzersiz" Türk kimliğini bulacağız/keşfedeceğiz. Benzeme ve benzetilme endişesi içinde söylenebilirin alanından aforoz edilen nedir acaba?

Bu söylem içinde öncelikle, modern milletin "Batı"nın dolaylı ya da dolaysız etkileriyle inşa edildiği fikrine fazla kapılmamak gerektiği ima edilmektedir. Türk milletinin, her ne kadar bir hedef olarak yüceltilse de "Batı" karşısında özsel bir özgünlüğe, ayrı ve bağımsız bir kimliğe sahip olduğu tezi hiç elden çıkarılmayacaktır. Hemen bununla ilişkili olarak da sömürgeci modernliğin tabi kıldığı diğerleriyle, örneğin diğer "Doğulu" ve "Doğululaştırılan" halklarla kendimizi benzeştirmekten, tarihlerimizi birlikte düşünmek-

ten kaçınmamız gerekmektedir. Ne de olsa "biz bize benziyoruz." (Bu söylemsel çerçevenin ve hemen çeperinde üretilen performans gramerinin ülke içinde yarattığı iktidar alanını ilerde tartışacağım.)

Cumhuriyet'in ilk dönem seçkinleri, Ziya Gökalp'in medeniyet/hars denkleminin açtığı yolda Türk milletinin "özgün"lüğünü ispatlamak için çok çeşitli yöntemlere ve dolambaçlı ifadelere başvurmuşlardır. Örneğin 1912-1931 yılları arasında Türk Ocakları'nın başkanlığını yapan Hamdullah Suphi Tanrıöver'e göre Türkler ancak Avrupai bir toplum olduktan sonra Türklüklerini *keşfetmişlerdir* (aktaran Yeğen, 1995: 39, abç). Yani, hem Batılı hem Türk olmak eşzamanlı ve çatışmasız süreçler olarak görülürse modern ama özgün kimliğimizi tarif etmek açısından sorun kalmayacaktır. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na göre ise Cumhuriyet'in kadınlara verdiği haklar Türk inkılabının özgünlüğünü, Avrupa toplumlarının basit bir kopyası olmadığını gösterir.[7] (Bu önermedeki araçsallığa ve Cumhuriyet tarihi boyunca kadınlarla ilgili söylemin çifte standardına burada girmeye imkân yok.) Örnekler çoğaltılabilir.

Yine de, Nurdan Gürbilek'in eleştirel incelemelerinde ustaca ortaya koyduğu gibi Türk edebiyatında kapılma, etkilenme, kadınsılaşma endişeleriyle içiçe geçen bir benzeme endişesi hiç eksik olmamıştır (2004). Bu endişenin bir ucunda Türk olarak büyüklenme ve meydan okuma varsa öteki ucunda aşağılık kompleksi yatar. Bu yarılmaya en iyi örnek yine Gürbilek'in Ahmet Hamdi Tanpınar'ın yayımlanan Günlükleri (Enginün, Kerman 2007) üzerine yazdığı denemede bulunabilir. Tanpınar kendini Batılı yazarlarla kıyaslamaya çalıştığında hep bir eksiklik ve yenilgi hissine saplanıp kalmıştır. "Tam da korkunç kıyaslama arzuları yüzünden kendini yenik hissediyor, 'tatsız ve iptidai' buluyordur" (Gurbilek, 2008: 9). Örneğin Mallarmé ile yapılan kıyas,



Edward Said. Onun, Oryantalizmin modern politik düşünce dünyasındaki kurucu rolünü ortaya koyan eseri, çığır açıcı olmuştu. Oksidentalizm (Garbiyatçılık) kavramı, Oryantalizmin "Batı"-"Doğu" hakkındaki algı kalıplarına ilişkin analitik kapasitesini geliştirmiştir.

Tanpınar'ın kendi etkilenmesinden ve bunun sonucu olan "melez"liğinden şikâyeti getirir. Ancak öte yandan Çinli, Japon, siyahi, vb. "zevat" karşısında kendini "Avrupalı", hatta "ari ırktan" saymakta bir sakınca görmez. Gürbilek bu yarılmayı bir "tıkanma" olarak teşhis eder: "Ateşli bir Garpçılıktan sonra yüzünü döndüğü evinde, aynı zamanda bu yüzden de tıkanıp kalmıştır Tanpınar. Kendini dışarıya taşamamış ('dışarıya gelince hiçbir zaman taşamayacağım'), Türkiye'ye sıkışmış ('Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânı vermiyor'), hatta onun tarafından harcanmış ('Türkiye beni yedin!') hisseder" (*a.g.e.*, 12). Böylelikle, Gürbilek, Tanpınar'ın bir türlü giremediği alana da işaret etmiş olmaktadır: "Kendini yaparken o yasak bölgeye biraz daha inebilmiş olsaydı", "ken-

Celal Nuri İleri

CUMHUR ARSLAN

Türk düşünce dünyasının, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş süreci için de, üretken ve verimli yazarlarından biri olan Celâl Nuri İleri (1882-1938), II. Meşrutiyet dönemi düşün hareketleri içinde Garpçılık/Batıcılık anlayışı içinde yer almış, evrimci/modernist/İslâmi reformist bir düşünürdür. Celâl Nuri, II. Meşrutiyet döneminden başlayarak Cumhuriyet sürecine kadar aktif olarak siyasal ve toplumsal olayların içinde yer almış, görüşleri, polemikleri[1] ve siyasal ve toplumsal içerikli eserleri ve romanlarıyla[2] bu sürece önemli katkılarda bulunmuş, II. Meşrutiyet döneminde İslâmi değerleri modernize etmeye dönük yaklaşımıyla ve Batı'ya yönelik getirdiği eleştirileriyle etkili olmuş bir düşünürdür. Aynı zamanda Cumhuriyet döneminde de, ilk inkılâp kitabını yazarak, yeni dönemin ilk teorik çerçevesini olabildiğince realist bir yorumlamayla saptamaya çalışmıştır. Celâl Nuri, Türkiye'de en çok yazı yazan aydınlardan biri olarak[3] modernleşme sürecinin en hızlı geliştiği dönemde düşüncelerini sürekli olarak yenilemiş, süreç içinde farklı yönelimleri ortaya koymuştur. İleri, toplumsal yapıdaki hızlı dönüşümlerin fikirlerde yarattığı değişimlerin farkındadır: "*Genel savaş ve onu izleyen kuşkulu ve cılız barış, Osmanlı saltanatının tarihe göçmesi, Türkiye Cumhuriyetinin ortaya çıkması, düşüncelerde öylesine değişikliklere yol açmıştır ki, dengesini yitirmeyen bir insan 'ben hiç düşüncemden dönmedim ya da düşünce değiştirmedim' savında bulunamaz*" (İleri, 2002: 3).

15 Ağustos 1882 yılında Gelibolu'da doğan Celâl Nuri'nin babası Osmanlı Meclis-i A'yân üyeliği de yapan Mustafa Nuri Bey, annesi ise Meşnevî mütercim ve şârihi Âbidin Paşa'nın kızı Nefise Hanım'dır. İlköğrenimini babasının idari görevleri nedeniyle taşra mekteplerinde ve özel hocalardan görmüş, Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'nde ortaöğretimini, ardından Mekteb-i Hukuk eğitimini bitirmiş, Amme Hukuku alanında doktorasını tamamlamıştır. Çalışma hayatına avukat olarak başlayan Celâl Nuri,

di düğümünü esas malzemesine dönüştürebilmiş olsaydı"... Aslında üzerinde düşünülmesi ve deşilmesi gereken tam da bu sıkışmışlığın, yani ne Avrupalı ne Doğulu olabilen "benzersiz" kimliğin sınırlarının nasıl oluşturulduğu değil mi?

Ancak bu sınırların hem tarihsel/toplumsal hem de öznel olduğunu, nesnelliğin ve öznelliğin karşılıklı oluşumunu ve hegemonik iktidar yapısıyla ilişkisini görmek çok önemli kanımca. Yani Türkiye'nin "gerçekten" ve *nesnel* olarak yalnız ve benzersiz bir ülke olduğunu ispata kalkışmak paradoksal bir şekilde hem tıkanmaya hem de bu tıkanma yoluyla üretilen hegemonyaya katkıda bulunuyor. Bu önermeden hareketle edebiyatın endişeli alanından çıkıp çoğu kez çözümsüzlüklerle derinlemesine uğraşmaya yanaşmayan, daha ziyade olanı olduğu gibi açıklamaya eğilimli toplumsal kuramların alanına gelebiliriz.

Türkiye'nin yalnızlığının, kuramsal alandaki karşılığı "istisna" olma durumu

asıl olarak gazetecilik faaliyetinde bulunmuş, gazeteciliğe ilk olarak 1909 yılında Ebüzziya Tevfik ile birlikte *Le Currier D'Orient'te* başlamış, daha sonra *Tanin* ve *Hak* gazetelerinde, *İçtihad* mecmuasında yazılar yayımlamış, 1914 yılında Abdullah Cevdet'le aralarında çıkan fikir ayrılıkları nedeniyle İçtihad'dan ayrılmış ve *Hürriyet-i Fikriyye Mecmuası*'nda yazmaya başlamıştır. 1 Ocak 1918 yılında *Ati* gazetesini çıkarmış, ancak hükümete yönelik eleştirileri nedeniyle gazete 10 Şubat 1918 yılında kapatılınca, hemen ertesi gün *İleri* adıyla yeniden yayımlamaya devam etmiştir.[4] Hükümete yönelik eleştirilerin dozunu arttırınca, Roma'ya sürgüne gönderilen, Ali Kemal'in Dahiliye Vekilliğinden ayrılmasıyla 1919'da İstanbul'a dönen, 22 Kasım 1919 tarihinde Gelibolu'dan mebus seçilen Celâl Nuri, son Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'nın Misâk-ı Millî kararının müsveddesini kaleme almıştır. 16 Mart 1920'de İstanbul'un işgaliyle birlikte basın üzerine artan baskılar üzerine Anadolu hareketini destekleyen gazetecilerin tutuklanması sürecinde, Celal Nuri'de 22 Mart 1920'de Malta'ya sürgüne gönderilmiştir. 3 Kasım 1921'de Malta'dan İstanbul'a dönen Celal Nuri, Ankara'ya geçip Gelibolu milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girmiştir. 10 Şubat 1922'de Kanûn-ı Esâsî Encümeni reisliğine seçilmiş, Kanûn-ı Esâsî'nin üzerinde yaptığı değişikliklerle Cumhuriyetin ilanı sürecini mümkün kılmıştır. 1919'da son Osmanlı Mebusan Meclisi'ne giren Celal Nuri, I. ve II. Dönem Gelibolu, III. ve IV. Dönem Tekirdağ



Celal Nuri, makus bir tartışmanın, medeniyet kültür ve bunların alınacağı kaynak konusunda yüzyıllık modernleşme tartışmasının figürlerinden birisiydi.

na ilişkin yaklaşımlardır. Bunlar çoğu kez nesnel etkenlere ilişkin (farklı) açıklamalar getirirler. Önemli olduğunu düşündüğüm bir iki örneğe değineceğim. Amacım farklı ideolojileri ve dünya görüşlerini aynı kaba koyarak özdeşleştirmek, aralarındaki bağlam ve vurgu farkını silmek ya da Türkiye'nin milletleşmesindeki özgül-tarihsel oluşumları reddetmek değil. Yapmak istediğim daha ziyade bu meseleye dair çeşitli anlatıları/açıklamaları hegemonik çerçevede mümkün kılan bir üstdili ve metaforik araçlarını ortaya koyabilmek. Bu bağlamda "istisna" daha önce değindiğim yalnızlığı temellendiren bir kavram olarak ortaya çıkıyor.

Türkiye, kimliği incelemek açısından sömürgecilik süreçlerine vurgu yapan sömürgecilik-sonrası eleştiriden daha çok "klasik" modernleşme kuramlarının ve onların takipçilerinin kavramlaştırmalarıyla dikkat çekmiş[3] ve çoğunlukla "istisnai" sayılmıştır. Yani pek çok "Doğulu" toplumla benzer bir "Batılılaşma" kaderi-

milletvekili olarak 1935 yılına kadar milletvekilliği yapmıştır.

Celâl Nuri'nin Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yaşadığı önemli olaylardan biri de, Lozan anlaşmasından önce yurtdışına kaçan Rum ve Ermenilerin kanunsuz biçimde İstanbul'a gelmeleri, bazı mebus ve memurlardan yardım almaları ve bunun için de bir 'İş komitesi' adı altında bir grup kurmaları üzerine gerçekleşmiştir. Yunus Nadi, Kılıç Ali vb. gibi önemli isimlerin yer aldığı bu olay ortaya çıkınca, İçişleri Bakanı Ferit Bey istifa etmiş, yerine Recep [Peker] Bey görevlendirilmiş, ancak konu basında da yer almış, özellikle Celâl Nuri, konuyu çok önemseyerek, *İleri* gazetesinde sürekli olarak tartışmış, milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılmasını talep etmiştir. Özellikle soruşturma kapsamında gizli bilgilerin *İleri* gazetesinde yayımlanması üzerine, raporda adı geçen Kılıç Ali ve Rauf Bey çok kızmış, bunun üzerine İleri matbaasını basmışlar ve Kılıç Ali, Celal Nuri'yi tabancasının kabzasıyla başından yaralamıştır. Olay Türk basınında uzun süre tartışılmış, *İleri* gazetesi de bir süre sonra kapatılmıştır.

1913 yılında Kuzey Kutbu'na giden ilk Türk yazarı olmuş ve oradaki hatıralarını *Kutub Muhâsebeleri* adlı kitapta yazmıştır. Özellikle *Taç Giyen Millet* (1922), *Türk İnkılâbı* (1926) adlı kitaplarında Cumhuriyet'in ideolojik temellerini saptamaya çalışmış ve 1931 yılında yayımladığı, ilk mekteplerde 5. sınıflar için hazırlanan *Vatandaşlık (Yurt Bilgisi)* adlı kitabında vatan, millet, hükümet şekilleri meşrutiyet, Cumhuriyet, Millî Mücadele, İnkılâp, halk idaresi vb. konularda bilgi vererek, *"Ey Türk! İş Başına"* diyerek, çocukları, *"Bilgi ve medeniyet"* yoluna çağırmıştır (Uyanık, 2004: 92).

1934'te soyadı kanunu çıkınca gazetesi *İleri*'nin adını soyadı olarak seçen Celâl Nuri, 2 Kasım 1938 tarihinde 56 yaşında İstanbul'da ölmüştür.

Celâl Nuri öncelikle, Batıcı-modernist, evrimci, din/İslâmcılık ile Batıcılığı ve materyalizmi birleştirmeye çalışan, görüşleri toplumsal koşullar bağlamında sürekli değişimler gösteren önemli bir düşünür ve siyaset adamıdır. *"Hasta"* Osmanlı devletinin nasıl iyileştirileceği konusuyla özel olarak ilgilenmiş, bu konuda Osmanlı devletinin çöküş nedenlerini ayrıntılarıyla irdeleyerek, hangi konularda reformlara gidilmesi gerektiğini göstermiştir. Celâl Nuri, Yusuf Akçura'ın belirttiği üç tarz-ı siyaset içerisindeki ideolojik dönüşümleri benzer biçimde yaşamış, Osmanlıcılıktan

ni paylaşmış olmasına rağmen ötekilere –örneğin Araplara, Güney-Asyalılara, Afrikalılara, hatta birçok bariz ortak noktalarına rağmen İran'a– benzemeyen bir modernleşme modeli olarak ortaya konmuştur. Örneğin Gellner, Türkiye örneğinin "benzersiz" olduğunu savunur: "Türkiye, modern fikirlere olan bağlılığının yabancı bir dayatmadan kaynaklanmadığını, her şeyin içsel bir gelişmenin ürünü olduğunu iddia edebilir. Politik modernlik ona dışarıdan baskı ile gelmemiştir, bunu kendisi başarmıştır" (1994: 82). Gellner'e göre Türkiye'deki darbeler ve diktatörlükler liberal demokrasiyi işletmenin pek de kolay olmadığını gösterir ama bunların ertesinde seçime dayalı bir demokrasiye geri dönülmüş olması politik modernliğe bağlılığın kanıtıdır. Bu açıklamadaki temel nesnel etken Türkiye'nin sömürge olmaksızın modernleşmesidir.

Bir başka açıdan Şerif Mardin'in Türkiye'ye özgü "istisna" yaklaşımı da nesnel

milliyetçiliğe yönelen bir düşünsel evrim içinde yer almış, Osmanlı modernleşmesinin içinden geçtiği siyasal/toplumsal mecraların içinde aktif olarak bulunmuş, yazıları ve polemikleriyle Osmanlı modernleşmesine ilişkin tartışmaların canlı kalmasını sağlamıştır.

MATERYALİZM VE İSLÂM

Celâl Nuri, Türk düşünce geleneği içinde materyalizmle İslâmcılığı birleştirmeye çalışan bir düşünür olarak kabul edilir. Özellikle İslâm dininin maddeci düşünceye aykırı düşmediği konusundaki görüşleriyle, İslâm/modernlik/Batılılık eğilimleri arasında geçişlilikler/süreklilikler kurmaya çalışmıştır. *Tarih-i İstikbal* (1331) kitabında, İslâm'ın gelişmeye engel olmadığını, ancak İslâmiyet'te ciddi reformlara gidilmesi gerektiğini, bunu da en iyi maddeciliğin sağlayacağına inanıyordu. Materyalizmin İslâm dinine uygun olduğunu, *"mucibince hareket edilirse bu felsefe-i fenniye ile esas-ı İslâmiye arasında zannolunduğu kadar farklar bulunmaz"* (Doğan, 2003: 71) diyerek, İslâm'la maddeciliği birleştirme ve İslâmiyet'te reform yapılması çağrısında bulunur. Ona göre *"bu meslek, fününun bittecrübe murakabesinden hariç kalanı mevzu bahis etmiyor. İslâmiyetin de bunu kaale almadığı, sırr-ı ulûhiyet-i vahdaniyeti bir tarafa bıraktığı gibi. Maddiyûndan olan mütefekkir ebediyet ve biinteha mefhumlarını isbat etmek iddiasında değildir. Bunlar bir vacidiyi ortadan izale eder. Maddiyûna mensup olan sadecedir ki fikri tamamen tatmin eden yegâne farziyye budur."*[5] Böylece, Celâl Nuri, maddiyûn felsefesi kapsamında *"fen"*in önemini açıkça vurgular: *"Hakikate vusul için bir tek vasıtamız vardır. Fen... Din fennin mavrasına taâllûk etmeli, asla hakaik-i müsbete ile aksilik etmemeli ve tekamüle mani olmamalıdır. Olursa, gayri makuldur, muzırdır, merda-i Semediyanî mugayirdir."*[6] Kaldı ki, bu anlamda İslâmiyet'in de ilim ve fen gibi *"her dakika yeni bir eser-i tekâmül irae etme"*si gerektiğini, *"fennin haricinde ise hakikat yoktur. İslâmiyet fennin, zekânın, medeniyetin tekâmülü ile mutevaziyen teali ederse payidar olabilir"*[7] görüşünü vurgulayan Celâl Nuri, dini sosyal işlevleri açısından ele almış, onun toplumdaki gerekliliğini ön plana çıkarmıştır: *"Dinin gayesi beşerin refahıdır. Yoksa onun hasr-ı tazyiki değildir. Din beşer için yaratılmıştır. Beşer din için değildir. Dairesi haricinde din mukaddes değil şen'idir. Dairesi dahilinde ise yalnız mübarek olmak şöyle dursun pek faide-*

koşullara önem veren akraba bir çerçeve oluşturur. Mardin, tarihsel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun ve sonradan Türkiye Cumhuriyeti'nin istisnai özelliklerini din ve devlet ilişkisinde bulur. "Türkiye din ile ilişkisi bakımından bölgede istisnai bir örnek oluşturur. Osmanlı İmparatorluğu tarihi boyunca dini hep devletten ayrı tutmaya özen göstermiştir. Bu dönemde devlet Osmanlılar için bölgenin geri kalanında görülmeyen bir önem taşır. Bu yüzden Türkiye'de bölgedeki diğer devletlere karşıt olarak kendine özgü bir din kavramı gelişmiş ve devletin gücü ile temellendirilmiştir– bunu Arapların anlaması zordur. Çünkü Araplar için din devletten önce gelir."[4] Bu özgünlüğü İslâmiyet öncesinden başlayarak saptayan Mardin, Türkiye'de laikliğin ve dinin devletle ilişkili olarak tarihsel gelişmesi ve sürekliliği içinde kavranmasını önerir.

Daha muhalif bakışlarda da "istisnai" konum üretilmektedir. Sosyalist ve sol çevrelerde Türkiye devletinin ve toplumu-

lidir, tabiidir, zarurî ve lâzımdır".[8] Dinin *"akümülatör"* yönünü vurgulayan Celâl Nuri, sosyal bir işlevle tanımladığı dinin manevi ve siyasî yönlerinin kesin biçimde ayrılması gerektiğini ortaya koymuştur: *"İstikbalde din vicdana ait olacaktır. Din atide vicdana iclâ edilecektir. Fen, tecrübe, kanun, hükümet terakkîleri ile dinin müdahale ve iştigal ettiği birçok şeyleri istirdad edecek, fakat iman ve itikad her vakit vicdana hükümran olacaktır. Zaten bu tekâmül vuku buluyor. Her hak sahibine verildiği gün artık cihanda din nizaî kalmayacaktır. Eğer dinin muhafızları akil iseler eski müstebitler gibi fuzulî birçok yerleri daire-i işgâlleri içinde tutmasınlar. 'Allah'a ait olanı Allah'a Kayser'e aid olanı Kayser'e ver!' sözü Cenab-ı Mesih'a aiddir ve ne büyük bir hikmete mündemiçtir."*[9]

"Felsefe bir heva oyunu, bir spekülasyondur. Metafizik denilen mavera-yı tabiat ilmi yoktur, çünkü tabiatın öbür tarafı gayrı mevcuttur"[10] diyen Celâl Nuri, kaba materyalist görüşleriyle tanınan L. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı kitabında yer alan görüşlerini, "Darwin'in biyolojik tekâmül anlayışını ve özellikle Gustave Le Bon'un kitle şuuru" ile ilgili kuramlarını Osmanlı toplumuna tatbik etmeye çalışmıştır. (Doğan, 1996: 44)

Celâl Nuri, evrimci görüşleri ağır basan, toplumsal değişme ve farklılaşmalar konusunda *"sürekliliklere"* ve *"kurumsallaşmaya"* önem veren bir düşünür olarak ele alınabilir. Özellikle, İslâm'ın toplumsal gelişmedeki önemini sürekli olarak dile getiren Celâl Nuri, 1926 yılında yayınladığı *Türk İnkılâbı* adlı kitabında, evrimci görüşü ağır basan bir yaklaşımı benimsemiş, *"devrim geçmişle olan ilgiyi kestikten sonra yerini evrime bırakır. Evrimin ilkesi ise ağır gitmektir"* diyerek, özellikle *"Türkün dili ve dini artık yerleşmiştir; bu iki konuda ancak evrim olanaklıdır. Devrimi evrim izlemelidir, çünkü devrim geçmişi yıkar, evrim ise geleceği kurar."* (*İleri*, 2002: 225–226) görüşlerini ortaya koymuştur. Celâl Nuri'nin, evrimci yönü, özellikle Abdullah Cevdet'le yapmış olduğu Batılılaşmaya ilişkin tartışmalarda daha da belirgin bir boyut kazanacaktır. Batıcı düşünce içerisinde önemli isimlerden biri olan Celâl Nuri ile Abdullah Cevdet Osmanlı'nın niçin geç kaldığı konusunda benzer yorumlara sahipken, Batı'nın ne olduğu ve ne kadar yaklaşılması gerektiği konusunda farklılaşmışlar, Batı'ya husumet ve muhabbet temelinde başlayan tartışmalar, Batıcı düşünce içinde bölünmeye yol açmıştır.

nun "Batı"dan farklı yapısı, "Asyagil üretim tarzı", "Doğu Despotizmi", "Osmanlı'nın tarihsel mirası" ile açıklanabilen farklılıklar ekseninde ele alınmıştır.[5] Burada farklılıkların tespiti tarihsel/toplumsal incelemeler temelinde olsa da Doğu-Batı karşıtlığı ya da "kıskacı" içinde dile getirilmekte ve içinde başka coğrafi-politik bağlamlara göndermeler taşısa da çoğunlukla "Batı" karşısında bir eksikliğe, sapmaya ya da geriliğe işaret etmektedir. "Bize özgü" sorunlar özgürlük ve demokrasi alanlarındadır. Yine de kimlik sorunu en yakıcı olanıdır. "Ama aynı zamanda sorunun asıl kaynağı da Türkiye'nin bir türlü kendisi olmaya kalkışamaması, kendi özgünlüklerini kavrayan yeni bir modernleşme ve çağdaşlaşma anlayışı geliştirememesi değil midir?" (Öngider 2004: 125). Türkiye'nin "benzersiz" kimliğine ya da bu kimliği bir türlü bulamamış olmasına yönelik tespitler, benzetmeme yasağıyla belirlenen hegemonik söylemi ve "yalnızlığı" yeniden üretmektedir.

BATI'YA BAKIŞ

Celâl Nuri, Türk düşüncesinde Batıcı düşünsel gelenek içinde yer alan, fakat kuramsal açıdan *"toplumsal sistemlerin değişmeleri konusundaki"* yaklaşımı (Tekeli, 2002: 31) ve özellikle Gustave Le Bon'dan[11] etkilenerek ortaya koyduğu Batı'ya karşı eleştirel yaklaşımda ve toplumsal yapımıza aykırı kurumları almamamız gerektiği konusundaki *"hissiyatı"* öne çıkaran anlayışı ile, Batıcı modernleşmeye karşı kısmi direnç geliştirmiştir. Bu anlamda Celâl Nuri, Batıcılık konusunda *"kesinlikle Avrupalı olacağız diye gerileme yönündeki ilerlemelerini de kabul etmek ciddi bir tutum olamaz"* (*İleri*, 2002: 53) diyerek, Batı konusunda *seçmeci* olmak gerektiğini belirterek, pragmatik[12] bir düşünce karakteri ortaya koymuştur. Kaldı ki, modernleşme konusunda direnç geliştirmeye çalışan ve bu anlamda toplumsal değişme konusunda kültürel muhafazakârlık eğiliminde olan düşünsel gelenek, belirli bir pragmatik kaygıyı her zaman taşımak durumunda kalmıştır. İslâmcı ve Türkçü düşünüşte ağırlıklı olarak görülen bu eğilim, Batıcı perspektiften Celâl Nuri tarafından da geliştirilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne yönelik olarak *Tarih-i Tedenniyât-ı Osmâniyye* ve *Mukadderât-ı Târîhiye* adıyla iki kitap yazmış, bu eserler *"toplumun değişik katmanlarından büyük ilgi görerek* kısa *süre"*de tükenmiştir. Bunun üzerine iki eseri gözden geçirerek, *Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye Mukadderât-ı Târihiye* (İstanbul, 1331) ismiyle, birleştirerek yayımlamıştır.

1911 yılında Selânik'te toplanan İttihat ve Terakki Kongresi'ne gönderdiği muhtırada[13] Osmanlı İmparatorluğu konusunda yapılması gerekenleri belirten Celâl Nuri, Osmanlı'nın geri kalış nedenlerini sekiz ana başlıkta ele alarak ayrıntılı biçimde irdeler. Bunlar;

1. Dahilî Sebepler: Askerî yapıya dayalı iktisadi düzen ve bu düzen içinde önemli bir kimlik bileşeni olarak "atavizm", Osmanlı toplumun gerilemesindeki temel dahili nedenleri oluşturmaktadır. "'Atavizm' ile kanımıza girmiş olan 'militarizm'i söküp atmak ve onun meydana getirdiği sanattan tiksinme, ticaretten nefret hislerini ortadan kaldırmak için esaslı bir programa ihtiyaç bulunmaktadır."

2. Unsurî Sebepler: Osmanlı İmparatorluğu'nun çok ecnebi ve gayrimüslim[14] ve unsurlardan oluşması da, çöküşümüzün temel nedenleri arasında yer almaktadır. Osmanlı'nın dinsel, etnik, mezhepsel vb. pek çok birbirinden

Bu noktada, "istisna"ya ilişkin yaklaşımların sadece nesnel açıklama girişimleri değil, aynı zamanda hegemonik politik öznelliği kuran bir alan olduğunu tekrar vurgulamakta yarar var. Bunu en açık olarak, "istisna" olmayı belirgin bir biçimde imkâna dönüştüren anlatım tarzlarında görürüz. Burada sıklıkla "köprü" metaforuna rastlarız. Turizm broşürlerinden ülke tanıtım programlarına defalarca tekrarlanan "Doğu ile Batı arasında eşsiz bir köprü" klişesi Türkiye üzerine düşünen birçok yazara bir anlatım çerçevesi sunmuştur. Bunlar içinde en bilinen örnekler olarak Peyami Safa ve Cemil Meriç'i anabiliriz.

19. yüzyılda Tanzimat'tan başlayarak ülkeyi giderek istila eden Batı kültürü-bilgisi ve teknikleri– karşısında Türk entelektüellerinin "fetih hülyası"ndan (Gürbilek, 2004) kayıp duygusuna geçmeleriyle sentez fikirleri ağırlık kazanmıştır.[6] Doğu'yu ruhla, Batı'yı maddeyle ilişkilendirerek değişik bileşimlerle (cinsiyetlendirilmiş)

tamamen karşıtlık içeren unsurlardan oluşması, sürekli olarak hem birbirleriyle hem de Osmanlı ile kavgalı olmaları, sadece kendileri için çalışmaları ve Osmanlı'yı düşünmemeleri Osmanlı devletinin çöküş nedenleri arasında başta gelmektedir. Bu anlamda Anasır-ı muhtelife Osmanlı hükümetini benimsemeyerek, kendi cemaatleri, kiliseleri, patrikhaneleri için gösterdikleri çabayı, Osmanlı'nın Müslüman unsurları için göstermemişlerdir. Osmanlı'nın çöküşüne yol açan "anasır" meselesi konusunda Celâl Nuri, üst kimlik olarak Osmanlılık politikasını önermektedir: "*Her millet, bir milliyet-i hususiye teşkil eder. Bunları hukuk-i umumiye-i Osmaniye'de mevki' olamaz. Bu hususi milliyetlerin fevkinde bir umumi ve resmi milliyet-i hukukiye vardır ki, o da Osmanlılıktır*" (Uyanık, 2004: 189).

3. İdarî Sebepler: Askerî bir hükümet olarak kurulan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yöneticilerden kaynaklanan idaresizlik ve istibdat, kanunlardaki eksiklikler, gayrı menkuller ve vakıflardaki fena hususlar tedeniyyenin idarî sebeplerini oluşturmaktadır.

4. Malî Sebepler: Devletin teşkilatı ve bazı iktisadi ve malî kanunların uyumsuzluğu, askerlik ve sürekli harp durumundan kaynaklanan sorunlar, "*vergi usullerinin, eski ve fennî özelliklerden*" yoksun olarak sürmesi vb. unsurlar Osmanlı tedenniyâtının mali boyutunu yansıtır. Osmanlı toplumunun ekonomik anlamda çalışmak ve üretmek zihniyetinden yoksun gaza geleneğine dayandığını, bu gaza geleneğinin bitmesiyle de ekonomik ve mali çöküşün, yani "*tedenniyât-ı maddiyye ve maliyyenin*" ortaya çıktığını, bunun da asıl Osmanlı devletinin geri kalıp çökmesinin temel nedenini oluşturduğunu belirtir.

5. Dinî Sebepler: Celâl Nuri, Osmanlı'nın çöküş sürecinde önemli bir etken olarak da, dinî taassup ve ulemanın din konusundaki yanlış değerlendirmeleri, dinsel olan ile uhrevî olanın birbirine karıştırılması, içtihat kapısının tamamen kapandığı düşüncesinin yerleşmesi, "*menkûlatın*" etkisi altında kalınması ve medresenin terakkiye engel olması gibi unsurlar üzerinde durmuştur.[15] İslâm'ın toplumsal içeriğinden yararlanmak isteyen Celâl Nuri, dinsel alanda yaşanan tedenniyâttan, özellikle Osmanlı'yı koyu bir dinsel istibdata sevk eden ulemanın, "fikriye-i hürriyet"i ortadan kaldırarak, "felsefeyi, edebiyatı, ulum-ı içtimaiyeyi ve ruhiyeyi öldür"en yaklaşımlarının sonucunda bizde felsefî geleneğinin oluşmadığını,

sentezler peşine düşülmüştür. Ancak bu kolay ifade edilebilecek, hele pratikte mürüvveti görülebilecek bir evlilik değildir. Daha ziyade, daha sonra ele alacağım gibi fantazmatik bir buluşma ve buluşturma zemini oluşturur. Peyami Safa bunu oldukça erotik bir dille ifade eder:

Türklerin Asya ortasından Avrupa ortasına yürümüş bir millet olmalarının tarihi ve çoğrafi manası birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Yeni Türk sanatı ve felsefesi cihanşumül kıymetini bu mananın içinde bulacaktır. Ve eğer, A. Suares, Asya'yı dişi ve Avrupa'yı erkek farzeden tasavvurlariyle bir hakikat ifade ediyorsa, biz de, aynı cinsten bir hayalle, iki kıtaya da zifaf döşeği olarak, ikisinin de birleştiği yeri, en hâkim ve en güzel bitişme ve buluşma noktası olan Türkiye'yi gösterebiliriz, yıllardır baygınlık geçiren harp sonrasının aradığı büyük terkibi kendimizde bulabiliriz. Türkiye ve İstanbul boğazları yalnız askeri harblerin değil, kültür mü-

Batı'da olduğu gibi, Kant, Bacon, Leibniz, Voltaire vb. gibi düşünürlerin çıkmadığını belirtir.

Dinde Batılı tarzda bir Lutherci reform yapmak eğiliminde olan Celâl Nuri, 1913-1914 yılında kaleme aldığı *Hatemü'l Enbiyâ* adlı kitabında, Gustave Le Bon, Carlyle, Renan vb. gibi düşünürlere dayanarak, Hz. Muhammed'i Konfüçyüs, Pavlus ve Martin Luther'le karşılaştırmıştır. Celâl Nuri'nin bu çabası Osmanlı aydınları tarafından dinin dışına çıkmak ve dini tahrip etmek olarak yorumlanmıştır.

6. Fikrî-Hissî-Terbiyevî Sebepler: Lisan, edebiyat, tasavvufa dayalı kültürel yapı, mekûlata aşırı bağlılıktan kaynaklanan kaderci eğilim, kadınların hurafata aşırı bağlılıkları ve bunu sürdürmeye yönelik eğilimleri bu nedenler arasında yer almaktadır. Celâl Nuri, başta dil konusu olmak üzere, *"alaturka"* olan maarif ve edebiyat sahalarında Avrupaî bir çerçevede yeniliklere ihtiyaç olduğunu savunmaktadır.

7. Hususî Sebepler: Osmanlı tedenniyâtının önemli nedenleri arasında kültürel etkenler üzerinde de duran Celâl Nuri, görgü kuralları, aile hayatı, kadınların ve kızların bizdeki geriliği, ahlakın çözülmesi ve eski manevi gücünü kaybetmesi, jurnalcilik ve hafiyecilik vb. gibi unsurları sıralar. Burada özellikle *"maişet ve muaşeret"* noktalarında Batı ile Doğu arasında karşılaştırmalı bir çözümleme yapan Celâl Nuri, Doğu'nun insanının tembel, miskin olduğunu, kazanmak idealinden uzak yaşadığını, tevekkül ve azla yetinen bir haslete sahip olduğunu belirterek, Batı'yla mücadele etmek için bu çalışma kültürünü değiştirmek gerektiğinin altını çizer. Millî ahlakın korunması şartıyla, Batı'nın çalışma usullerinin alınması gerektiğini özellikle belirtir. Günlük yaşama dair modern davranış kalıplarının alınması gerektiğini, cemiyet hayatının gerekliliği olarak incelik, terbiye, yemek, içmek, giyim-kuşam, nezaket vb. konularda da bizde de gelişme gösterilmesinin arzu edileceğini belirtir.

8. Haricî Sebepler: Genel politikada meydana gelen değişmeler, dinsel alanda Batılıların uygulamış oldukları baskıcı politikalar, çöküşümüzün harici sebeplerini oluşturmaktadır. Harici sebepleri siyasî, dinî ve iktisadi üç bölümde ele alan Celâl Nuri, Batıcılaşma politikasındaki *"husûmet"*e dayalı yaklaşımını bu bağlamda dile getirmiştir. Batı'nın siyasî ve askerî gelişmesinin Osmanlı'nın siyasî ve askerî alanlarda gerilemesine yol açtığını ve Batılı ülkelerin Osmanlı'yı yok etmek için özel

cadelerinin de sevkulceyş noktası ve transit merkezi haline gelebilir (1990: 188-89, abç).

Hayal edilen bu buluşmanın gerçekleşememesiyle ilgili hüsran duygularını, yeterince "Batılı" ya da öteki yüzden bakıldığında yeterince "özgün" olamamanın getirdiği sıkıntıları hâlâ yaşamaktayız. Cemil Meriç bu imkânsızlığın farkındaydı. Şöyle diyordu: "Kendimizi, batının imal ettiği çarpıtıcı bir aynadan seyrediyor, daha doğrusu, bu aynadaki hayale göre inşa etmeye çalışıyoruz" (1986: 68-69). "Batı"yı fethetme hayalleri kurulurken işler tersine dönmüş, "Batı"nın kültürel sömürgeleştirmesine maruz kalınmıştır. Bu süreçte kaybedilen tarih ve yaşam bilgisinin telafisi yoktur gerçekten. Ancak, tüm melankolisine rağmen Cemil Meriç kendine "hakiki" kültür ve modernlik üzerinde en doğru yargıyı verme kapasitesini biçmekte, bir yandan da, örneğin Edward Said'in "Oryantalizm" ca-

olarak çaba gösterdiklerini belirtir. Yine benzeri çerçevede, dinî taassup ve Hıristiyan din adamlarının aleyhimizdeki davranışları da, tedenniyâtımızın önemli amilleri arasında yer almaktadır. Tebaamızın bir kısmının Hıristiyan olması, Batılıların sürekli olarak müdahalesine yol açtığı gibi aynı şekilde Batılı devletlerdeki bu taassubun ortadan kaldırılması zor gözükmektedir. Üçüncü olarak da, Batı'da meydana gelen sanayi ve ticaret alanındaki gelişmeler neticesinde, Osmanlı'nın Batı'ya eklemlenmek zorunda bırakılması, bu suretle ya savaş açılması ya da borçlandırılması gibi usullerle sürekli olarak Batı'ya bağımlı hale getirilmektedir.

*"Hükümet-i Osmaniye ve Cem'iyyet-i Türkiye"*yi gittikçe tenezzül ve tedenni etmesine yol açan faktörleri ayrıntılı biçimde inceleyen Celâl Nuri, *"bu heyet, bu hükümet nasıl bu çöküş girdabından kurtularak ilerleme sahiline ulaşabilir"* diyerek, Osmanlı'nın nasıl kurtulacağını formüle etmeye çalışır. *"Nizamât ve talimattan"* başlayarak, devlet ve milletin bütün kurum ve kurallarıyla baştan başa değişmesinin önemini belirtirken, bu yenileştirme işinde sadece tabâyı-i millîyeye uygunluk ve Batılı kanun ve kurallara yakınlaşmak esaslarına bağlı kalmalıyız görüşüyle, Batılılaşma konusundaki temel yaklaşımını ortaya koymuştur.

BATICILAR VE "ŞİME-Yİ HUSUMET"

Celâl Nuri İleri, Türk düşünce tarihinde Batıcı olarak kabul edilen düşünsel/ideolojik gelenek içinde anılır. II. Meşrutiyet döneminde Batılılaşma problemini toplumun en temel sorunu olarak gören ve kendilerine Batıcılar adı verilen grup, özellikle Abdullah Cevdet'in çıkardığı *İçtihad* dergisi etrafında kümeleşmiştir (Hanioğlu, 1985: 1384). Celâl Nuri de bu aydınlar içinde yer almış, özellikle Balkan Savaşı'nın ardından yaşanan radikalleşme karşısında İslâmın siyasal ve toplumsal içeriğini vurgulayan görüşleri ve Batı'ya dair geliştirdiği *"husumet"* anlayışıyla Batıcı düşüncenin bölünmesine yol açmıştır. Celâl Nuri, *İçtihad*'da yayımlanan *"Şime-i Husumet* [*İçtihad*, No: 88, 9 K.sâni 1329/ 22 Ocak 1914, s. 1949–1951] adlı makalesinde, Batı'nın bizim dostumuz olmadığı ve Batılılaşmanın Batı'ya rağmen gerçekleştirilmesi gerektiği görüşünü savunmuş, onun bu görüşünü benimseyen aydınlar *"kısmî Batıcılar"* olarak sınıflandırılmıştır. Celâl Nuri'nin bu yazısına ertesi sayıda yanıt veren Abdullah Cevdet ise, "Şi-

lışmasını değerlendirirken, hem "Batı"yı, hem de "şuursuz Ortadoğu insanını" düşman ilan etmektedir (Meriç, 1986: 68).[7] Kaybın yasını tutmak ve bu kaybın farklı özneleriyle dayanışmak yerine, egemen iktidar konumuna talip olarak onarımı mümkün kılacak "terkipler"e karar verme yetkisini elinde tutmaktadır. Böylelikle Şark'ın hâlâ yaşayan öğelerini Batılı modernliğin/medeniyetin en iyi yanlarıyla birleştirebileceğini hayal eder. "Köprü" metaforu Türkiye'yi "benzersiz" bir kaybın olduğu kadar kendinden menkul bir iktidarı kurmanın alanı olarak tarif etmektedir. Garbiyatçılığın dinamiği tam da budur işte.

GARBİYATÇILIK NEYİ AÇIKLAR?

Daha önce farklı bağlamlarda tartıştığım (2003, 2005, 2006) Garbiyatçılık kavramının ne olmadığını ve neyi açıklamadığını yineleyerek başlayayım. Garbiyatçılık belirli bir ideoloji, dünya görüşü ya da

me-i Muhabbet" [*İçtihad*, No. 89, 16 K.sâni 1329/ 29 Ocak 1914, s. 1979-1984] adlı yazısında Avrupa medeniyetinin tek bir medeniyet olduğunu, bizim onu gülü ve dikeniyle almaktan başka hiçbir şansımız olmadığı görüşünü savunmuş, bu görüşü benimseyen aydınlar da "*tam Batıcılar*" olarak adlandırılmıştır.

Celâl Nuri öncelikle medeniyetin iki yönü olduğunu vurgular. Ona göre toplumun kendine özgü kültürünü oluşturan hakikî kültür olarak değerlendirilen "*manevi cihet*", Batı'dan alınmayabilir hatta alınmamalıdır. Fakat sınaî kültür, yani teknik kültür ise özellikle Avrupa ve Amerika medeniyeti dairesinde son derece gelişmiş olduğu için aynen alınmalıdır. 1913 yılında kaleme aldığı *İttihad-ı İslâm* adlı eserinde "*İki Nev-i Medeniyet-Sınâî ve Hakikî Medeniyet*" başlığı altında "*Sınâî Medeniye, hakikî medeniyet*" ayrımını yapar. Felsefe, ilim, fen ve teknik safhalarında son derece gelişmiş bir Batı medeniyeti söz konusu iken, hakikî medeniyet alanında ise Batı için aynı gelişmişlikten bahsedilemeyeceğini, "*harp, yağma, tahrib, her yerden ziyade hal-i hazırda Avrupa'da revacta*" olduğunu, "*yazık ki yalnız çekici yanlarını betimlediğimiz Batı'nın yaşayışında bir takım gerileme lekeleri[nin] göze çarp[tığını], genel savaştan sonra bu lekeler[in] zeytinyağı lekesi gibi genişlediğini], "Avrupa'da kadın konusundaki serbestlik[in] çok ilerle[diğini]; bunun içindir ki, aile de günden güne sağlamlığını yitir[diğini]*" (*İleri*, 2002: 187-188) belirterek,[16] özellikle ahlak ve aile yaşamlarında Batı'da olumsuz gelişmelerin yaşanmaya başladığını savunur. "Şime-i Husûmet" makalesinde, "*Türk ve Müslüman milletine, Türk ve Müslüman vatanlarına,*



Osmanlıcılık ve İslâmcılık aksını savunarak kendi modernleşme muhakemesini sunan Celal Nuri, Anadolucu milliyetçilikle karar kılmıştır.

söylem değildir. Örneğin Türkiye'de pek çok farklı ideolojiler, inanışlar ve söylemlerden söz edilebilir. Bunlar varolan toplumsal duruma ve geçmişe yönelik farklı politik önermelerle hareket ederler, farklı sonuçlara varırlar ve çoğu kez birbiriyle çatışırlar. Bu ideoloji, inanç ya da söylemlerin içinden çıktıkları somut koşullar –devlet, sınıfsal yapı, etnik kimlikler, cinsiyet rejimi– tarih boyunca sürekli bir değişim ve farklılaşım içindedir. Garbiyatçılık kavramı ise daha uzun erimli, örtük ve hegemonik bir "kültürel" anlaşma zeminine denk düşmektedir. Bu zemin, modern milletin tarihsel olarak sınırlarını çizdiği kamusal alanda neyin *kabul edilebilir* ve *geçerli* bir önerme/duygu/pratik olduğunu tayin eden, bir bakıma tarihsel bir tortu olarak düşünülebilir. Yani tüm büyük dönüşümlere rağmen bazı temalar ve eğilimler ısrarla aynı kalmakta, gündelik dilde umutsuzca "burası Türkiye!" dedirtecek şekilde kendini tekrar etmektedir. Bu yüzden "kültürel" sözcüğünden

Âl-i Osmân'ın taht-ı tabiiyetinden çıkıb giryân olan eczayı vatana karşı beslenilen muhabbetten büyük bir aşk tasavvur ve tahayyül edemem" diyerek, Batı'ya karşı *"husûmet"* düşüncesini imparatorluğun kurtuluşu için önerir.[17]

Tunaya'nın da belirttiği gibi, *"İçtihad* sütunlarında patlak veren *'şiddet ve galeyan'*ı esasında, Celâl Nuri'[nin], *'yükselme ve kurtulma çarelerine, bundan böyle düşmanlık hissini de ilave etme'*sinden kaynaklanmaktadır. Celâl Nuri, inhitat sebeplerimizi de bir yenisini ilave etmektedir: 1293 Harbi'nden sonra, İkinci Meşrutiyet insanlarından evvel ki nesil, *'mütenebbih olup da'*, kendisine düşman kesilenlere karşı düşmanlık fikrini (şime-i husûmeti), intikam ve kin fikrini besleseydi, şu son felaketlere marûz kalmayacaktık. Celal Nuri'nin sırf deruni kalmayacağını söylediği intikam hissi icabında harbi gerektireceği gibi asıl mühimi de iktisadi de olabilir. Demek, yıkıcı ve yapıcı cephelere sahiptir. Hızlı kalkınma, kurtuluş, husumet fikrinin bilinmesiyle ve her an taze kalmasıyla olur" (Tunaya, 2003: 214-215).

Abdullah Cevdet'in şiddetle tepki gösterdiği Celâl Nuri, *İçtihad* dergisinden ayrılır ve Kılıçzâde Hakkı'yla beraber *Hürriyet-i Fikriye* (ve çeşitli kapatılmalarla *Uhuvvet-i Fikriye*) dergisini çıkarır. Celâl Nuri, kendisine "Şime-i Husumet" yazısıyla yanıt veren Abdullah Cevdet'e 28 Ocak 1914'te 32 sayfalık risaleyle karşılık vermiş,[18] bu risalede *"Abdullah Cevdet[in] öldüğünü"*, kendisinin *"dinimizi, milletimizi, devletimizi, Rumelimizi, vatanımızı, canımızı yağma etmeye çalışan bedhâhlara husûmet et[tiğini]"* belirtmiştir.

MİLLİYETÇİLİK

Bu dönemde Batılı emperyalizme karşı İttihad-ı İslâm ve Osmanlıcılık siyasetlerinden yararlanma yoluna giden Celâl Nuri, Osmanlılığın geleceğinin Türklük, İslâmlık ve Osmanlılık siyasetlerinin belirli bir bütünlük içinde ele alınmasıyla korunabileceğini ve özellikle bu politikayla gayrimüslimlerin Osmanlı'ya karşı düşman olmalarının engelleneceğini düşünmüştür. Ancak Balkan Savaşları'yla birlikte Osmanlılık politikasının işlevsizleştiğine[19] hükmederek, Batı'ya husumeti de içine alan İttihad-ı İslâm politikasına kaymıştır. Celâl Nuri, İttihad-ı İslâm politikasını siyasal bir güç unsuru olarak görme eğilimindedir.[20] Gizli bir hazine, alemi titretecek derecede kuvvetli bir dinamo, muazzam bir akümülatör olarak

varolan çeşitli kültürleri-yaşama biçimlerini değil, kamusal alanda başvurulan ve sürekli yeniden üretilen, her seferinde yeniden *örnek* oluşturan bir toplumsal grameri anlamalıyız. Dolayısıyla Garbiyatçılık, *episteme*, *paradigma* gibi sınırları çizen ama sadece yasaklayıcı değil üretici bir performans repertuvarıdır. Türkiye'de Garbiyatçılığın incelenmesi kuramsal açıklamalar da dahil, anlatıların ve pratiklerin anlamlandırıldığı hegemonik bir üst-dile işaret edecektir. Bu üst dil, en genel anlamıyla "bize özgü" ve "yabancı" olanın ayrımını yapmaya yarar; içindeki tüm çatışmalara rağmen modern milleti ayakta tutmaya, varolan krizleri çözmeye, milleti yeni durumlara hazırlamaya hizmet eder. En genel anlamıyla Garbiyatçılık, Batı-dışı sayılan bir alanda (ve Batı'nın tüm üstünlük iddialarına maruz kalarak) modernliği tarihsel olarak belirli bir şekilde temsil etme, başkalarına ve kendine sunma tarzıdır.

Garbiyatçılığı zamansız ve sürekli bir

nitelendirdiği[21] İttihad-ı İslâm siyasetinin Osmanlı devletini yıkılmaktan kurtaracağını belirterek, Avrupa karşısında güçlü, ileri, gelişmiş, hurafelerden arınmış bir İslâm birliğinin kurulmasını iştiyakla istemektedir.

Celâl Nuri, Osmanlıcılık ve İttihad-ı İslâm siyasetlerinin yerine Türk milliyetçiliği görüşüne yönelmiş, çağın gereğinin milliyet olduğunu savunmuştur. Milletin bir realite olduğunun altını çizerek, Batı'da din bağının yerine milliyet bağının ön plana çıktığını, çağımızın milliyet asrı olduğunu, bu dönemde gayrımillî davranışların tehlikeli olacağını belirtmektedir: *"... milliyet taraftarıyız, Türküz, bütün terakkiyatımızı bu camiayı millet dahilinde arayacağız."* Milliyet fikrinin mukaddes olduğunu ve ırk kavramından üstün olduğunu savunan Celâl Nuri, Turancılık fikrini ve Ziya Gökalp'in görüşlerini eleştirir: *"Nef'i ve Fuzûli'yi, Bakî'yi nasıl gayri millî sayarım, onlara eâzım-ı milliyeden demezsem kör olurum. Altı yüz senelik ecdadımızı inkâr ile haramzade mi olacağız? Millet vardır ve var olacaktır. Bütün mâzi, bir mâzi-i milli*dir".[22]

Celâl Nuri, milliyet kavramını değerlendirirken, *"vatan milliyetçiliği"* ve İslâm kardeşliği içinde gelişip serpilen bir düşünceyi benimser. Batı'da Hıristiyanlığın konumuyla bizde İslâmlığın konumlarının birbirinden farklı olduğunun altını çizerek, Batı'da millet önce gelirken Türkiye'de bir Türk'ün öncelikle Müslüman kimliğini ifade ettiğini belirtir. Dolayısıyla Batı'daki milliyetçilik anlayışının aynen iktibasının sun'i bir sosyal yapı unsuru olacağına dikkati çekerek, *"İslâmiyet haricinde ve esasât-ı ırkıyeye müstenid, milliyet, kavmiyet, vatan şimeleri henüz bizde yerleşmemiştir. Bir Müslümanın ırkî milliyetine istinadı pek tabii olamaz. Bizde milliyet fikri ancak, din fikri ile arttırılabilir. Milliyet, münhasıran dinin bir şekli olmak üzere gösterilmelidir ki, esasgir olabilsin"* görüşünü dile getirir. Milliyetçiliğin çerçevesinin İslâmla çizilmemesi halinde "akıbet vahim" olacaktır: *"Fikr-i milliyet fevkinde Müslümanlık uhuvvet beynelmileliyenin hegemonyası bulunursa o zaman nasyonalizmden asla korkulmaz. O halde her kavim tekamülü tabiiyyesini takip eder ve bunların münferid tekamülünden İslâmiyette umum-i surette mazhar-ı terakki olur. Halbuki bir tekamül diğerine zıd olur, şovenizm muhtevi bulunursa, maazallah akıbet vahimdir. Meydan Müslüman akvam için rekabete müsait değildir."*[23]

Celâl Nuri, çağdaşlaşmanın millileşmeyle paralel bir gelişme gösterdiğini,

yapı olarak görmeyi önermiyorum elbette. Tam tersine, Türkiye'nin Batılılaşma, modernleşme/kapitalistleşme ve milletleşme süreçleri Garbiyatçılığın da oluşum tarihidir. Garbiyatçılığın tarihsel olarak Şarkiyatçılıkla birlikte şekillendiği, Batı-Doğu ikiliği içinde üretilen bir paradigma olduğunu söylemek önemli. Edward Said'in açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi "Batı"nın "Doğu"yu ele geçirme, bilme ve yönetme pratikleri Şarkiyatçılık söylemini oluşturmuştur. Gelişen kapitalizm ve sömürgecilikle birlikte dünyanın büyük bir kısmının Batılı hükümler altına sokulması, ötekinin Doğululaştırılması ve belirli bir iktidar/bilgi rejimi içinde etiketlendirilmesi Şarkiyatçılığın itici gücüdür. Garbiyatçılığı ise bu etki alanı içinde, hem Batıcılık hem de Batı karşıtlığı anlamında oluşturulan tepkiler olarak düşünebiliriz. Şaibeli modernlik serüveni boyunca Şarkiyatçılık ve Garbiyatçılık girift bir şekilde içiçe geçmişlerdir.[8]

Ancak Garbiyatçılığı sadece mağdurun

bu süreçte de Batı'nın belirleyiciliğini kabul eder. Fakat sosyal kurumların ve *"huyların"* oluşmasının zaman içinde evrimle mümkün olacağını düşünmesinden dolayı, *"seküler ulus"*un oluşması için dinsel değerlerden ve İslâmın Türk toplumundaki gücünden yararlanmak gerektiğini savunur. Onu tedirgin eden nokta, Batı örneğindeki gibi milliyet ve vatan fikirlerinin gelişmesiyle "dinî hislerin" azalmasından duyduğu korkudur, çünkü Batı'da asırlar içinde kurumsallaşan din-dışı milliyet fikrinin Türk toplumunda hemen oluşması mümkün olamayacaktır. Bu nedenle dine referansla açımlanan Türk vatanperverliğine yaslanır. Cumhuriyet döneminde ise artık *"millî siyaset"*in bir devlet politikası olarak benimsenmesini savunacaktır.

KADIN

Celâl Nuri'nin günlük hayatın modernize edilmesi sürecinde kadınların toplumsal hayata katılmasına yüklediği rol, o dönemde millî bilincin uyandırılması bağlamında kadınların eğitilmesine verilen genel önemin ötesindedir. Osmanlı feminizminin ulusal/solidarist düşünceyle[24] eklemlenen anlayışını, daha ileri düzeye taşır. *"Gelişme ve ilerleme en küçük konulardan, aile-içi yaşamdan, karı-koca ilişkilerinden başlamalıdır"* diyen (*İleri*, 1993: 128) Celal Nuri'nin kadınlara bakış açısı, Osmanlı eleştirisi yanında, İslâmın teorik duruşunu muhafaza eden ama bunu günlük hayata yansıyan açılardan sorgulayan dolayımlı bir perspektif içerir. Celal Nuri'nin "Kadınlarımız" metni iyi analiz edildiği zaman, gündelik hayatı belirleyen düşünsel kaynaklara yönelmiş bir eleştiriyle karşılaşırız: *"Bizde kadının konumu korkunçtu, bunun da nedeni İslâmın temel kurallarından sapılmış olmasıdır"*, (1993: 110); kadınların sorunları *"Müslümanların ve Türklerin kurtulmaları değil, her türlü yükselişleri kadınlarının düzeyinin yükseltilmesine bağlıdır"* (1993:XI); *"Bizde kadınlar başka, erkekler başka bir dünya oluşturur ve bu iki dünya birbirini tanımaz. Biri ötekiye ilişkide değildir. Bu çelişki, Osmanlı halkının yıkılışının en temel nedenidir"* (*İleri*, 1993: 110). Yine de, ani değişimlerin toplumu ahlaki buhrana sevk edebileceği, *"yenileşme ve ilerleme[nin] bir anda ol[mayacağı]"* kaygısıyla kadınları eğitim yoluyla *"yavaş yavaş özgürleştir"*me yanlısıdır.

Celâl Nuri'ye göre, kadınların örtünmesinin *"birçok hakları yitirmeğe yol açtığı durumlar vardır"* (1993: 130–137). O, feminizmin ikili işlevi

tepkisi, "bilinç yaraları" (Shayegan 1991) ya da "bilişsel travma" (Arlı 2004) olarak düşünmek yanıltıcı olacaktır. Gerçi, sömürgeciliğe ve dışarıdan gelen baskıya tepki anlamında yaralar, eziklikler ve aşağılık duygularıyla örülmüştür. Arlı'nın belirttiği gibi direnişçi ve savunmacı öğeler taşır (2004). Ama bu yaralı bilinç, üstünü iktidar arzularıyla sıvayarak güçlü olmak için, örneğin modern millet olmak için seferber edildiğinde Garbiyatçı performans zemini oluşur. Garbiyatçılık, Batı'nın yarattığı Öteki konumunu sahiplenerek onun sınırları içinden eylemek, ancak bir yandan bu konumun içini layikiyle (ve alkış bekleyerek) doldurmaya çalışırken bu dayatmaya çeşitli taktiklerle direnmektir.

Bu zeminde yansıtılan arzu/nefret kıskacında sürekli yeniden üretilen bir Batı imgesi vardır. Her yaptığımızı hayal edilen bir Batı'nın gözünden gördüğümüzde kendimizi aslında içten içe nefret ettiğimiz ve "bize yabancı" bir arzunun içinde bulu-

üzerinde durur: kadınların kötü durumdan kurtularak haklarının bilincine varması, toplumsal ve ekonomik yaşama etkin biçimde katılması ve bu bilinç ile toplumsal yaşamda modernleşme sürecini hızlandırması. Kadının özgürleşmesi, toplumdaki yerleşmiş İslâmi geleneklerin dönüşümüyle modernleşmenin temel momenti haline gelecektir.

TÜRK İNKILÂBI

Celâl Nuri'nin 1926 yılında yayımladığı *Türk İnkılâbı* adlı çalışma, inkılâba ilişkin ilk ve ciddi düzeyde yapılan kuramsallaştırma çabasıdır. Fakat Türk İnkılâbını kuramsallaştırma çabalarından önce Osmanlı Meclis-i Mebûsanı sürecinde hazırlamış olduğu Cezrî programlarıyla daha sonra kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti'nin temel politikalarını öncelemiştir. Celâl Nuri'ye göre cezrîlik, *"... Binâenaleyh,... tab' ve mizac-ı milliyede zaten mevcuttur. O hâlde, cezrîlik sun'î, ca'li, ... bir mesele değildir. Her yerde –radikal– başka türlüdür. Bizdeki radikalizm ise, âtideki ta'rif mucibince ıslahat-ı esâsiye ister. Hûlâsa, cezrîlik: –Maziye veda! Demekdir."*[25] Celal Nuri, 86 maddelik dördüncü Cezrî programıyla, Türk devletinin radikal inkılâplara ihtiyaç duyduğu gerçeğinden hareketle, adeta geniş kapsamlı bir anayasa taslağı hazırlamış, devlet ve idare sistemi başta olmak üzere toplumsal ve yönetsel alanlarda pek çok değişiklik önerisi ortaya koymuştur (Bağlama, 2000: 169-178).

Türk İnkılâbı, Cumhuriyet dönemini kuramsal açıdan çözümlemeye yönelmiş ilk sosyolojik çalışma olarak, radikal bir devrim programı ile kurumsal/ideolojik evrim tasarımının gerilimi içinde yer alan bir metindir. *Türk İnkılâbı*, bir metin olarak Celâl Nuri'nin realizmi/pragmatizmi ile Türk devriminin bir *"sonuç"* olduğu görüşüyle idealize edilen özgün/saf/özcü devrim yorumlarının önüne geçmiş, *"bütün bir yenilik devrimleri[nin] Cumhuriyetin açıklanmasından önce baş göstermişti"* diyerek, Türk devriminin Osmanlı'dan başlayan kaynaklarına atıf yapmıştır.[26] Türk inkılâbının genel olarak üç önemli sonuca yol açtığını belirtir:

1. Hıristiyan olmayan bir ulus, ilk kez olmak üzere, Avrupa uygarlığını kabul ediyor.

2. Tarihinde ilk kez olmak üzere İslâm topluluğunda olan bir ulus, inançlarda İslâm ilkelerini tümüyle korurken, dünya kurallarında hareket özgürlüğünü elde etti.

3. Tarihte ilk kez olmak üzere kökeni

ruz. Batı'ya meydan okuma, ona haddini bildirme ile bir an önce Batılı olma, Batı tarafından kabul edilme istekleri karmaşık bir hakikatler rejimi yaratmaktadır. Çünkü bir kere Batılı modernliğin (kapitalizmin) rotasına girince nasıl "Batı" imgesi yeniden ve yeniden üretiliyorsa, kendi otonomisini çoktan yitirmiş "Şark" da eşzamanlı olarak diriltilmeye çalışılacaktır.[9]

Bu bağlamda "köprü" metaforuna dönersek, köprünün Batı ile Doğu'yu buluşturan bir bağlaç değil, Türk kimliğini kurgulayan ontolojik bir figür olduğunu düşünebiliriz.[10] Başka bir deyişle, önemli olan Türkiye'nin Doğu ile Batı arasında bölünmüş olması değil, tam da bu bölünmenin kimliği kurmasıdır. Nasıl ki, "Batı" ya da daha somut bir ifadeyle örneğin Avrupa Birliği, Türkiye'nin Doğulu mu Batılı mı olduğuna bir türlü karar veremeyerek politikalarını bu ikircilik içinde şekillendirme imkânı buluyorsa, Türkiye'de de aynı ikircilik çok geniş bir kapsamda farklı ideolojilere manevra alanı yarat-

Orta ve uzak-batı Asya olan bir ulus, o kıtanın toplumsal ve tarihsel yazgısından ayrılıyor (*İleri*, 2002: 117).

Türk inkılâbının Fransız inkılâbından Fransa'da görülen sosyal eşitsizliğin bizde görülmemesi, Rus devriminden ise, bizim milliyet fikrine sahip olduğumuz halde onların milliyet fikrine sahip olmamaları nedeniyle farklılaştığını belirten Celâl Nuri, Türk inkılabını Osmanlılıktan kurtulma olarak tanımlamıştır: "*Osmanlılık ve İmparatorluk Türk ulusu için zararlı, uzun ve yorucu bir boş oyundan başka bir şey değildir*" (*İleri*, 2002: 22). Doğu ile Batı arasında kültürel açıdan karşılaştırmalar yapmış, "*Batı gülmeyi bilir. Doğu ise kaygılıdır: çünkü yaşamı çekici değildir. Gülse de zorunlu güler. Doğu tiyatroyu, operayı, müziği pis görmüştü. Avrupa'da ise eğlencenin hakkı verilmiştir* (*İleri*, 2002: 188) diyerek, "*İlerleme ve gelişmemize engel olan kurumların ortadan kaldırılmaları, tarihimizde belli başlı bir aşamadır. Eğer o kurumları, geleneğe uyarak saklı tutmakta inat etseydik, bizim için istediğimiz gibi yaşamanın olanağı bulunmayacaktı*" (*İleri*, 2002: 43) görüşünü savunmuştur.

Yeni Türk devletinin kurumsallaşması sürecinde siyasal açıdan özellikle Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı genel güvensizlikten ve Batı'nın içinde bulunduğu kaos durumu ile Türk devletinin yeni kurulmuş olması nedeniyle, "*tehlikeler*" karşısında bilinçli, hassas, güçlü, sürekli tetikte olması gerektiği görüşündedir. Erken Cumhuriyet döneminde emperyalist Batı'ya karşı duyulan genel güvensizlik ve sınır komşularının birer "*tehdit*" olarak algılanması, rasyonel ve ılımlı bir milliyetçilik anlayışına sahip Celâl Nuri'de dahi görülebilmektedir. Rusya, İtalya, Büyük Britanya, Yunanistan yeni Türk devletine yönelmiş dış tehditler olarak kabul edilmektedir. Türk inkılâbını kuramsallaştırdığı çalışmasında, "*değişik etnik öğeler*", "*tutucular*" iç tehditler olarak sunulmaktadır (*İleri*, 2002: 209-214). Celâl Nuri, solidarizme kayan eğilimleriyle, "*şunu da sevinerek belirtebiliriz ki, Batı'nın varlığını kaldırmaya yönelik anamal ve emek çatışması bizde belirmedi. 'Kapitalizm' de, 'proletarya' da ülkemizde yeni öğrenilen sözcüklerdir*" (*İleri*, 2002: 214-215) diyerek, toplumdaki sınıf çatışmasının yaratacağı tehlikeleri öne çıkarmıştır. Özellikle bu açıdan kapitalizmin fuhuş, borsa, spekülasyon, hastalıklara yol açtığını, çürümüş Batı medeniyetinin (kapitalizm) karşısına sosyalizmin çıktığını, sosyalizmin mutlaka ciddiye alınması gerek-

maktadır. Garbiyatçılık performansı "köprü"yü üretici bir şekilde kullanır. Kimi zaman "yoz Batı"ya karşı "erdemli Doğu"yu, kimi zaman "cahil Doğu"ya karşı "ileri Batı"yı çıkarır; Doğu ile Batı arasında sürekli salınarak değişimi ve yeniliği zapteden köprüler inşa eder. Burada önermelerin/pratiklerin içeriği değil biçimi önemlidir; her hegemonik performans biçimi sonraki önermeler/pratikler için bir *örnek-model* oluşturacaktır. Türkiye politikalarında Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren süre giden pragmatizm ya da Taha Parla'nın (1991) söyleyişiyle "zamana ve zemine uygunluk" çerçevesi Garbiyatçılık performansını hem desteklemekte hem de orada kendine bir meşruluk kaynağı bulmaktadır.

"Köprü" birleştirici olduğu kadar ayırıcıdır da. Bu anlamda Müslümanlık, Türkiye'de kimliği kuran ikirciklığin odak noktasında durur. Bunun en önemli nedeni İslam'ın hem Batılılar –Şarkiyatçılık– hem de Türk modernleşmecileri –Garbi-

tiğini savunarak, İslâm'la sosyalizm arasında emperyalist, kolonyalist ve kapitalist Batı'ya karşı güç birliğinin çok yararlı olacağını düşünmüştür.

Bu çerçevede Celâl Nuri, Türkiye'de Osmanlı'dan tevarüs edilen iktisadi gelenek ve *"orta katman"*ın yokluğu nedeniyle, ekonomik kültürün, geleneğin yerleşmediğinin altını çizer. Ona göre, Batı'da *"birkaç yüzyıllık gelenek"*le oluşturulan ticari ve sanayileşme süreçlerinin ülkemizde yerleşmesi de, gerek *"orta katmanın"*, gerekse *"burjuvazinin"* yokluğu nedeniyle ekonomik *"gelenek ve göreneklerin oluşabilmesi için bir kuşak yetme[yeceğini]"* belirtir.

Sonuç olarak, Celâl Nuri, Meşrutiyet döneminde, 1914 yılında *İçtihat* dergisinde *"Müslümanlar, Türkler kalkın geciktiniz"* diyerek, milleti fikir, edebiyat, san'at, maarif ve ilim yönünden çalışmaya davet ederken, *Türk İnkılâbı* adlı çalışmasında da, *"devrimimiz[in], evrimle pekiştikçe, ..., Avrupa uygarlığı içinde yer almayan Müslüman ve putperest dünyalarına da"* etki edeceğini savunur.

Celal Nuri'nin düşünsel süreklilikleri arasında İslâmın Türk toplumunda oynadığı role ilişkin değerlendirme, Batıcı yaklaşımın Türk toplumunun temel uygarlaşma stratejisini oluşturduğu fikri, toplumsal yapıya ilişkin analizlerde sürekli olarak vurguladığı uluslararası/toplumlar arası çatışmalar ve güvensizliklere ilişkin görüşleri belirtilebilir.

Celal Nuri, İslâmla/toplumsal yapı arasında genel olarak materyalizmle başlayan uzlaştırma çabalarını devam ettirmiş, dinin toplumsal yapıda sağlayacağı yararları ön plana çıkararak olası bir Abdullah Cevdet tarzı radikal din eleştirisinden kaçınmıştır. Dine dayalı pozitivist yaklaşımı, dinin toplumsal/kültürel evrim sürecindeki konumu düşünülerek materyalist yorumda popülerleşerek derinleşilmemiştir. Bu bağlamda pragmatist konumu, toplumdaki hissiyatı göz önüne alan bakış açısı, Gustave Le Bon'un *Ruhiyat-ı Siyasiye* adlı eseri başta olmak üzere düşünsel kaynakları, popülerliğe kayan düşünüş biçimleri ve tümüyle kendisinin çok fazla yazmasından kaynaklı düşünsel oportünizmi Osmanlıcılık, İttihat-İslâm, materyalizm vb. gibi düşüncelerinin değişmesi sonucuna yol açmıştır.

Ancak, Osmanlı toplumuna ilişkin değerlendirmelerindeki kararsızlıklar aslında düşünsel referanslarındaki karmaşayla açıklanabilir. Toplumsal olayları anlamadaki Gustave Le Bon'un insan psikolojisini esasa alan yaklaşımları ile toplumsal bozulmaların sosyo-

yatçılık– tarafından modernlikle çelişen bir "unsur" olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Bu da Bobby Sayyid'e göre, Kemalistlerin kendilerini "paradoksal bir durumda bulmalarına" yol açmıştır: Batılı olmak için Doğululuğu reddetmek gerekir ama Doğululuğu reddebilmek için Doğulu bir kimliği tanımlamak ve sürdürmek gerekir. "Aynı anda Batılı ve Doğulu olabilme paradoksuyla başetmenin tek yolu Kemalistlerin İslâmı Doğululuğun işareti olarak sabitlemeleridir" (Sayyid, 1997: 69). Aslında "modern" Türklüğün en belirleyici tanımının Müslümanlık olduğu düşünülürse paradoksun ne denli büyük olduğu ortaya çıkacaktır.

Yazının başında sözünü ettiğimiz "tıkanma" bu paradoksun bir ürünüdür. Yine de bu paradoksal durumun sadece tıkayıcı ve felç edici değil, aynen "köprü" temasında olduğu gibi üretici olduğunu görmek gerek. Türk milliyetçiliğinin kuruluş aşamasında İslâmı devlet tekeline alıp gündelik hayat içindeki çoğul İslâmi

ekonomik yapı analizine yönelik ciddi çabaları iç içe geçmiş, bir yandan Türk devrimini Osmanlılıktan tam bir kopuş olarak okumuş, ama diğer yandan da Kemalizmin devrimci içeriğine da tam anlamıyla dahil olamamıştır. Onun Osmanlı eleştirisi aslında kültürel yapıları esas alan eleştiri ile paralellik arz eder. Ekonomik davranış kodlarının toplumsal alanda yerleşebilmesi için, *"gelenek ve göreneklerin oluşması için bir kuşak yetmez"* sözündeki gerçekçiliği ve evrimciliği, onun Kemalist devrimlere paralel radikal bir Osmanlı okuması yapmasına olanak vermez. Kaldı ki, "huy"ların yerleşmesi gerçeğinin zaman isteyen bir şey olduğu, bunun için birkaç kuşak geçmesi görüşüyle Kemalist devrim analizleri içinde ideolojinin sürekliliği ve içselleştirilmesinin önemini vurgulaması açısından özel bir yeri hak etmektedir. Kemalist modernleşmenin Şerif Mardin tarafından belirtilen *"sabırsızlığı"* ve bunun sonuçlarına ilişkin değerlendirmeler noktasında ufuk açıcı görüşleri olduğunu belirtmek istiyoruz.

Sürekli batıcı bir çizgide hareket eden Celâl Nuri, Osmanlı'nın kurtarılabilmesi için siyasî formül olarak savunduğu Osmanlıcılık ve İslâmcılıkla ilgili görüşlerinden şartlar gereği vazgeçmiş ve sonuçta ırkçı bir özellik göstermeyen Anadolu'ya dayalı Türk milliyetçiliği fikrini desteklemiştir.

Celâl Nuri, *Osmanlı olmayı, Türk olarak kalmayı, Müslüman olarak yaşamayı* talep eden Türk Batılılaşmasının yaşadığı gerilimlerin içinden geçmiş, fakat gerçek anlamda düşünsel bir berraklığa ulaşamamıştır. Bugün içinde yer aldığımız tartışmalara bakılırsa, *Türk İnkılâbı* için de aynı şeyi söylemek mümkün görünmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 Celâl Nuri'nin önemli polemiklerinden biri de, Hürriyet ve İtilaf Fırkası Umumi Kâtibi Ali Kemal ile basın hürriyeti temelinde başlayan tartışmalardır. Celâl Nuri, "İ'tilâf ve Hürriyet Hükümeti" (*İleri*, 11 Şubat 1335/1919) adlı makalesinde Hürriyet ve İtilaf Fırkasını ağır biçimde eleştirince, Ali Kemal ve HİF'nın önde gelen kadrolarının baskısıyla karşılaşmış, bu süreçte dört aylık Roma sürgününe gönderilmiştir. Roma'dan dönen Celâl Nuri, Ali Kemal'e dönük eleştirilerini aynen devam ettirmiştir.

bilgileri-pratikleri sürgün etmiş olması, Türklüğün İslâm temelinde tanımlanmasını ve örneğin gayrimüslimlere karşı bir silah olarak kullanılmasını engellememiştir. Türkiye tarihindeki birçok dehşet verici olay –Trakya'da Yahudilere yönelik saldırılar (1934), gayrimüslim erkeklerin zorla askere alınması (1941), ağırlıklı olarak gayrimüslimlere uygulanan Varlık Vergisi (1942) ve İstanbul'daki gayrimüslim esnafa yönelik saldırı ve yağmalamalar (6-7 Eylül 1955)– bunun açık örnekleridir. Gayrimüslim azınlıkların durumunda, "fark" ontolojik bir fark olarak kurgulanmış ve gerekçelendirilmiştir. Çoğunluk söyleminde "gavur" kelimesinin gösterdiği üzere "onlar"; yani gayrimüslimler, temelde "biz"den; yani Müslümanlardan farklıdır. Hâkim toplumsal tavır genellikle devletin tutumuyla biçimlenmektedir.[11]

Sonuçta, Türk milliyetçiliği, modernliğin işareti olarak Batı ile Doğululuğun işareti olan İslâm arasındaki bölünmenin üzerinde yükselmiş ve bunlar birbirine

2 Celâl Nuri'nin çeşitli mecmua ve gazetelerde hikâye ve roman türünden eserler almış, hikâyeleri kitap olarak yayımlanmamakla birlikte *Perviz, O, Yine O, Hep O-Bir Şiir-i Nâ-manzum* (1332), *Ölmeyen* (1917), *Merhûme* (1334) ve *Âhir Zaman* (1335) *Yelda* (1920) adlı romanları basılmıştır. Celâl Nuri'nin romancılığı genel olarak aşk ve güncel olaylara değinen, başarısız denemeler olarak değerlendirilmiştir (Altınkuşlar, 2001).

3 İkinci Meşrutiyet'le beraber yazmaya başlayan Celâl Nuri, elli civarındaki kitap ve iki bin iki yüzü aşkın makalesiyle Türk düşünce tarihinde kendisine önemli bir yer edinmiştir *Âti-İleri* gazetesiyle, *İçtihat, Hürriyet Fikriye* ve *Edebiyât-ı Umûmiye* dergileri Celâl Nuri için önemli faaliyet alanlarını teşkil etmişlerdir. *İçtihat* hariç tutulacak olursa diğerleri *Celâl Nuri* tarafından kurulmuş basın organlarıdır (Uyanık, 2004: 236-237).

4 Celâl Nuri'nin sahibi ve başyazarı olduğu *Âti* gazetesi, 1 Kanunsani 1334/1918 yılında İstanbul'da çıkmaya başlamış, 10 Şubat 1335/1919'a kadar 393 sayı çıkmış, son sayısında, *"Matbuata Kelepçe Vuruluyor"* başlıklı imzasız yazıyla Tevfik Paşa kabinesi basına sansür nedeniyle protesto edilince, gazete aynı gün kapatılmış, fakat ertesi gün *İleri* adıyla tekrar yayınlanır (11 Şubat 1335/1919, nr. 13-394). Gazete, kısa bir süre *Ahval* adıyla çıktıktan sonra, 1 Kanunuevvel 1240/ 1 Aralık 1924 tarihli 2436. sayıyla kapanır (Duymaz, 1991).

5 Celâl Nuri, *Tarih-i İstikbal, Mesâil-i Fikriyye*, İstanbul, 1331, s. 39-40.

6 *A.g.e.*, s. 17.

7 *A.g.e.*, s. 120-121.

8 *A.g.e.*, s. 63, 65.

9 *A.g.e.*, s. 65-66.

10 Celâl Nuri, *Tarih-i İstikbal -1-*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul, 1331, s. 17-18.

11 Uyanık (2004: 103) Celâl Nuri'nin Gustave Le Bon'un geliştirdiği psikoloji ilmini siyasete ve genel terbiye meselelerine uyguladığını, Batı'ya karşı İttihâd-ı İslâm anlayışı, hatta sosyalizmle işbirliğine yönelik görüşleri ve "Şime-i Husumet" tartışmalarında "irade" ve "hissiyat" kavramlarından yararlandığını belirtir.

12 Celâl Nuri, Türk düşün geleneğinde, pratik kaygıya eklemlenmiş pragmatist düşünceden oldukça bariz biçimde etkilenmiştir. İslâmiyetle materyalizmi birleştirerek dinde reform yapmayı amaçlarken, aynı zamanda sosyalizm düşüncesini de Batı'ya karşı emperyalist mücadele için ortak bir güç olarak sunmuştur.

13 Celâl Nuri, 1327 Senesine Selânik'de Mün'akıd İttihat ve Terakki Kongresine Takdim Kılınan Muhtıradır, Müşterekülmenfa Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul, 1327 (1911).

14 Celâl Nuri, milliyet bahsinde de değineceğimiz gibi işlevsel olmayan ve dışlayıcı milliyetçilik anlayışına karşı çıkarken kanımızca daha çok Osmanlı devletinin nasıl kurtarılabileceği psikolojisiyle pragmatist bir anlayıştan hareket etmektedir. Özellikle Osmanlı'nın tedenniyatına benzettiği İstanbul'a ilişkin çürüme ve yozlaşmadan bahsederken, İstanbul'da yaşayan gayrimüslim ve azınlıkların iktisadi ve genel ahlaki tavırlarını son derece olumsuz olarak betimlemiştir. Payitahtta Müslüman esnaf tabakasının olmadığını, esnaflığın gayrimüslimlerle azınlıkların elinde olduğuna dikkati

karşı kullanılmış olsalar da, Batı ve Doğu aynı problematiğin öğeleri olarak iş görmeye devam etmişlerdir. Türkiye'de din ve devlet ilişkisinin Mardin'in vurguladığı "istisnai" özelliklerine pay tanıyarak, hem kendi başına bir ideolojiye, neredeyse dine dönüşen laikliğin hem de her dönem yeniden tanımlanarak politikleşen İslâmcılığın Garbiyatçılık içinde şekillendiğini öne sürebiliriz. 2006 yılında yükselen "ulusalcı" mitinglerde İslâmcı AKP'ye karşı İzmir'de taşınan pankartlardan biri bu açıdan oldukça manidardır: "'Gavur İzmir' kadar Müslüman olun yeter!" Gayrimüslimlerin (Rumların, Yahudilerin, Levantenlerin) anılarıyla dolu bir tarihe sahip olan İzmir'in "gavur" diye suçlanmasına karşı verilen bu "ulusalcı" cevap, aslında ne "laikçiler"in ne de "Müslüman"ların geçmişi sahiplenmeye hiç de niyetlerinin olmadığını ve Türk olmayı "Müslümanlık" kriterleriyle ölçtüklerini gösterir. İlginçtir ki "ulusalcılar"ın gözünde AKP ve çevresinin yeterince Müs-

çeken Celâl Nuri, Levantinlerin seciye ve ahlaktan yoksun oldukları, Rum ve Ermenilerin aşağı tabakalarının olduğu fakat yüksek tabakalarının olmadığı, gayrimüslim ahalinin ise çoğunluklar rüşvetçi, dolandırıcı, hırsız olduklarını belirtmektedir. Bak. Celâl Nuri, "İstanbul'un Hukûku", *İleri*, no. 424, 1335/1919; Celal Nuri, "İstanbul'un Fikri", no. 575, 1335; konuya ilişkin genel bir değerlendirme için bak. (Bağlama, 2000: 137-141).

15 Celal Nuri, *"yeni kural koyma yolu açıktır. Her dönemin gereksinimlerine göre konulan kurallar 'İslâmlık' demektir"* görüşünü 1915/1331 yılındaki *Kadınlarımız* adlı kitabında dile getirmiştir.

16 Celâl Nuri, 1914'te yayımladığı "Müslümanlara, Türklere Hakaret; Düşmanlara Riâyet ve Muhabbet" adlı risalede, Avrupa medeniyetinin fenalıklarını şöyle sıralar: *"... Ya Avrupa medeniyetinin dikenleri? ... Frengi, verem, gülperesti, putperizm, borsa, elhükmü limen galeb ... vd"*

17 Batı'ya karşı eleştirel perspektif özellikle uygarlıkların genel evrimsel süreçlerine yönelik analiz [... *Babil, Asur, Sümer, Yunan ve Roma uygarlıkları nasıl çökmüşse* ...] ile Batılı emperyalizme duyduğu tepkiyle birleşince, Osmanlı-Türk toplumu için önerdiği tek referans olan, *"Avrupa uygarlığının da insanlığın evrimi içinde bir duraklama geçirmesi olasılık dışı görülmemelidir. Herhalde bunalımın varlığı kesindir"* demektedir (*İleri*, 2002: 211-212).

18 Celâl Nuri, *Müslümanlara, Türklere Hakâret; Düşmanlara Riayet ve Muhabbet*, Kader Matbaası, İstanbul, 1332/1914.

19 1926'da yayımladığı *Türk İnkılâbı* adlı çalışmada Celâl Nuri, *"bu topluluğun üç niteliği göze çarpıyor: Türklük, Osmanlılık, Müslümanlık. Şimdi anlıyoruz ki bu niteliklerin her biri ötekiyle çelişik imiş"* görüşüne yer vermiştir. Daha da ileri bir yorumla *"Türk ulusunun Osmanlılıktan soyutlanışı... İşte Türk devriminin en gerçek tanımı budur"* demektedir (*İleri*, 2002: 71, 74).

20 Celâl Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 11-12.

21 Celâl Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 344.

22 Celâl Nuri, "Nasyonalizm, Milliyetperverlik", *İleri*, no: 618, 29 Eylül 1335/1919.

23 Celâl Nuri, *Tarih-i İstikbal -2-, Mesail-i Siyasiye*, İstanbul, 1331.

24 Gerçi, Celal Nuri de kadın sorununu ele alırken, *"ulusa hizmet"* (1993: 121), *"ulusun etkilenmesi"* (1993: 124), gibi hususlara değinmişse de, *"kadın erkek için istek uyandırıcı ise erkek de kadın için istek uyarıcıdır. Öyleyse erkeğin de örtünmesi gerekirdi"* (1993: 131) *"akıllı kadın, İslâmda, erkeğin gelebileceği tüm konumlara gelebilir"* (1993: 112), *"kadın erkeğe göre ne ise, erkek de kadına göre odur. Öyleyse kadınlara hoş görünmek için erkek niçin kadın gibi bezenmiyor"* (1993: 109), *"cinsel istekler bakımından erkek ile kadının farkı yoktur"* gibi görüşleriyle de genel değerlendirmelerin dışına çıkmıştır.

25 Celâl Nuri, "Celâl Nuri Beyin Cezrîlik Programı", *İleri*, No: 633, 14 T. evvel 1335/1919.

26 "Acaba Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşumuna yol açan devrimi anlamak için Osmanlı Saltanatının kuruluşuna değin geri mi gitmeliyiz? Kesinlikle gitmeliyiz; ne var ki devrimimizi anlamak için bu da yetmez. İlerleyelim: Düşünceme göre işin başlangıcı Türk ulusunun kökeni, ikinci aşaması İslâmlığın ortaya çıkışı ve Türk topluluğuna girmeleri..." (*İleri*, 1992: 4-5)

lüman olamaması fazlaca "modern" ve "yabancı"lara –Avrupa'ya, ABD'ye ya da genel anlamıyla küreselleşmeye ve onun modalarına– fazlaca kapılmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Oysa başka bir açıdan baktıklarında "ulusalcılar" İslâmcıları çağdaş olmamakla, modern dünyanın gereklerini kavramamış olmakla eleştirirler. Zaten laik ve modern Türkiye konusundaki hassasiyetlerini AKP'yi desteklediği için kızdıkları Avrupa'ya göstermek üzere meydanlara çıkmışlardır. Konumlar ve içerikler değişse de kamusal alandaki politik temalar –yerlilik/yabancılık, Batılılık-Doğululuk– değişmiyor.

İslâmi çevreler içinde de çok benzer tartışmalara değinebiliriz. Cemil Aydın, Türkiye'de İslâmcı düşüncenin tarihsel seyrini kapsamlı bir şekilde ortaya koyarak, Garbiyatçılık ile ilişkisini tartışır (2006). Garbiyatçılığın hem Batı-karşıtlığı hem de Batıcılık olarak ele alındığı bu yazıdaki en çarpıcı saptamalardan biri "millet" kurgusunun İslâmcılığı nasıl dönüştürmüş ol-



Necip Fazıl İdeolocya Örgüsü'*nde "Doğu âlemine remz"i şöyle dile getirir: "Kendi içimizde ve kendi cebimizde kaybettiğimiz, sonra körler gibi el yordamıyla eşya ve hadiseleri sığayarak hep dışımızda ve yabancı ceplerde aradığımız, aradıkça kaybettiğimiz, kaybettikçe bulduk sandığımız, bulduk sandıkça kabımızı derinleştirdiğimiz anahtarın kum üzerindeki yuvası... BÜYÜK DOĞU budur."*

duğudur. Son dönem Osmanlı İslâmcıları Batı'ya yönelik eleştirilerinde enternasyonalist bir ufka sahiplerdi; Çin, Afrika ve Hindistan ile ortak kadere gönderme yapıyor, çoğunlukla Müslüman olmayanlarla bile güçbirliğini öngörüyorlardı (Aydın 2006: 450). Oysa "Cumhuriyet döneminde Batı'ya yönelik İslâmi eleştiriler, savaş yıllarındaki kültürcülük ve milliyetçilik yüzünden, son dönem Osmanlı İslâmcılarının sahip olduğu enternasyonalist ve evrenselci özellikleri yitirdiler" (*a.g.e.*, 452). Cumhuriyet'in kurulması ve halifeliğin kaldırılmasıyla birlikte oluşan yeni "millet" bağlamında İslâmcı eleştirilerin odağı "hastalıklı", "düşkün" vb. Batılı değerleri temsil eden Kemalistler haline geldi. Bir başka deyişle, "Batı" bir iç mesele oldu. Örneğin 1930-40'larda Nurettin Topçu'nun "Batı'ya benzememe davası" ya da Necip Fazıl Kısakürek'in *Büyük Doğu*'su Batı'yı kıyasıya eleştirir ve Kemalist rejimin meşruiyetini sorgularken milliyetçi kaygıları öne çıkardılar. Bu açıdan Arap ve Hint dünyasındaki İslâmcı hareketlere, Aydın'ın terimleriyle kuşku ve mesafeyle yaklaştılar (453).[12] Aslında İslâmcılar da Kemalistler gibi "Batı"yla ilgili değerlendirmelerini ülke içindeki iktidara talip olmak üzere Garbiyatçılık olarak üretiyorlardı (452).

Türkiye'de İslâmcıların "yerlici" Garbiyatçılığı ile "laikçi" Kemalistlerin Garbiyatçılığı arasında sürüp giden mücadele, ortak noktaları görmemizi engellememeli. Bu ortaklık çoğu kez somut politik düşmanlara, "dışarıdan" gelen "illetlere", örneğin komünizm tehlikesine karşı birleşmek şeklinde tezahür etmiştir. Ancak Garbiyatçılığın ya da Garbiyatçılıkların "içerisi"ni nasıl kurduğu ve yalnızlaştırdığı bununla birlikte ele alınmalıdır.

"KÜLTÜREL YAKINLIK" VE İKTİDAR

Başbakan ve AKP Genel Başkanı Recep Tayyip Erdoğan 2008 yılının ilk ayında yüksek lisans öğrenimi görmek üzere

yurtdışına giden öğrencilere seslendiği bir konuşmasında şöyle dedi: "Batı'nın ilmini, sanatını almadık, maalesef değerlerimize ters düşen ahlaksızlarını aldık."[13] Erdoğan bu konuşmasında kendi siyasî görüşlerinden hareketle belirli bir ideolojik geleneğe değil daha önce tarihsel tortu ya da repertuvar sözcükleriyle tarif etmeye çalıştığım ortaklaştırılmış "millî kültüre" gönderme yapmaktadır. Batı ile Doğu arasındaki yüzyılı aşkın bir süredir peşine düşülen "benzersiz" terkibi, bir kez daha ilim-ahlak ikiliği (medeniyet/hars) içinde konumlandırarak Garbiyatçılığı seferber etmektedir. Daha önce, Garbiyatçılık geçerli örnek kalıplara göndermelerle yeniden icra edilir, demiştim. Erdoğan da aynen böyle yapıyor: "İstiklal şairimiz 'alınız ilmini garbın, alınız sanatını'diyor ya, 'veriniz hem de mesainize son süratini' diyor ya... Biz Batının sanatını, ilmini almakta bir yarış etmeliydik. İşte bu adım, aynen Cumhuriyetimizin banisinin de başlattığı bir adımın artarak, hızlanarak devamıdır." Erdoğan Doğu-Batı kalıbını alıyor ve bambaşka bir dönemde ve bağlamda kullanıyor.

Öte yandan, biraz daha yakından bakınca Erdoğan'ın bu konuşmayla kimlere ne mesaj verdiğinin hayli belirsiz olduğunu görebiliriz. Mustafa Kemal'in "tarihî" konuşmalarında genelde rastlanan bir yoruma açıklık vardır burada. Sözü edilen ahlaksızlıklar nelerdir? Bu vesileyle kimler millî topluluğun dışına sürülmekte ve tehlikeli ilan edilmektedir? Somut durumun etraflıca incelenmesiyle bu sorulara verilebilecek muhtemel yanıtlar bulunabilir. Ancak burada vurgulamak istediğim konuşmanın içeriksel analizinden çok, biçimsel olarak nasıl bir yakınlık alanı kurduğu. Dinleyicilerine, kabul görmüş (örneğin hayali Batı'dan onay alacak) klişeleri sunarken esas anlamın, söylenenin ötesinde bulunması gerektiğini ima ederek kurulur yakınlık alanı. Bu aynı zamanda dinleyicilerin etkin bir yorumlama pratiği içine girmeleri ve bu örtük yorumlamalar etrafında aslında bildiklerini kamusal alanda bilmezden gelerek bir "iç" ya da "yakınlık alanı" tesis etmeleri için de çağrıdır.

Herzfeld'e göre Batı dışı bağlamlarda, Batı modernliği gibi durağan bir ülküye bağlanmak, "kimi aktörlere altında bir dizi iletiyi saklayabilecekleri bir maske sağlar" (1997: 21). Herzfeld'in "kültürel yakınlık" kavramı, bu maske sayesinde üretilen "bize özgü" bir mahrem alana karşılık gelmektedir. Böylelikle vitrindeki kamusal hakikatin çeperlerinde neyin gerçek olduğuna dair sürüp giden farklı yorumlamalara ve pratiklere yer açılmış olur. Bir bakıma, görünürdeki kalıpları ve kuralları eğip bükme özgürlüğüdür bu. Ancak, unutmamak gerekir ki bir yandan da iktidar bu şekilde gündelik hayata sızmakta ve yaşanan deneyimlerin anlamlandırılmasını oldukça geniş ama sabit bir mengeneye kıstırmaktadır. Kamusal alandaki *geçerli* politik anlatı ve pratikler Garbiyatçılığın tarihsel repertuvarından derlenecektir.

"Kültürel yakınlık" kavramı, Garbiyatçılığın sömürgecilikle ilişkisini de açık etmektedir kanımca. Sömürgecilik sonrası eleştirinin sömürge koşullarına ilişkin örneklerindeki "doğru" ile "hakiki" ayrımının çok benzerini Türkiye'de de görebiliriz. Örneğin Sanjay Seth, 19. yüzyılın ortalarında Bengal'de eğitime yönelik tavırları incelediği yazısında, Hintlilerin eğitime araçsal yaklaşımı üzerinde durmaktadır. İngiliz sömürgeciliği altında kurumsallaşan eğitime ve bu yolla elde edilecek sonuçlara –diplomalara, belgelere, vs.– karşı Hintli öğrencilerde ve öğretmenlerde belirli bir kayıtsızlık ve şüphecilik vardır. Bu dönemde öğretmenler öğrencilere müfettişleri tatmin edebilmek için "doğru" cevapları öğrenmeleri gerektiğini söylerler ve hemen ardından eklerler: "gerçi bunlar doğru mu değil mi Tanrı bilir" (2007: 668). Çok benzer bir ör-

neği Şerif Mardin'in anlatısında bulabiliriz. 1940'larda Türkçeleştirilmiş ders kitaplarıyla yapılan eğitimden söz ederken Mardin şöyle der: "Talebe kitabı anlamıyordu, fakat her şey talebe kitabı anlıyormuş gibi cereyan ediyordu (imtihan sual lerinin hazırlanması dahil), öğretmen de kendi kitabını okuyamıyordu. fakat öğretim faaliyeti tıpkı okuyabiliyormuş gibi devam ediyordu... Sozun kısası. bütün emir silsilesi boyunca, kimse yaptığı işe inanmadığı halde, bir hareket meydana geliyor, bir iş yapılıyordu" (Mardin 1990: 210-1). "Batı rasyonalitesi"yle kıyaslandığında işlevsizlik, verimsizlik, hatta saçmalık olarak adlandırılabilecek bu durumun (hele Bengal'deki örnekle birlikte düşünüldüğünde) bir araçsallaştırma olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Görunüşte modele uyulmakta ama "yabancı" modele karşı üretilen kuşkucu tavır sayesinde maskenin altında başka ve "bize özgü" bir anlaşma zemini, başka bir hakikat rejimi yaratılmaktadır. "Kültürel yakınlık" sömürgeciliğe açıkça karşı çıkmadan onu göreliieştirmenin bir sonucu: varolan "içsel" iktidar yapısını zorlamadan sömürgecilikle başetmenin hegemonik bir yöntemidir.

"Modern" Türkiye'nin Batı sömürgeciliği ile ilişkisini tartışmak için elbette kendisi de bir emperyalist sömürgeci olan Osmanlı İmparatorluğu'nun özgül tarihine bakmak gerek. Türkiye açık bir sömürgeleştirme sürecine girmemiş, hatta her fırsatta Osmanlı'nın "fetih" hayallerini canlandırmaya çalışmış olsa da, Herzfeld'in önerdiği "kripto-sömürge"[14] kategorisi içinde düşünülebilir mi? Bu tartışmaya burada girmeye olanak yok. Yine de. bu yazıda Garbiyatçılığın. "Batılı" modernliğin maddi/manevi sömürgeciliğine karşı örtük bir tepki biçimi olduğunu ifade etmeye çalıştım. Üstelik "Batı" aşağılayıcı mesajlarını göndermeye devam ederek Türkiye'deki "kulturel yakınlık" alanını sürekli kışkırtıyor. Yakın zamanda, eski



Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 1961'de günlüğüne düştüğü şu notta, "garplı şarklı" terimi dikkate değer: "Hem şarklı, hem garplı olabilir miyiz? Elbette ki hayır. Fakat garplı bir şarklı olabiliriz. Şark, bizim şimdilik çekirdeğimizdir. Ve galiba da uzun zaman öyle kalacaktır."

Fransa Başbakanı Dominique de Villepin'in Türkiye-AB ilişkileri üzerine "Kız hergün gidip 'Benimle evlenecek misin' diye sorarsa adam bıkar"[15] demesi Ötekine yönelik cinsiyetçi aşağılamaların hâlâ geçerli olduğunun sevimsiz bir kanıtıdır.

Ancak. tüm bunlar Garbiyatçılığın sürekliliğini anlamamıza olanak sağlasa da. dehşetini hafifletemez. Tarihsel olarak kendi modernlik gramerini Garbiyatçılık içinde oluşturan Türkiye bu süreçte yalnızlaştırılmış ve bu şekilde öteki Ötekilere karşı olağanlaşan ve kemikleşen bir kayıtsızlığın içine itilmiştir. Son bir örnekle bitireyim. 1938 yılında "Avrupa İmtihanı"nı kazanarak mimarlık okumak üzere Almanya'ya gönderilen, "Türk Prometheus"lerinden Tarık Emiroğlu'nun Berlin anılarından birkaç bölüm:

Burada kiminle konuşsak Türklük hakkında iyi lakırdılar işittik... Yalnız, sinirimize dokunan bir şey varsa o da; sokakta giderken, bir yerde otururken filan esmer olduğumuz için bize acayip acayip bakıyorlar.. Burada zannolunduğu gibi herkes Yahudi düşmanı değil fakat gençlerden mürekkep bir zümre var ki Yahudilere aman vermiyorlar. Geçenlerde bir Yahudi'ye dayak atarlarken ve iki muazzam havrayı yakarlarken gördük... Şimdiye kadar kimse bize Yahudi falan diye sataşmadı, hatta Türk rozeti taşımadığımız halde bize bir şey yapmaya yeltenmedi. Fakat geçen gece Yahudiler aleyhine tezahürat yapılırken. Atatürk'ün ölüm haberini alıp kulüpte toplanan Türklerin dağılması esnasında az kalsın bir gürültü kopuyormuş. Böyle birçok esmeri bir arada görüp Yahudilerin mukabil bir hareketi sanan Almanlar epeyce gürültü etmişler; fakat polis meseleyi halletmiş. Bütün işler olup bittikten sonra General Goring'in bir emriyle Yahudilere dokunulmaması bildirildi. Şimdilik ortalık sukun bulmuşa benziyor... Almanya bambaşka bir memleket... Öyle bir memleket tasavvur ediniz ki bütün caddeler asfalt, bütün kaldırımlar beton olsun ve yolların üçte ikisi yayalara, ortası da otomobillere ayrılmış olsun... (Şarman 2005: 348-50).

Garbiyatçılık sayesinde kendi arzularımız ve dertlerimizle sarmalanarak nelere kayıtsız kaldığımızı, nelerle suç ortaklığı ettiğimizi anlamaya, kısacası Garbiyatçılığın meşrulaştırdığı bu umutsuz "benzersiz"likten dehşet duymaya ne zaman başlayacağız? ❐

DİPNOTLAR

1 "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş."

2 *Yeni Adam*, cilt 2, sayı 66, 4 Nisan 1935.

3 Modernleşme kuramı çerçevesinde Türkiye üzerine yazılmış Batı kaynaklı iki "klasik" metin için bkz. Lerner (1958); B. Lewis (1968).

4 "Turkish Exceptionalism: Interview with Şerif Mardin" Manal Lotfi, *Asharq Al-Awsat*, 12 Aralık 2007.

5 Bu türden tartışmaları derleyen yakın tarihli iyi bir örnek için bkz. Öngider 2004.

6 Benzer bir dinamiğin Ziya Gökalp'in medeniyet/hars çerçevesini oluşturmasında da etkili olduğu söylenebilir. Hilmi Ziya Ülken'in değerlendirmesine bakacak olursak, Ziya Gökalp, çoğu zaman düşünüldüğü gibi medeniyet ve harsın sentezini yapmaktan ziyade, "iki alem arasında" (İslâm ve Garp) tereddüt içinde kaldı; Osmanlı emperyalizminin son dönem Turan hayalleri ile realist Türkçülük arasında gidip geldi (38-39). O yüzden onun pozitivist felsefesi topluma ilişkin tüm çıkarımlarına rağmen maddiyattan, "gerçekçilikten" uzak düştü; kendini kavramcılıktan, siyasetten, fetvacılık ruhundan kurtaramadı. "Fransız içtimaiyatının esas fikirlerinden hareket ettiği halde, onun ifadesindeki fevkalede yumuşaklığı almamış ve Fransız sosyologlarının nihayetsiz müşahede, tetkik ve istatistik meraklarına yanaşmamıştır" (37-38). Gökalp figürü, yaşadığı bütün buhranlara rağmen kendini imparatorluğun merkezinde konumlandırarak siyasi çözümler arayan bir öznedir. Gökalp'in çerçevesini merkez-çevre paradigmasıyla ilişkili olarak tartıştığım makale için bkz. Ahıska, 2006.

7 Cemil Meriç şöyle der: "*Oryantalizm* bomba kitap, yıkıyor ve aydınlatıyor. Belki sakin bir aydınlık değil ama yıldırımda sükunet aranır mı? Okuyacak ve çok defa kendi kendinize kızacaksınız. Düşman, hepimizin ortak düşmanı: Yalancı Avrupa ve şuursuz Ortadoğu insanı" (1986: 68).

8 Varolan literatürde Garbiyatçılık hem Batıcılık hem de Batı karşıtlığı anlamlarında kullanılmaktadır. Buruma ve Margalit, Garbiyatçılığı kökenlerini Avrupa romantizminde ve sosyalist hareketlerinde bulan ve bugün esasen Batı dışında üreyen tehlikeli bir Batı düşmanlığı olarak alırlar (2004). Oysa Batı dışında, Garbiyatçılığa olumlu anlamlar yüklenmiştir. Örneğin Mısırlı felsefeci ve İslâm reformcusu Hasan Hanafi Garbiyatçılığı bir "bilim" olarak geliştirerek çökmekte olan saldırgan Batı'ya karşı gerekli bir söylem olarak savunur (aktaran Tonnesson, 1994). Xiao-mei Chen ise Çin'de Garbiyatçılıktan sözederken bu kavrama Batıcılık doğrultusunda olumlu bir anlam yüklemişti; yazara göre Garbiyatçılık yerleşik düzene bir karşı söylem imkânı sağlıyordu (1995). Bunun ötesinde, Couze Venn (2000), Walter Mignolo (2000) ve Fernando Coronil (1996) gi

bi düşünürlerin çalışmalarında daha farklı bir kuramsal hat üzerinden Garbiyatçılığın Batı'nın tarihsel olarak kurgulanmasını ve gösterilmesini açıklamak üzere kullanıldığını da biliyoruz. Tüm bu çelişik anlamlar kanımca Garbiyatçılığın ne denli ikircikli olduğunu ve Şarkiyatçılıkla karmaşık bir etkileşim içinde şekillendiğini göstermektedir.

9 Şark'ın yeniden ve hatta Şarkiyatçılık sayesinde keşfi paradoksal bir durum ortaya koyar. Başka birçok düşünür gibi tarihçi Halil İnalcık da İslâmi kaynakları yorumlamak açısından Şarkiyatçılığın önemine işaret etmektedir: "Bugün Türkiye'de, İlahiyat Fakültelerinde İslâmoloji (*İslâmiyât*) çalışmalarında geleneksel *usûl* ilimleri yanında, Batı hermenotik metodları uygulanıyor mu, bilmiyorum. Herhalde oryantalistlere muhtaç olmak istemiyorsak, böyle bir alt yapı geliştirmek zorundayız. Aynı ihtiyaç, edebiyat fakültelerimiz için de mevcuttur... Batı üniversitelerindeki oryantalist merkezlerini örnek alarak edebiyat, ilâhiyat ve tarih bölümlerini yeni baştan örgütlemek zorunludur" (2002: 21). İnalcık'a göre, "Zamanımızda artık oryantalizm Batı'nın tekelinde değildir" (2002: 22).

10 Bu figürü Laclau'nun popülizm incelemesinde kullandığı "*synecdoche*" (bütünü temsil eden parça) kavramı ile birlikte düşünmek mümkün (2005: 72).

11 "Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana tarihe baktığınızda olaylar belli, bunun karşısında devletin almış olduğu tedbirler belli. Neticede görüyorsunuz ki devlet Lozan Antlaşması'yla azınlıklara tanıdığı hakları korumada, siyasetçilerin azınlıklara karşı sarf ettikleri haksız, ırkçı ve ayrımcı beyanları, köşe yazarlarının benzeri yayınları, Tevrat ve İncil'le ilgili rencide edici yorumları karşısında tamamiyle lakayt, hareketsiz veya harekete geçmek için son derece isteksiz bir tavır sergiliyor. Türk Ceza Kanunu'nun ırk, dil, din ayrımcılığının yasaklayan 312. maddesini, gayrimüslimler söz konusu olduğunda hiç de tatbik etmeye niyeti yok. Dolayısıyla 'devlet-azınlıklar ilişkileri' bilançosu çok parlak değil" (Bali, 2004: 255).

12 Cemil Aydın, 1980 sonlarından itibaren İslâmcı düşüncelerde ülke dışına ve özellikle Batılı düşüncelere bir açılımdan söz etmektedir. Böylelikle Türkiye'deki modernleşme, milletleşme, kapitalizm süreçleri üzerine düşünmek için yeni bir dil oluşmuştur. Bu açılımın Garbiyatçılığın üstesinden gelip gelemediği tartışmalı bir konudur.

13 *Vatan*, 25 Ocak 2008.

14 Herzfeld, "kripto-sömürge" kavramını, politik bağımsızlıklarını derin bir ekonomik bağımlılık pahasına kazanmış ülkelerdeki tuhaf simyaya işaret etmek için kullanır. Herzfeld'e göre, örneğin Yunanistan'da olduğu gibi, yabancı modellere bağımlı olup da bağımsız gibi görünmeye ilişkin bu çelişkili durum, şiddetle savunulan bir ulusal kültürle telafi edilmeye çalışılır (2002: 900-901).

15 BIA Haber Merkezi, 16 Mayıs 2008.

Mazlum Doğunun Mağrur Çocukları

Modern Türkiye'de Doğu Düşüncesine Yaklaşımlar

ALEV ERKİLET

I

Türkiye, modernleşme sürecinin başlangıcından –yani yaklaşık 1718'den– bugüne kadar geçen uzun zaman diliminde, Batı'ya yüzünü, Doğu'ya ise sırtını dönmüştü desek yanlış olmaz. Tanpınar (1985: 146), Türkiye'nin 1923'te, uzun zamandır başını kaşıyarak eşiğinde durduğu bir medeniyeti nihayet kabul ettiğini söyler. Bu andan itibaren "Doğu" Cumhuriyet'in kurucu söyleminin, bütün kötülükleri kendisine atfettiği bir gerilik simgesi olarak bol bol kullanılmıştır; kendisinden ve düşüncesinden bir şeyler öğrenilecek zengin bir kaynak değil uzaklaşılacak bir kötü örnek olarak. O sıralar Doğu, sömürgeci Batı yayılmasının sonucu olarak uğradığı yıkımlardan harap durumdaydı gerçekten ama meselenin bu tarafına pek bakılmadı; "gerilik" Doğu'nun düşüncesinde, yaşam tarzlarında arandı. Diğer bir deyişle Doğu, modern Türkiye'nin kuruluş evrelerinde resmî söylemin reddettiği mirastı. Modernist perspektif bu inkârı bugüne dek ısrarla sürdürdü. Doğu ile ilgili her şeye aşağılamadan, küçümsemeye ya da görmezden gelmeye uzanan bir yelpazedeki her tonda baktı. Bu ister istemez Batı-dışı tüm beslenmelere kapıların kapatılması anlamına da geliyordu. Geçen asrın ana akımı bu olmakla beraber, –resmî söylemin bütün muhalefetine rağmen– kesintisiz olarak süren bir Doğu ilgisinin, muhabbetinin mevcut olduğunu da biliyoruz. Genelde Doğu-Batı sorunu olarak ifadelendirilen bu sorunsal etrafında ciddi bir külliyat oluşmuştur. Burada bu külliyatın tamamını ele almaya imkânımız yok elbet. Onun için, bu düşünsel ilgi ve muhabbetin sunduğu imkânları, yetersiz kaldığı noktaları ve her şeyden önemlisi akıntıya karşı yüzerek oluşturduğu önemli birikimi kısaca gündeme getirmek istiyoruz.

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde, Türkiye'nin Doğu düşüncesiyle ilişkisi Maarif Vekâleti'nin Şark-İslâm klasikleri başlığı altında gerçekleştirdiği çeviriler aracılığıyla sürmüş görünmektedir. Bu dönemde bazı önemli metinler Türkçe'ye çevrilmiş ve okuyucusu ile buluşmuştu. Ancak bu kültür hamlesi fazla kalıcı bir sonuç oluşturmadı. Bunun nedeni Ayvazoğlu'na göre, girişimin "zevahiri kurtarma" amacına yönelik oluşu idi:

> *Hasan-Âli Yücel'in Millî Şef devri eğitim ve kültür politikasına damgasını vuran önemli bir kültür, edebiyat ve devlet adamı olduğu şüphe götürmez. Onun döneminde kapsamlı bir tercüme faaliyeti başlatılmış, Yunan, Latin, Batı ve Şark-İslâm Klasikleri dizilerinde, yüzlerce eser*

Türkçeye kazandırılmıştır. Klasiklerin Türkçeye kazandırılması, tek yanlılığı (göstermelik olarak yayımlanan Şark-İslâm klasikleri zevahiri kurtarma amacına yöneliktir) ve Hasan-Ali'nin kültüre bakışındaki temel yanlışlık hesaba katılmazsa, sonuçları bakımından, Cumhuriyet tarihindeki kültür hareketlerinin en önemlisidir. Asıl gayesi İslâmi muhteva taşıyan Türk kültürüne alternatif olarak Greko-Latin temeline dayalı yeni bir kültür meydana getirmek olan bu faaliyetin önemi ve büyüklüğü inkâr edilemez. Hatta geniş bir okuyucu kesimi, İbn Arabi, Mevlana, Şebüsteri, Iraki, Sa'di gibi İslâm düşünürlerinin Şark-İslâm Klasikleri serisinde çıkan eserleriyle ilk defa bu tercüme faaliyeti sayesinde buluşmuştur, bu da doğru. Ancak şark klasiklerinin de hümanist bir bakış açısıyla sunulmak istendiği bir gerçektir (Ayvazoğlu 27 Kasım 2007 http://www.turkceciler.com/forum/forum_posts.asp?TID=675).

Bu tarihler aynı zamanda Halide Edip, Mehmet Akif, Bediüzzaman Said Nursi gibi isimlerin de Doğu meselesi ile yüzleştiği, hesaplaştığı dönemlerdi. Ama onlar meseleye farklı bir tarafından, resmî tezlerle fazla uyuşmayan bir noktadan bakıyorlardı. Aralarında, Doğu'nun neresi olduğu ve Doğu düşüncesinin özellikleri hakkında ufak tefek görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, ortak yanlarının Doğu'nun bir gerilik kaynağı olarak tanımlanmasına karşı çıkışları olduğu söylenebilir. Doğu'yu kendi başına bir değer, yaklaşılması gereken bir hedef, güçlendirilmesi gereken bir kaynak olarak görüyorlardı. Çünkü bu "değer" ziyadesiyle zedelenmiş, örselenmiş, ötelenmişti.

II

Türk edebiyatında Doğu sorunsalını işleyen önemli yazarlardan biri de Halide Edip'tir kuşkusuz. Halide Edip'in Doğu-Batı meselesini en yoğun olarak işlendiği eserlerinden biri *Sinekli Bakkal* romanıdır. Bu metinde Halide Edip Doğu ve Batı'ya tekabül eden dünyaları karşı karşıya koyar. Mekân kullanımından giyim tarzına, musiki anlayışlardan dünya görüşlerine uzanan geniş bir yelpazede Doğu-Batı karşılaştırması yapar. "Her yer sarı yaldızlı endam aynaları, konsollar ve masalarla dolu. Döşemeler münasebetli, münasebetsiz birbirinin tepesine çıkar gibi tıklım tıklım doldurulmuş. Herif adeta Beyoğlu'nun dükkânlarını evine nakletmiş... O zamanın alafrangalığa özenen yeni zengin evi. Nerede Selim Paşa'nın sadeliğe, genişliğe, ışığa istinat eden dürüst, zevkli evi" (Adıvar 2004: 175) betimlemeleriyle Batı tarzı Doğu tarzına nazaran daha geride bir yerlerde konumlandırılır. "Yerli" mimari sadelik, hususi bir vakar, genişlik hissi ile tanımlanır (s. 264). "Avrupa'dan gelen her fikri gökten inme naslar" (s. 267) telakki eden, Avrupa eğitimi almış, çocuklarını Avrupalı mürebbiyelere emanet etmiş birey ve ailelerin karşısına sıkı tesettürü ve Kuran hatimliği ile vasıflanan Rabia'nın çizdiği ana karakter konulur. Ama Rabia "yaşamanın her hangi ilahiyata müstenit naslardan daha kıymetli ve tabii" (s. 304) olduğuna karar verir ve sonradan Müslüman olsa da aslen Hıristiyan bir Batılı olan Peregrini (yeni adıyla Osman) ile evlenir. "Peregrini Garb'ın çocuğu. Ulemasının canlı mahlûkatın içini yarıp hayat sırlarını öğrenebilmek için diri bir göğsü yarıp açmaya razı olacak kadar fikri tecessüsün esiri... Rabia [ise] bir sürü eski şeylere bağlı bir mahlûk! Kendi kendini ebediyen tekrar eden, fakat mütemadiyen uzaklaşan bir şark melodisi. Bir tek ses, bir tek arzu... Hâlbuki Osman Garb'ın en muğlâk bir senfonisi... Bin bir arzu, bin bir emel! (Adıvar 2004: 357, 395–396). Bu karşıtlıklar Doğu hakkında kalem oynatmış birçok yazarda, örneğin hem Réne Guénon'da, hem Necip Fazıl'da hem Sezai Karakoç'ta görülen kar-

şıtlıklar. Oryantalist yazının esinleri de var içlerinde. Doğu mevcut haliyle durağan ve tek sesli ama deruni ve yerli; Batı ile etkileşimde.

İnci Enginün *Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* adlı önemli incelemesinde, *Seviye Talib* romanında ağır basan Batılı özelliklerin yerini *Sinekli Bakkal*'da Doğu'nun ruh güzelliği ve üstünlüğüne bıraktığını belirtmektedir. Burada Doğu ile kastedilen doğrudan doğruya Osmanlı ve Türk medeniyetidir; yerli olandır; *Sinekli Bakkal*'da Rabia'nın temsil ettikleridir. Enginün'e göre, *Sinekli Bakkal*'ın Halide Edip'in Batı dünyasını çok iyi tanımasından, orada uzun yıllar yaşamasından sonra yazılmış olması da önemlidir (1978: 287).

> *Halide Edip uzun süren Batı tecrübesinden sonra, Batının sadece kitaplardan öğrenilen ideallerden ibaret olmadığını anlar ve vatanının müspet kıymetlerini de görür... Bu romanda Türk toplumunun müspet değerleri çoğunlukla Rabia ve çevresinde toplanmıştır... Bu dünyada konaklar, camiler, saraylar vardır. Doğu ile Batı arasındaki geçiş devrinin gerektirdiği kargaşalık bu devreye hâkimdir. Tam Doğulular, alafrangalar ve Batılılar. Batılı, kendisine özenen ama asli değerlerinden koptuğu gibi, Batının asli değerlerine de ulaşamayan alafranga tipleri küçümser. Hâlbuki Doğulu ve millî, kendisine has değerlerine sahip olduğu için Batılı karşısında asla küçük değildir. Bu bakımdan Batılı, bu tip Doğulu karşısında hürmet duyar. Bu sadece Peregrini'nin Rabia'ya âşık olmasından ileri gelmez, ...o Sinekli Bakkal'da oturan ve kendi kendisi olan yerli ve eski kültür ve örfün yarattığı insanlara hayrandır* (Enginün 1978: 293-294).

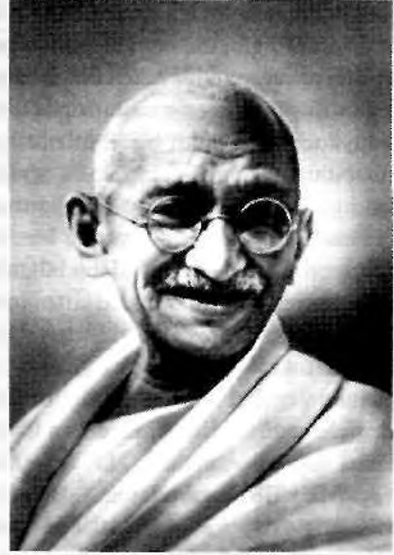
Ancak *Sinekli Bakkal*, Doğu'nun kendi içindeki bir farklılaşmayı betimleyen yalınkat, cezalandırıcı ve korkuya dayalı din anlayışı (imamla simgelenen) ile tasavvufi din anlayışı (Vehbi dede ile simgelenen) arasındaki mücadeleye de sahne olmaktadır. Halide Edip bu mücadelede ikincinin yanında yer alır. Rabia'nın simgelediği ikinci Doğu haleti ruhiyesi, Peregrini dolayımıyla Batı ile döllenip doğurganlaşan ama onun da hayranlığını kazanmış hatta onca kutsanmış bir üstünlüğe sahiptir. Burada ilginç bir sentezden söz edilmektedir. Hem de çok değerli ürünler veren bir sentezden. Yine Enginün'ün ifadeleriyle söylendikte, "Peregrini aradaki bütün kültür ve yetişme farklarına rağmen, Rabia ile evlenirken adeta Doğunun ve Batının müspet değerleri arasında bir köprü kurulur ... Rabia-Osman birleşmesinden doğan yeni terkip, Recep, *Tatarcık* romanında üstün değerlere sahip ideal bir şahıs olarak karşımıza çıkacaktır" (1978: 294).

Doğu-Batı arasındaki benzer karşılaştırmaları Bediüzzaman Said Nursi'de de görüyoruz. *Sünuhat* adlı kitabında "manen vahşi bir medeniyet" olarak tanımladığı Batı medeniyeti ile İslâm medeniyetini –bu bağlamda Doğu İslâm ile özdeşleşmiştir– karşılaştıran Bediüzzaman'a göre, Batı medeniyeti güce, çıkara, cidale, olumsuz milliyetçiliğe, heva ve hevese dayanırken; İslâm medeniyeti hakka, fazilete, teavüne, dinî bağlara ve ulvi duygulara dayanır (1996a: 58–61). Onun "ikinci Avrupa" olarak da adlandırdığı, Hıristiyanlıktan uzaklaşmış seküler çağdaş Batı medeniyeti (medeniyet-i hazıra) ile İslâm medeniyeti, hedefleri ve çıkarları birbirinden farklı, bu nedenle de özde birbirleriyle bağdaşamayacak iki medeniyettir (Erkilet 2005: 62). Batı'nın pozitivist bilim anlayışına karşın Doğu'nun (İslâm'ın) bilgisi vahyedilmiş; verilmiştir. Tahkiki bilgi adını verebileceğimiz bilgi dahi, ilhamlarla, ihsanlarla, ihtarlarla beslenmiştir ve insanı büyüklenmeye değil şükretmeye, iyiliğe ve dayanışmaya yöneltir. Medeniyetlerin ve halkların farklılığı kültürel iktibasları zorlaştıran bir faktördür.

"Akvamın ihtilafı, mekânların ve aktarın tehalüfü, zamanların ve asırların ihtilafı gibidir. Birinin libası ötekine uymaz" diyen Bediüzzaman, Doğu ile Batı'nın uzlaşmazlığına işaret etmektedir (1995: 26). Bu anlamda sentezci bir bakış açısı yoktur ve Doğu'nun Batı'ya üstünlüğüne kesinkes inanılır. Doğu İslâm'dır ve bu bağlamda iyi bilinir. Ancak burada da genel anlamda Doğu felsefe ve düşüncesinden ziyade –genelde medrese kökenli diyebileceğimiz bir– İslâmi bilgiye vukufiyet söz konusudur.

Bediüzzaman Doğu ile sadece Ortadoğu'yu kastetmez. İslâm coğrafyasının bütün alanlarını Doğu'ya dâhil eder ve onları aynı bütünlüğün parçaları olarak algılar. Örneğin İslâmiyet dayanak olarak alındığı takdirde, şu an İngiliz mekteb-i idadisine tahsile gitmiş olan Mısır Müslümanlarının, Rus mekteb-i harbiyesinde eğitim alan Kafkas ve Türkistan Müslümanlarının bir araya geleceğini ve Asya'da, İslâm âleminde nurların arka arkaya inkişafa başlayacağını ifade eder (Bediüzzaman 1996a: 84). Bu cümle, Kafkasya'nın, Afrika'nın ve Asya'nın da en az Ortadoğu kadar "Doğu" ve "İslâm" kabul edildiğini göstermektedir. Özetle, Bediüzzaman düşüncesinde Batı-dışı ve İslâm olan alanların Doğu'ya tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Batı da aslen din-dışı modern Batı'yı ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Ancak o da döneminin İslâmcılarının çoğu gibi Batı düşüncesini özellikle de bilimi tamamen göz ardı edemeyeceğimizi düşünmektedir. İslâm'ı anlatabilmek için geleneksel bilgiler yeterli olmaz.

Bediüzzaman, geleneksel dinsel anlayışların taklide dayalı yaklaşımlarının, sadece kalıba ya da biçime ilişkin bir bilgi sağladığını, bunun ise dönemin yarattığı ağır şüphelere dayanmasının imkânsız olduğunu belirtmektedir (1998: 82). *Kastamonu Lahikası*'nda, Risale-i Nur'u evliya ve ulemanın kaleme aldığı metinlerle karşılaştırırken, "onların zamanlarında ima-



Doğu düşüncesi İslâm dünyası ve bunun getirdiği sınırla sabitlenmişti. Bir yanda Batı'yla tartışırken Doğu'nun belirli coğrafyalarında kendini sabitlemeye çalışıyordu. Bu yüzden İslâm'a dair tartışmalar mevcutken, örneğin Gandhi ve siyasî düşüncesi, herhangi bir şekilde etki yaratmamıştır.

nın esasatına ve köklerine hucum yoktu ve erkân-ı iman sarsılmıyordu. Şimdi ise köklerine ve erkânına şiddetli ve cemaatli bir surette taarruz var. O divanlar ve risalelerin çoğu has müminlere ve fertlere hitap ederler; bu zamanın dehşetli taarruzunu def edemiyorlar. Risalet'ün-Nur ise, ... mevcut imandan istifade cihetine değil, belki çok deliller ve parlak burhanlarla imanın ispatına ve tahkikine ... hizmet ediyor" (1996b: 1574) demektedir.

Geleneksel dinsel inançların genel çerçevesini oluşturan tarikatlar ve medreseler mevcut koşullara cevap veremediği için, Kuran temeline dayalı, taklidi değil tahkiki, akıl ve kalpten birine değil her ikisine birden hitap etmeyi bilen yeni bir anlayış geliştirmek gereklidir. *Münazarat*'ta geçen "eski hal muhal, ya yeni hal yahut izmihlal" deyişi de, bu ihtiyacın bir

ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Bir başka deyişle, Bediüzzaman da döneminin pek çok düşünürü gibi, Batı'nın meydan okuyuşunun ancak yeni bir dille cevaplanabileceğini düşünmekte ve bu anlamda Doğu düşüncesinde ciddi bir yenilenmeye gerek olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Bediüzzaman külliyatının da geleneksel Doğu düşüncesinin bir yeniden üretiminden ziyade, İslâmi bilginin Kuran temelli ciddi bir tecdidi olarak okunması gerektiğini söyleyebiliriz.

Mehmet Akif'in Doğu'suna gelince; o da içinde yaşadığı işgal ve yenilgi ortamı nedeniyle mahzun olmuş, acı çeken İslâm âlemine tekabül etmektedir. İlk kez *Sebilürreşad*'da 1918'de yayınlanmış olan "Kişi Hissettiği Nispette Yaşar" başlıklı (sonradan "Şark" adıyla *Safahat*'a alınan) şiirinde Doğu'nun durumunu şu sözlerle anlatmaktadır: "Ufuklar bir kızıl çember, büküк boynunda İslâm'ın! Göğüsler hırlayıp durmakta, zincirler daralmakta; Bunalmış kalmış üç yüz elli milyon cansa gırtlakta" (Ersoy 2007: 411). Bu yenilgi, yıkıklık ve kıstırılmışlık, dönemin fertlerinin ortaklaşa paylaştığı bir özelliğidir. Ama bu yıkıklığın çaresini Batı'da bulanlara karşılık Mehmet Akif Doğu'da, yani İslâm'da ve İslâmcılıkta buluyordu. "Umar mıydın?" başlıklı şiirinde ifade ettiği gibi "'cemaat intibah istiyor, gizli yaşlarla uyanmıyordu', Canla başla çalışmak gerekiyordu" (s. 416). Ama çalışma, Doğu düşüncesini olduğu gibi ihya yahut Batıcıların yaptığı gibi geçmişi yıkma şeklinde olmamalıydı. Bu konularda o da Bediüzzaman gibi düşünüyordu:

Garb'ın efkârını mal etmeli Şark'ın beyni;
Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; yani:
İçtimai, edebî, hâsılı her mes'elede,
Garb'ı taklid edemezsek, ne desek beyhude.
Bir de din kaydını kaldırmalı zira o bela,
Bütün esbab-ı terakkimize engel hâlâ!

diyen "mütefekkirlere" de karşıydı; yenilik içeren her şeyi reddeden avamın "yenilik namına vahy inse kabul eylememek" (165–166) yönündeki telakkilerine de. "Süleymaniye Kürsüsünde" başlıklı uzun şiirinde dönemin ana tartışma konularını tek tek ele alıyor ve kendi üslubunda çözümlerini gösteriyordu. Bu çözüm en genel ifadesiyle İslâm'ı asrın idrakine söyletmek şeklinde ifade edilebilir. Ertuğrul Düzdağ'ın (Ersoy 2007: 28) işaret ettiği üzere, Akif, 2292 mısralık "Asım" manzumesinin son bölümünde "maddi güce sahip olmayan milletlerin ahlâk ve faziletlerini koruyamayacağı" gerekçesiyle Asım ve arkadaşlarını "atom ilmini Müslüman milletler adına" öğrenmek üzere Almanya'ya ilim tahsiline yollamaktadır. Burada Doğu'nun dinî, manevi ve ahlâki üstünlüklerinin korunabilmesi için Doğu bilgisinin Batı bilimi ile elde edilecek bir savunma gücüyle desteklenmesi zarureti ortaya çıkmaktadır. Burada Batılı bilimin önemi, kendi başına sahip olduğu doğruluktan gelmez; sadece ve sadece teknoloji dolayımıyla yarattığı yıkımın önlenebilmesine ilişkin pratik bir savunma kaygısına temellenir. Benzeri bir kaygının sonraki kuşaklarda da devam ettiği görülecektir.

III

Yukarıda saydığımız isimlerle hem çağdaş ve dönemdaş hem de onlardan sonraki ikinci kuşak sayılabilecek olan Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu Ekolü* ile Sezai Karakoç'un *Diriliş Ekolü* de, Doğu-Batı sorununu merkeze alan ve benzeri çözümler getiren yaklaşımlar olarak değerlendirilmeyi hak ediyorlar.

Necip Fazıl, Doğu-Batı meselesine, gücün Batı'da maneviyatın ise Doğu'da olduğu yönündeki klasik perspektiften bakar. Büyük Doğu davasını temellendiren baş eseri olarak nitelediği *İdeologya Örgüsü*'nde, dönemin pek çok İslâmcısı gibi o da, Batı karşısında yenilmiş olan Doğu dünyasının nasıl ayağa kaldırılabileceği

meselesini irdelemektedir. Kavramın olumlu anlamıyla bir ütopya olarak nitelenebilecek olan bu metinde Necip Fazıl Doğu ve Batı medeniyetlerini karşılaştırmalı olarak ele alır. "Batı eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlık" (Kısakürek 1986: 23). Doğu, Çin, Hint, İran, Mezopotamya, Küçük Asya, Kuzey Afrika. Başka deyişle Arap, Fars, Türk, Hint ve Çin. Doğu'nun müspet kadrosu İslâm. Ancak Doğu bugün Batı karşısındaki yenilgiler nedeniyle iki gruba bölünmüş durumdadır: "Karşı tarafa kaptırılmış, tarihi bir asırlık köksüzler kadrosu" ile "ham yobaz ve kaba softalar". Bediüzzaman'dakine ve Mehmet Akif'tekine benzer bu ayrımlar bize ideal üçüncü seçeneği verecektir: Büyük Doğu idealinin işaret ettiği üzere, makine ve aleti ruhi bir nizamın, ahlâk ve imanın emrine verecek bir Doğu silkinişi (Kısakürek 1986: 48). Doğu'nun ruh ve maneviyatı, Batı'nın ise akıl ve maddeyi temsil ettiği yönündeki genel kabullerden hareket eden Necip Fazıl'a göre, "mücerret keyfiyet olarak müspet bilgiler İslâm'ın malıdır. Hâlbuki müşahhas vakıa olarak garbın şark dünyasına ve onun merkezinde İslâm âlemine karşı öldürücü silahı, uyuşturucu zehri ve kıstırıcı tuzağı olmuştur" (1986: 224). Dikkat edileceği üzere burada da "müspet bilgiler", –Mehmet Akif'in atom ilmi gibi– kendi başına taşıdığı değer için değil, Müslümanlara yöneltilmiş silahlara karşı korunabilmek için işlevsel bir değere sahiptir. Doğu bilgisi "hikmetle" özdeşleşen bir bilgidir ve kendi başına anlamlı ve değerlidir. Ancak geleneksel hali ile değil. Bu nedenle Necip Fazıl da, diğer fikirdaşları gibi ham yobaz ve kaba softanın elinde kalmış geleneksel dine değil; asrın idrakine söyletilmiş yeni bir İslâm anlayışına taraftardır. A. Arvasi'ye bağlanmasıyla birlikte Türk ve sufi bir İslâm anlayışına evrilmiş olduğundan, geliştirdiği ideologya örgüsü Doğu bilgisinin tamamına yönelmez, onun derinlerine fazlaca inmez. Dini ilimlere değil tasavvufun daha simgesel, deruni diline eğilimlidir. Ama kendi kuşağı açısından bakıldığında, tümüyle Batılılaşmış modern entelektüellere İslâm'ı 'anladıkları' dilde anlatmakta oldukça başarılı olduğu söylenebilir.

Sezai Karakoç, *Diriliş* dergisini çıkarmaya başlamadan önce Büyük Doğu çevresinde yazan bir isim olarak, aslında hem Necip Fazıl düşüncesi ile etkileşimi olan hem de ondan farklılaşan yönlere sahipti. Özellikle Doğu meselesinin gündeme getirilmesi ve işlenmesi konusunda Cumhuriyet döneminin es geçilemeyecek isimlerinden olan Karakoç, "bir nesle Batı ile hesaplaşma yöntemini öğreten adam" olarak tanımlanmaktadır (İbrahim Çelik'ten akt. Baş 2008: 27). Ona göre "medeniyetimizin, çağımızda bir tekniği, bir sanat ve estetik felsefesi, bir düşünce dinamiği, bir bilim ağı olmalıdır ki, batı uygarlığı ile savaşabilelim ve benliğimizi koruyabilelim" (Karataş 1998: 125). Karakoç'un konu ile ilgisi –Necip Fazıl'da da olduğu gibi– Batı karşısındaki yenilgilerle hesaplaşma bağlamında ele alınmalıdır. Aslında bu, Batı-dışı dünyanın özellikle Müslüman olan kısmının en temel problemidir. Batı'nın maddi üstünlüğü ve yıkıcılığı karşısında Doğu'nun kişiliksiz bir şekilde Batılılaşması, Batı ile hesaplaşma ihtiyacını doğuran ana etmendir. Bu temayı en katışıksız ifade eden şiirlerinden biri olan *Masal*'da Karakoç, Batı'ya giden altı oğlunu yitiren –Doğu'nun çocuklarının Batılılaşarak kendilerine yabancılaşmasını simgeleyen bir yitimdir bu– bir babanın acılarına gönderme yapar. Turan Karataş'ın Sezai Karakoç hakkındaki kitabına *Doğu'nun Yedinci Oğlu* adını vermesinde bu şiire bir gönderme vardır. Baba Doğu'nun kendisidir; dönüştürülmeye direnen yedinci oğul da Sezai Karakoç.

Karakoç –Guénonyen bir biçimde– Doğu'yu bazen Batı-dışı anlamında genel bir çerçevede (İslâm dünyasını da içine alacak şekilde) bazen de Batı-dışının İslâm

dünyası dışında kalan kısımlarını tanımlamak üzere kullanmaktadır. Görüşleri Türkiye'de de oldukça iyi bilinen René Guénon, *Doğu Düşüncesi* adıyla çevrilen kitabında, "Doğu, Avrupa'ya kıyasla içinde bulundukları coğrafi durumlara göre Yakın Doğu, Ortadoğu ve Uzakdoğu olarak adlandırabileceğimiz üç büyük bölgeye ayrılır. Bize göre Yakın Doğu'yu tüm İslâm âlemi içerir; Ortadoğu'yu temel olarak Hint oluşturur; Uzakdoğu ise Çin ve Çin-Hindi'nden oluşur" demektedir (2004: 65-66). Yakın Doğu'ya yerleştirdiği İslâm âlemini de Türk, Arap ve Pers grubu olmak üzere üç bölüme ayıran Guénon, bu mekânsal ayrımlara ilerleyen bölümlerde fazla sadık kalmaz ve İslâm düşüncesinin de Batı düşünce geleneği içinde yer aldığına dair pek çok değerlendirmede bulunur.

Guénon'a göre, "Doğu uygarlıkları arasında Batı'ya en yakın olanı İslâm uygarlığıdır. Hatta gerek nitelikleri, gerekse coğrafi konumu itibariyle çeşitli açılardan Doğu ile Batı arasında aracı konumda yer aldığı bile söylenebilir. Yine geleneğin birbirinden derinlemesine farklı olan iki tarzının varlığı söz konusudur: Biri saf Doğulu tarz, diğeri Batı uygarlığındaki dinî tarz. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm bir ve aynı bütünün üç öğesi gibidirler" (2004: 70-71). Bu açıdan bakıldığında, İslâm Doğu uygarlığının hem içinde hem dışında kalmaktadır. Zira Doğu'nun karakteristiği olan saf metafizik düşünce, teolojik düşünceden farklı özellikler taşır.

Guenon gibi Batı ile Doğu'nun birbirinden tamamen farklı olduğunu belirten Karakoç da, "Asyalı Asyalıdır, Avrupa Avrupalıdır" derken, Doğu ile Batı'yı tamamen farklı karakterde tanımlamaktadır. Ona göre Batı, analitik/akla dayalı, sürekli değişen, değişmeye ve değiştirmeye arzulu bir topluluk iken, Doğulu mistik, ilhama dayalı, değişime karşı olup pasifliğe arzulu bir topluluk oluşturur. Ama Necip Fazıl'da da benzerini gördüğümüz bu dikotomik karşıtlık İslâm dünyasını karşılamaz. Karakoç'a göre "İslâm ne Doğu ne de Batıdır, Orta'dadır" (akt. Baş 2008: 61). Bu bağlamda Karakoç'un doğusu Hint ve Çin'dir. Ama eğer İslâm dünyası Ortadoğu ise -ki Karakoç bunu da ifade etmektedir- o zaman İslâm Doğu'nun bir parçasıdır aynı zamanda. Ortadoğu Guenon'da Hint'e tekabül ederken Karakoç'ta bugünkü anlamına yakın şekilde İslâm dünyasına tekabül etmektedir: "Ortadoğu sürekli bir mucize toprağı gibidir... ruhça zengindir. Ortadoğu insanının kanında Arap'ın düşünce ululuğu, Acem'in duygu yeniliği, Türk'ün davranış üstünlüğü vardır" (Baş 2008: 67). Doğu'nun "orta" kısmına bu odaklanış, daha sonra İslâmcı literatürün ana yaklaşımı olarak kalmış ve Müslümanlar Doğu'nun diğer kısımlarını epeyce göz ardı ederek ilgilerini İslâmcı hareketlerin yükselişe geçtiği Ortadoğu'ya yöneltmişlerdir. Ama o zamana kadar da Uzakdoğu düşüncesine derinlemesine eğilmiş oldukları söylenemez.

Türkiye'de 1960'lardan itibaren başlayan ve '80'lerde ivme kazanan tercümeye dayalı İslâmcı literatürde de Doğu'nun daha ziyade Ortadoğu olarak anlaşıldığı ve Mısır ve İran ağırlıklı çevirilere kısmen Pakistan İslâmî literatürünün de dâhil edilmiş bulunduğu görülmektedir. Bu dönemde özellikle Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketinin önder ve kuramcılarının metinleri ile İran devrimci hareketinin önde gelen isimleri Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bunlar arasında Mısır için Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un metinleri; Şii ulemasından Burucerdi, Talagani, Mutahhari gibi isimlerin, İmam Humeyni'nin ve Ali Şeriati'nin geniş külliyatı ve Pakistan örneğinde de Cemaat-i İslâmi ve Mevdudi'nin ürünleri zikredilebilir (bkz. Erkilet 2004). Bu dönemde Uzakdoğu'ya yahut Hint geleneğine fazlaca dikkat sarf edilmemiş; Ortadoğu'nun da fıkhi yahut ilahiyatla ilgili ve son tahlilde

muhakkak politik olan düşünsel üretimleri üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede tercüme edilmiş olan eserlerin çoğunun felsefe, bilim, hikmet ve edebiyattan ziyade ya saf dinsel metinler (mealler, tefsirler, siyerler, hadis kitapları gibi) ya da İslâmi hareket literatürüne katkıda bulunabilecek eserler olduğu görülmektedir. Ancak ikincilerde de ağırlık, İslâm siyaset teorisinin klasiklerinden ziyade, Ortadoğu'nun yakıcı gündemine cevap vermeye gayret eden toplumsal hareketlerin güncel sorunlarına yönelik metinlerde olmuştur. Klasiklere, İslâm tarihine ve uygulamalarına ilişkin tercümeler de elbette mevcuttur ama bunların da genelde dinin daha iyi yaşanmasına yönelik metinler olarak algılandığı ve İslâmi bir düşünce geleneğinin yaratılmasına fazlaca katkıda bulunamadığı söylenebilir. Osmanlı tarihi ve düşünce geleneği bile bugünkü düşünce dünyamız açısından "Doğu" haline gelmiş, "Doğulaştırılmış" olduğundan -sonuçta Osmanlıca modern Türk aydını açısından öğrenilecek bir yabancı dil kategorisindedir- aynı saptamaları Osmanlı dönemi metinleri için de yineleyebiliriz.



Cemil Meriç, Hint'e bakarken şöyle der: "Hint, her inanca söz hakkı tanıyan bir ülke olduğu için ikinci vatanım oldu." Meriç, Doğu düşüncesine yaklaşımda tamamen istisnai bir örnektir. Ömrünün çok uzun bir kısmını Hint hakkında bilgi edinmeye ayıracak kadar özenlidir.

IV

Yukarıdaki değerlendirmeler, modern Türkiye'de önemli bir aydınlar kuşağının Doğu bilgisi ile şu ya da bu biçimde ilgilenmiş olduğunu göstermektedir. Bunlar ana akımın dışında kalan ve ağırlıklı olarak İslâmcı diye nitelenebilecek olan düşünürlerdir. Bunların ortak özelliği Osmanlı son döneminden başlayarak gelişen Batıcı akımlara karşı Doğu'nun küçümsenen düşünce ve yaşam geleneklerine sahip çıkmış olmalarıdır. Ancak bu, reddedilen bir mirasın anlam ve önemine işaret etmek ve yakıcı savaş günlerinde ve sonrasında ona sarılmak biçiminde tanımlanması gereken öncü bir çabaydı. Sözü edilen yazar ve düşünürler ile adını anamadığımız benzerlerinin önemli bir kısmı, oldukça iyi bir modern eğitim almış entelektüeller oldukları için atıfta bulundukları geleneğin tamamına vakıf değillerdi. Örneğin bu yazı bağlamında ele aldığımız yazar ve düşünürlerden sadece Said Nursi geleneksel bir din eğitimi almıştır. Diğerleri Batılı eğitim kurumlarından yetişmişlerdir. Halide Edip Üsküdar Amerikan Kız Koleji mezunudur. Burada Fransız ve Doğu edebiyatı ile ilgili dersler almış, bir anlamda Doğu dünyasına da açılmıştır ama eserlerindeki kadın kahramanlara bakıldığında bunların hep "güçlü kişiliği olan, haklarını savunan, batı terbiyesi almış, ama batılılaşmayı giyim kuşamda aramayan, resim ya da müzik gibi bir sanat alanında yetenek sahibi, yabancı dil bilir, kültürlü ve çekici kadınlar" olduğu görülür (http://tr.wikipedia.org/wiki/Halide_Edip_Ad%C4%B1). Mehmet Akif önce

Mülkiye Mektebi'nde okumuş, sonrasında ise veterinerlik eğitimi almıştı; iyi Fransızca bilir, Fransızca'dan tercümeler yapardı. Necip Fazıl Kısakürek, ilk ve orta öğrenimini Amerikan ve Fransız kolejleri ile Askeri Deniz Lisesi'nde tamamlamış; İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden lisansını aldıktan sonra Sorbonne Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde okumuş oldukça bohem ve kesinlikle modern bir aydındı. Robert Kolej'de, İGSA'da, DTCF'de ve Ankara Devlet Konservatuarı'nda hocalık yapmış; yukarıda da belirtildiği gibi Arvasi'nin tasavvufi dünyası ile tanışıncaya kadar da Batı'nın felsefi tartışmalarının cenderesinde kalmıştı. Sezai Karakoç da Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden mezundu; meslek hayatı maliyeci olarak geçmişti. Hepsinin gündemindeki Doğu, Doğu'nun tamamı değil daha ziyade sömürgeciliğin ağır meydan okumasına karşı yaşam savaşı vermekte olan kendi coğrafyaları, yani İslâm dünyası idi.

Bu nedenle, ürettikleri metinlerin Doğu düşünce geleneğine tümüyle vakıf olduğu ya da onu tümüyle yeniden üretmek arzusunda oldukları söylenemez. Çünkü hepsi de, "Doğu" düşüncesi ya da geleneksel İslâm denilen bilgi bütününün yeniden gözden geçirilmesini bir zorunluluk olarak görüyordu. Batıcı değil Doğucu idiler ama yenilikçi –bunu kelimenin dinsel anlamında ve tecdit karşılığı olarak kullanıyorum– Doğucular. Batı'nın, Doğu'nun bugün geldiği noktadaki rolünü çok net bir biçimde saptıyorlardı ama Doğu'nun kendi payına düşen "gerilik nedenleri"ni de vurgulamaktan geri durmuyorlardı. Bu anlamda onlar bir ilktiler. Modern Türkiye'nin reddettiği Doğu mirasını getirip önümüze koydular, ama hem ona ilişkin eleştirileri hem de savunuları tersyüz ederek. Doğu hakkında söz söylerken, onun felsefesine, sanatına, edebiyatına tam olarak onlar da vakıf değildiler. Çünkü bu bir sistematik eğitim meselesiydi. Ve Türkiye 1718'lerden bu yana, söz konusu eğitim mekanizmalarından giderek ve kararlı biçimde uzaklaşıyordu. Dolayısıyla onlar mevcut bir birikimin yeniden üretiminden ziyade, yaklaşık iki asırdır yitirilmekte olan bir birikimin önemine ve değerine atıfta bulundular, onu işaret ettiler, bir anlamda yönlendirme levhaları gibi işlev gördüler. İslâm'ı tam olarak Doğu'da algılamadıkları için olsa gerek, Uzakdoğu'ya, Uzak Asya'ya fazla eğilmediler. Ama bir zamanlar bir miktar Tagore ilgisi dışında Doğu'ya hiç itibar etmeyen, sonrasında da Doğu'yu bir düşünce mirası olarak değil de Zen, mistisizm vs. anlamında modern toplumun gerilimlerine deva olacak bir ilaç yahut belli pratikler dizisi olarak gören, Doğu'nun hikmetini *Ferrari'sini Satan Bilge*'lerin sırtına yükleyen sığ yaklaşımlar yanında, bu çabaların hiç de hafife alınamayacak bir bilgi birikimi yarattığı söylenebilir. Bu birikim, Batı ile ilişkisinde kendine ve geçmişine güvenen, başı dik, geleceğe güvenle bakabilen bir kuşağın yaratılabilmesi için gerekliydi onlara göre ve katkısı tam da bu yönde olmuştur. Detaylar zamanla oluşacaktır. ❑

Türkiye'de Siyasî Partilerin ve Siyasî Düşüncenin Çevre/Ekoloji Sorununa Yaklaşımı Üzerine

AKIN ATAUZ

TÜRKİYE ÇEVRE AÇISINDAN NASIL SORUNLARLA KARŞILAŞIYOR?

Türkiye, gelişmekte olan bir ülke. Bu gelişmeyi, hızı belki düşük olduğu için, algılamakta güçlük çekenler olabilir ama Türkiye gelişen, değişmekte olan bir ülke. Her gelişme gibi Türkiye'nin gelişmesi de, kendi coğrafyasını– çevresini, gelişmenin gerçekleştiği (ve bazı durumlarda da gerçekleşemediği) fiziksel mekânı çoğunlukla ekolojik bakımdan olumsuz etkileyen bir gelişme. Önce, bu gelişmelerin bazı temel özelliklerine göz atılabilir:

Ülke, artan ve yapı değiştiren bir nüfusa sahip. Artış hızı yavaşlamakla birlikte nüfus çoğalmaya devam ediyor. Yakın bir gelecekte artış ve azalış arasında bir denge durumuna geçmesi beklenen nüfusun en temel özelliklerinden biri, sürekli yer değiştiriyor olması. Bu hareketin genel yönü, kırdan kentlere doğru ama kırdan çeşitli büyüklüklerdeki kentsel yerleşim yerlerine gelen nüfus, tekrar yer değiştirme eğiliminde. "Göç" ve "hızlı kentleşme" süreçleri, gerçekte, insan popülasyonu ile diğer canlı popülasyonları ve cansız doğa arasındaki ilişkide, yakıcı ve olumsuz etkileşmelere neden olur. Ayrıca "modernleşmenin" kentleşen nüfus üzerindeki etkisi güçlüdür; yaşam biçimi, tüketim alışkanlıkları radikal bir biçimde değişir. Bütün bunların, çevre açısından maliyeti vardır.

Doğal verilerin hepsi, kentlerin hızla büyümesinden ve yerleşim yerleri arasındaki insan, mal ve hizmet akışkanlığının artmasından şiddetle etkilenirler. Bu istilayla birlikte erozyon artar, orman alanları küçülür, sulak alanlar ve diğer koruma alanları en iyi ihtimalle abluka altına alınır, kıyı çizgisi, kumullar vb. modern gelişmeye kurban edilir. Sadece insanların yoğun olarak yerleştikleri kentler değil, yerleşim yerleri arasındaki coğrafya da, olumsuz etkilenir. Gelişmeyle birlikte, doğal olarak doğal verilerin-alanların korunması giderek önem kazanan sorun kümeleri oluşturmaya başlar.

İnsanların yoğunlaşması, buna bağlı olarak, endüstriyel veya tarımsal üretim etkinliklerinin yoğunlaşması, eğer bunu tersine çevirmek için programlı bir çalışma öngörülmemişse, ciddi bir kirlilik yaratmaya başlar. Su kaynakları, yüzey suları, denizler, göller ve ırmaklar kirlenir, yeraltı suları kirlenmeye başlar. Toprak hem aşınır hem kirlenir. Kirlenmeler çoğu kez, aşırı gübrelemelerin, karayollarının/otoyolların, havaalanlarının vb. etkisiyle ve katı atık depolamasındaki savrukluklardan meydana gelir. Isınma ve üretim faaliyetlerinden kaynaklanan hava kirlenmeleri, özellikle kentlerden, altyapı kullanımların-

dan ve üretimden kaynaklanan gürültüler, çevreye binen kirlenme yüklerinin önemli başlıklarıdır. Henüz bulunmayan ama yakın gelecekte bir sorun olma adayı olan nükleer kirlenmeler, kazalar vb. de, beklenen sorun alanlarıdır.

İnsan etkinlikleri doğayı olumsuz etkiler kuşkusuz ancak bunun ötesinde de doğal olaylar, değişimler olur: Kısa dönemli kuraklıklar olur, atmosferik olaylar bazen afetlere dönüşen sonuçlar verebilir. İklim değişikliği, geleceği beklerken kapsamlı öngörüleri, hazırlıkları gerektirdiğinden kuşku duymayacağımız bir biçimde belirginleşmektedir. Küresel ısınmayı, su kaynaklarındaki azalmayı da somut göstergelerinden bazıları olarak düşünebileceğimiz iklim değişikliği, kısa erimden başlayarak uzun erimli olanlara kadar bir dizi kapsamlı ve kalıcı norm ve standart değiştirme çabasını gerektiren düzeye erişmiştir.

Yukarıdaki paragraflarda çok kısaca tanımlanan, ekolojik veya çevre ile ilgili diyebileceğimiz temel sorun alanlarının her birinin kendi içlerinde ayrıntılandırılarak ve birbirleriyle ilişkilendirilerek, birer politika karşılığı olması beklenir. Burada tartışılacak olan asıl konu, Türkiye'de politika alanının, ekolojik sorunları ne kadar algılayabildiği, ne kadar önemsediği, politika geliştirme tartışmalarına ve uygulamalarla ilgili değerlendirmelere, politika arenasında ne kadar ve nasıl yer verdiği olacaktır. Bunca kapsamlı bir alanı, bazı gözlemlere ve düşüncelerle-yorumlarla gerçeğe uygun ve tam olarak betimleyebilmenin mümkün olamayacağı çok açık olmakla birlikte, bu yazı, konu ile ilgili bir deneme olarak kabul edilebilir.

SORUNLAR KARŞISINDA MERKEZİ DÜZEYDE NE TÜR POLİTİKALAR ÜRETİLDİ?

1980 öncesinde Türkiye, "çevre" ile ilgili konularla tanışmaya başlamıştır. Ancak bunlar daha çok "yerel/lokal" sorunlar gibi algılanmaktadır: Ankara'daki hava kirliliği, Haliç'teki kirlenme, İzmir Körfezi'nin kokmaya başlaması, Zonguldak ve çevresindeki kömür yıkama işlemlerinden kaynaklanan su ve deniz kirliliği vb. gibi... Ekolojik sorunlar, henüz, bir "ekolojik sistem" sorunu olarak algılanmaktan çok uzaktır. Gerçi, doğa ve çevre sorunları ile ilgilenen sivil toplum örgütleri (en önemlisi Türkiye Çevre Vakfı olmak üzere) daha önceki yıllarda faaliyet göstermeye başlamıştır Türkiye'de. Asıl ilgi odağı, doğayı sevme ve orman, erozyon, nüfus artışının yarattığı olumsuzluklar vb. gibi konular üzerindedir.

Sorunun "resmî" olarak gündemde yer almaya başlamasının, 1972'de Stockholm Çevre Sorunları Konferansı ertesinde olduğu kabul edilebilir. 1980'in hemen sonrasında (1983) Çevre Yasası'nı kabul etmesi, Türkiye gibi gerekli düzenlemelerde bazen büyük gecikmeleri göze alabilen bir ülke için, "hızla alınmış bir karar" olarak bile yorumlanabilir. Çevre Yasası'ndan önceki yasal düzenlemeler, sadece belediyelerin ve Hıfzısıhha'nın alması gereken önlemlerden ibaretti. Ancak 1980 sonrasında, çevre ve çevre ile ilgili politikalar üzerindeki tartışma giderek yoğunlaşmıştır.

Politika üretimi söz konusu olduğunda, önce ülkesel ölçekteki politikalar düşünülebilir. Bu tür politikalar, genel ve kapsayıcı, ayrıca uluslararası anlaşmalara göre yerine getirtilmesi gereken (ülkeden daha büyük ölçekteki sorumlulukların nasıl üstlenileceğini/üstlenilmekte olduğunu gösteren) kararlarla ve davranışlarla-uygulamalarla ilgilidir. Bunların öncelikle yazılı düzenlemeler, yasalar, yönetmelikler ve geliştirilen diğer mevzuat olacağı düşünülebilir. Türkiye, bu doğrultuda, çeşitli siyasi partilerin yönetimde olduğu dönemlerde birçok düzenleme geliştirmiştir. Bununla birlikte bu alanda geliştirilmiş olan yasa-yönetmelik türü düzenle-



Ekolojist hareket 1968'den hemen akabinde, Batı'da sanayileşmenin ve silahlanmanın doğal hayat üzerindeki yıkıcı etkisini protesto eden eylemlerle örgütlendi. Büyük sanayi yapılarının ve devletlerin çevre kirliliğine yolaçan faaliyetlerini afişe etmenin yanısıra, bireysel muhalefetin ve gündelik yaşamın yeniden örgütlenmesi hakkında da etraflı tartışmalar yürütüldü.

melerin yeterli ve tutarlı olduğunu, eksiklerden arındırılmış, bir bütünlüğe sahip ve uygulanabilir nitelikte olduğunu söylemek çok zordur. Türkiye çevre-ekoloji alanında yasal düzenlemeler yapmış ancak bunu yaparken yaptığı işi, bu alanda politika geliştirme çalışmalarını önemsemiş bir ülke değildir. Gerçi bunun bir tek çevre-ekoloji konusuna özgü bir durum olduğu söylenemez. Bütün kritik sorun alanlarında Türkiye'nin tutumu, savsaklayıcı, erteleyici ve bütüncül-rasyonel bir düzenleme kurmaktansa, sorunları kısa erim için çözmeyi (bazen çözermiş gibi görünmeyi) yeğleyen bir tutumdur. Çevre konusunun politik düzeyde ele alınmasında da egemen olan tarz bu olmuştur.

Ne var ki, Türkiye'nin çevre konusunda geliştirdiği mevzuat, bu alanda geliştirdiği örgütlenmeye göre çok daha ciddiye alınması gereken bir boyuttadır. Birçok alanda, belki bakanlıklar düzeyinde ve daha çok bakanlıkların (özellikle ismi çeşitli kereler değişmiş olan Orman Bakanlığı'nın) teknik elemanlarının yönlendirmesi ve çabalarıyla, pek çok yasal düzenleme yapılmıştır. Bununla birlikte bu mevzuatın uygulanabilmesi için gerekli kamusal örgütlenme başa çıkılamaz bir karmaşadan hiçbir zaman kurtarılamadığı için, uygulamaları kimin nasıl yapacağı genellikle belli olamamış, sorumlulukların sahibi çoğu kez tam olarak belirlenemediğinden, yapılması gerekenler yapılamamıştır. Çevre konusunda, bakanlıklar arasında bir eşgüdümün sağlanmasının şimdiye kadar hiç gerçekleştirilememiş olduğu söylenebilir. Bu nedenle bakanlıkların, genel müdürlüklerinin içinde gösterilen çabaların, hiçbir zaman ülkesel ölçekte işleyen bir sistem olamadığı söylenebilir.

Çevre ile ilgili kamu birimi başlangıçta oldukça yoksul ve cılız, etkisiz bir birim olarak kurulmuş, örgütsel güç bakımından da, hiçbir zaman önem/yaptırımcı erk kazanamamıştır. Çevreyi tahrip edici kararlar almakta olan merkezî yönetimin

diğer kurumları (bakanlıklar) da, zaman zaman bazı karşı çıkışlarla karşılaşsa da, genellikle çevre kaygılarından arınmış olarak (ya da bu konuya fazla dikkat etmeksizin) çalışmalarını düzenlemeye devam edebilmiştir. Çevre üzerinde en fazla etkili olacak kurumlar; özellikle enerji, sulama, turizm konularında karar alan ve planlama yapan kurumlar ile karayolu/otoyol altyapısı yapan kamu kuruluşları ve yakın zamanda da, atom enerjisi elde etmeyi planlayan kurum, çevre konusunda fazla bağlayıcılıkla karşılaşmaksızın (yaratılan/yaratılacak çevre sorularını önemsemeksizin) uygulamalarını sürdürebilmişlerdir.

Kamu, uygulamalarını (özellikle enerji, sulama-drenaj ve yol altyapılarında) çevreye verilecek zararı göz ardı ederek geliştirmesinin yanı sıra, geleceğe yönelik yenilikçi ve alternatif yaklaşımların-kaynakların aranmasını, yaşam biçiminde geleceğe yönelik tartışmaları da tamamen ihmal etmiştir. Özellikle kentsel yaşamın giderek daha fazla tüketime yöneldiği bir ortamda, alternatif, daha az tüketen ve doğaya daha fazla önem ve öncelik veren yaşam biçimleri üzerine yapılması düşünülebilecek tartışmaların son derece marjinal kalması, toplumun kendi özelliklerinden kaynaklandığı kadar, kamu yönetiminin umursamazlığından da kaynaklanmaktadır.

Toplumun çevre konularında eğitilmesinde, Türkiye'nin atılımcı bir politika izlediği söylenemez. Orta düzeydeki okullarda çevre eğitimi verilmeye başlanmış olması, üniversitelerde çevre bölümlerinin (inşaat mühendisliği bölümlerinden ayrılarak) açılmış olması da, bu durumu fazla değiştirmemektedir. Bu gelişmenin bir değeri olmakla birlikte, bu konuda en etkili olabilecek, koruma ve çevre sorunlarına pratik çözümler üzerine yetişkin eğitimlerinin hiç ele alınmamış olmasının daha önemli bir sorun olduğu açıktır. Çevre gibi toplumun gündelik yaşamında yer alan, (en küçük ayrıntısına kadar) bütün faaliyetlerden etkilenen bir alanda, ne yapılması/nasıl yapılması gerektiği konusundaki bütün eğitsel çabanın formel eğitime ve medyaya yüklenmiş olmasının ciddi bir ihmal olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, kamusal politika alanında yetişkin eğitimi, önemsenmesi gereken bir boşluk oluşturmaktadır.

Özetle çevresel sorunların yönetiminde kamunun, etkili uygulamalar için örgütlenme şeması geliştirilmediğini, böyle bir politikasının olmadığını söyleyebiliriz.

POLİTİKALARI ÜRETENLER, ÇEVRE İLE İLGİLİ POLİTİKALARI NE KADAR ÖNEMSEDİ?

Çevreci Politikaların Genel Özellikleri

Politika üreticilerinin birkaç farklı kategoride incelenmesi gerekecektir. Bu kategoriler kısaca, merkezî ve yerel düzeyde politika yapan partiler, sivil toplum örgütleri, üniversiteler ve araştırma kuruluşları ile medya olarak özetlenebilir. Birinci kategoriyi, yani siyasî partileri, elbette iki düzeyde ele almak gereklidir: Merkezî yönetim ve belediyeler.

Partiler politikalarını, merkezî ve yerel düzey biçiminde ayrıştırmamakla birlikte, uygulamada iki düzey farklılaşmaktadır. Belediye düzeyinde yapılan politika, özellikle çevre sorunları açısından ele alındığında, farklı yaklaşım gerektirmektedir. Bu nedenle belediye düzeyindeki politikalarla ilgili tartışma farklı bir bölümde yapılacaktır.

Siyasî partilerin, gerek yelpazenin sağ tarafında bulunsunlar, gerek sol tarafında, eğer oldukça marjinal bir kitle tabanına sahip değillerse, çevre politikaları açısından benzer bir etkisizliği/ilgisizliği/benimsememeyi ve benimsiyormuş gibi görünme çabasını paylaştıkları söylenebilir.

Bu yaklaşımın çeşitli nedenleri üzerinde düşünülebilir. Ancak çevre sorunlarıyla ilgilenmeyi içtenlikle programına almış bir parti değilse, belki dünyadaki bütün

politik partiler için de geçerli olabilecek bir temel neden üzerinde durulabilir: Politika bir erk alanı olarak algılanır. Birçok siyasî parti ve siyasetçi için erk kazanma, erk alanını geliştirme-genişletme arayışı, politik çalışmanın önemli bir parçasıdır. Oysa çevre politikaları, birçok bakımdan bunun tersini gerektirecek bir davranışı gerektirmektedir: Erki kendi iradesiyle sınırlamak, erk alanını genişletmeye çaba göstermekten çok daraltmak, yapmaktan ve yenilemekten çok korumaya ve yapılmış olanlarla yetinmeye önem vermek, daha çok tüketmek yerine toplumun daha az tüketmesini istemek zordur.

Yukarıdaki tanıma, politikanın tanımına dönecek olursak, politikayı, toplumsal bir kararın oluşturulması aracı olarak değil de erk kazanmanın aracı olarak kabul eden bir toplumsal ortamda, çevreci politikalar üretmenin ve uygulamanın bütün siyasetçiler için ne kadar güç, hatta imkânsız olduğunu görmek güç değildir. Politika, içinde farklı bakış açıları, farklı talepler ve beklentiler barındıran bir ortamda toplumsal bir ortak çıkış yolu (bir anlayış-ortam ya da yazılı olmayan oydaşım veya program, proje) aramak ve bulmak için gösterilmesi gereken çabaların yer aldığı bir arena/oyun alanı mıdır, yoksa tahakkümün, yaptırımın ve kitleyi dizginlerle yönlendirmenin arenası mı?

Toplumun bütün kesimlerinin, bütün zamanlarda, her yerde ve yaşamla ilgili her eylemin en küçük ayrıntısıyla ilgili karar ve eylemleri, ekolojik dengeleri etkiler. Politika, tartışmanın ve oydaşımın arandığı alan/arena olarak da, yönlendirmenin-gönüllü kulluğun gerçekleştirildiği alan da olabilir. Bunlar farklı politik yaklaşımlar/tutumlardır. Ama çevreci politikaların ikinci tür ortamda başarılı olma şansı son derece zayıftır. Çünkü ekolojiye ilişkin her karar, her eylem, eğer bilinçli bir rıza ve içten gelen bir gönüllülükle benimsenmemişse, amaçlandığı gibi sonuç vermesi olasılığı çok düşük bir alandadır. Gerçi totaliter/otoriter bir ortamda disiplin sağlanmasının, eğer iyi tanımlanmışsa toplumun tâbi olacağı kurallara kolayca uymasının ve bunun denetlenmesinin daha kolay olacağı düşünülebilir ama ekolojik açıdan böyle bir politikayla başarılı olmak ancak bir disütopya olarak adlandırılabilir.

Toplumu, demokratik bir ortamda yakın bir geleceğe değil, bugünden pek de fazla bilinemeyen bir geleceğin gereklerine göre hazırlanmaya çağırmak, politikacıların kolay göze alamayacakları bir davranıştır. Bu nedenle, kitlelerin doğal ve kendiliğinden beklentileriyle, çevre açısından önerilebilecek politikalarla gelecek için önerebilecekler arasında böyle temel bir çelişki, böyle temel bir uçurum bulunduğu düşünülebilir.

Göçmen kuşlar ("bir kuş kadar canımız yok" diyen yerel topluluklar), böcekler ve kaplumbağalar için, hatta bir kumul için, kıyı çizgisinin canlı kalması için, toplumu daha zor olana/daha az konforlu olana ikna etmek, köylüyü tarım ilacından, gübrelemeden, traktörden; sanayiciyi daha fazla kâr etmekten vazgeçmeye, hatta sadece kısmen sınırlamaya ikna etmek, politikacı için oldukça zordur Türkiye'de.

Üstelik "sınırlama/var olanla yetinme, tüketmeme" gibi kavramların/politikaların, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, nüfusları patlama yapmış ve hızla artmakta olan ülkelerde, değil tartışılması, düşünülebilmesi bile imkânsızdır. Oldukça durağan bir nüfus özelliğine sahip (göreli veya gerçekten gelişmiş) ülkelerin, sorunu algıladıktan sonra, çevre ile nüfus arasındaki ilişkilerde dengeleri dikkate almayı politikalarına/programlarına yansıtması, daha "yapılabilir" niteliktedir. Mevcut nüfusun taleplerini karşılayamamış ve bunları hızla üretmesi gereken, artan nüfusu için bu üretimi sürekli artırmaktan başka seçeneği olmayan (az gelişmiş) ülkeler için "çevre" sorunlarıyla ilgili politikaların geliştirilmesi, beklenebileceği gibi, bu ülke-

lerin politikacıları için son derece zor olacaktır.

Sağ ve Sol Politikaların Çevreye Bakışı

Politik alanda ekolojik dengelerin ele alınmasıyla ilgili genel sorunlar üzerinde kısaca durduktan sonra, tartışma daha özel bir alana yönelebilir: "Sağ partilerin çevre sorununa bakışındaki aldırmazlık ve önemsemezlik nereden kaynaklanıyor?" sorusuna daha yakından bakabiliriz. Türkiye'deki sağ partiler (belki bu tartışmanın bu bölümünü sadece iktidarı elde etmiş sağ partilerle sınırlamak daha yararlı olacaktır), dünyanın diğer sağ partileri gibi, genellikle, toplumsal yarara önem vermeyen, sadece (ekonomik) gelişmeye (sermayenin birikimine-yatırımlara, ekonomik başarıya) öncelik veren, atomistik/firma düzeyi kararların sonuçta en iyi toplam yararı vereceğine inanan, girdileri özellikle ucuz enerji girdisi sağlamayı kısa vadeli politikalar açısından hayati gören yaklaşımlarla, çevre politikalarını sınırlayıcı-engelleyici ve gereksiz bulan bir tutum izlemiştir.

Türkiye'de sermaye birikimi hâlâ çok sığ ve kırılgandır. Yatırımlarda risk oranı oldukça yüksektir. Nüfus artış hızı azalmakla birlikte, nüfus artışı devam etmekte, işsizlik oranları özellikle kentlerde yüksek seyretmeye devam etmektedir. Kentsel uretimlerin önemli bir bölümü küçük üreticiler eliyle yapılmakta, istihdam büyük ölçüde bu tür küçük (bazen marjinal) işyerlerinde yaratılmaktadır. Tarım, küçük topraklar üzerinde ve çoğu kez geçimlik düzeyde yapılmaktadır. Böyle bir kitleden oy almayı amaçlayan sağ partilerin, ekoloji sorunlarına ciddi olarak ve uzun soluklu bir biçimde eğilmesindeki güçlükler kolayca görülebilir. Ayrıca ekolojik sorunlarla ilgili çözümlerin, yukarıda değinildiği gibi, demokratik işleyişlerle yakın bağlantısı da, sağ partiler bakımından bir başka güçlük/dezavantaj gibi algılanmış olabilir.

Çevre sorunlarının Türkiye'de yaygın bir biçimde tartışılmasının başlangıcını 1980'li yıllar olarak düşünecek olursak, ANAP, Doğru Yol Partisi, Saadet Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi ve yakın zamanda da AKP'nin iktidarda (veya iktidar ortağı) oldukları dönemlerde, çevre sorunları konusunda, yavaş ve yeterli bir tempoda olmasa da, yukarıda değinilen ilerlemeler sağlanmıştır. Yasal düzenlemeler, kamu örgütlenmesi gelişmiştir. Ama bunlar hiçbir zaman ekolojik sorunların "ana akım" olarak benimsenmesi, Türkiye'nin ekolojik sorunlarının gerçekten önemsenmesi biçiminde yorumlanabilecek nitelikte olmamıştır. Yapılanları, yaşadığımız dönemin göz ardı edilemez gerekliliklerini en alt düzeyde de olsa yanıtlamaktan kaçınılamadığı için gerçekleşen gelişmeler olarak yorumlayabiliriz belki.

Sağ politik partilerin çevre sorununa tamamen sırt çevirdiği söylemez. Bununla birlikte, ilerlemeci mantığı gereği, çözümler konusunda oldukça teknik ve bürokratik düzeyde kaldığı, yeni sorunlar yaratmaktan hiçbir biçimde çekinmediği (doğayı, ekolojik dengeleri gerçekte önemsemediği) söylenebilir. Ayrıca artık gündemde olan sorun maddelerinden biri olarak kabul edilen (ancak ne anlama geldiği de oldukça belirsiz kalan) "çevre" konusunda, hiçbir siyasî parti "önemsemiyormuş gibi" görünmeyi göze alamaz. Bu nedenle sağ partiler de iktidarda oldukları dönemde, bu alanda ilerleme göstermek durumundadır ve sadece bunu yapmışlardır. Yapılanlar, sadece "göstermelik" değildir belki, ancak bütününde yetersiz ve geçiştirmeci bir yaklaşımla yapılmıştır. "Çevre", sağ iktidarlar döneminde gerçekten ve içtenlikle önemsenmemiştir. Hâlâ da önemsenmemektedir.

Daha da şaşırtıcı olan, Türkiye'de sol partilerin de, çevre sorunlarını içtenlikle ve gerçekten önemsiyor olmamasıdır. Gerçi "sol partilere" gerçekte ne kadar

"sol" denilebileceği de tartışmalı bir konudur ama Türkiye'de "sol parti" denildiğinde yelpazenin sol tarafında yer aldığı düşünülen Cumhuriyet Halk Partisi, Demokratik Sol Parti ve sosyalist sol partiler de (ÖDP ve yeşil partiler veya partileşme çabasına girişen ekolojist/yeşil/çevreci örgütlenmeler hariç), bu yaklaşımı paylaşmaktadır.

Toplumsal/kamusal yarara öncelik vermesi ve uzun vadeli bir bakış açısına sahip olmanın avantajlarını kullanmak istemesi, planlamaya önem vermesi beklenen sosyal demokrat partilerin, çevre konusunu sağ partiler kadar önemsememiş olmaları ve rutin uygulamalar/tedbirler ve gösteriş ötesinde bir performans göstermemelerinin nedeni nasıl açıklanabilir?

Sosyalist partiler ekoloji sorun alanını gerçekten içselleştiriyorlar mı, yoksa onlar da bu konuyu "moda bir oyuncak", artık değinmezlik edemeyecekleri ve savuşturulması gereken yeni bir alan olarak mı görüyorlar?

Çevre sorularının Türkiye'de yelpazenin "sol"unda kalan partiler tarafından yorumlanmasında, temel (ve belki Batılı olmayan –azgelişmiş– ülke perspektifine özgü diyebileceğimiz) bir bakış açısından söz edilebilir. Türkiye'nin, ulusal sınırlarıyla tanımlanamayacak olan çevre sorunlarına küresel bir perspektiften bakması ve yorumlaması, uluslararası standartları/normları benimsemesi, "sol" açısından kuşkuyla karşılanması gereken bir durum haline gelmiştir. Bu yaklaşıma göre, "küresel bakış açısıyla geliştirilmiş politikalar, emperyalizmin az gelişmiş ülkelere karşı kullandıkları yeni (ve gizli) bir silah" olabilir veya bu politikalar, "onların gelişmesini engellemeye yönelik bir tuzaktır." Türkiye'de sol partilerin bu konuda paranoya geliştirmesi için elbette yeterince neden ileri sürülebilir ama bu yine de paranoyanın hastalıklı bir yaklaşım olduğu gerçeğini değiştirmez.

Gerçi çevre sorunlarına bakıştaki "özgün emperyalizm kuramı"nın sadece sol partilere ait olduğunu söylemek haksızlık olacaktır. Bu bakış açısı, Türkiye'deki bütün milliyetçi politikalar için ortak paydadır. Sağ-milliyetçi partiler de, bu kuşkuyu paylaşmakta ve Türkiye'nin de, önce gelişmiş ülkeler kadar doğayı kirleterek geliştikten sonra, kirlenmeye karşı uluslararası önlemleri düşünecek aşamaya gelinebileceğini savunmaktadır. Türkiye'nin Kyoto Sözleşmesi'ni 2009'a kadar imzalamaması, hem sağ hem de sol partilerce bu nedenle savunulabilmiştir.

Devletin ve milliyetçi (sağcı veya solcu milliyetçi) kesimin bakış açısını yönlendiren (sağ ve sol açısından "emperyalizm teorisi" ile "komplo teorileriyle" de örtüşecek biçimde) kuşkular:

• "Onlar (Batı/emperyalist ülkeler/gelişmiş kapitalistler) şimdiye kadar çevreyi kirleterek geliştiler ve zengin oldular, şimdi de tam biz gelişmeye başlayınca, (zaten çoktan vazgeçtikleri teknolojileri, vazgeçtikleri sektörlerde kullanmaya kalkan) gelişmekte olan ülkeleri, denetim/baskı ve kendi kâr hesaplarına uygun marjda tutmak amacıyla mı bu ekoloji retoriği öne sürülüyor?

• Bütün bu "'çevre masalları' gelişmiş kapitalist Batı'nın, gelişebilecek ülkelerin bundan sonra rekabet edebilmesinin önünü kapamak ve onların asla (doğayı ucuzca kirleterek kâr etmelerine elverişli olmayacak maliyetler nedeniyle) yoksulluk ve gerilikten kurtulamayacakları bir durumda kalmalarını sağlamak için mi uyduruluyor?" ve bu tür sorularla biçimlendirilmektedir.

Sol partiler, emperyalizme karşı mücadeleyi ön plana alarak, ulusal sınırlar içinde (ulusal sınırları aşan çevre etkilerini önemsemeksizin) gelişmeyi sağlarken, kendi ülkesinin doğasını kirleterek yok etmeyi, milliyetçiliğin veya aynı anlama gelmek üzere antiemperyalizmin bir gereği olarak kabul etmektedir. Küreselleşmeyi reddetmenin ve antiemperya-

lizmin, sol partiler açısından böyle yorumlanmasını anlayabilmek elbette güçtür. Bunu açıklanabilir hale getirmek belki ancak, milliyetçi ideolojinin Türkiye'de "sol" politik düşünceyi bütünüyle etkisine aldığı bir dönemin sonucundaki savrulma olarak yorumlamakla mümkündür.

Bu milliyetçi (ya da ulusalcı) yükselişe paralel olarak dışa (ulusal sınırların dışına) kapanma isteği ve (antiemperyalist nedenlerle) yabancı düşmanlığının artması da, uluslararası sorunları anlamayı güçleştirmekte, uluslararası kurumları ve standartları, hatta hukuku reddetmeyi anlamlı hale getirmektedir. Bu düşünceye göre, Türkiye'nin yaratabileceği kirliliklere dışarıdan kimsenin karışmaması gerektiği savunulabildiği gibi, içeride de bu sorunu Türkiye yeteri kadar gelişene kadar ihmal etmek, uygun bir sol politika seçeneği olabilmektedir. Ekolojiyle ilgili problemlerle ilgilenmek, bunları ön plana çıkartmak da, dışarıdan gelmiş bir fikrin (yabancı ideolojinin) özentisiyle davranmak, asıl önemli olan gelişme-ilerleme-kalkınma arayışını sulandırmak veya politik enerjiyi yanlış (önceliksiz alanlara) yönlendirmekten başka bir şey değildir. Gerçekte çevreyle ilgili sol politikalar hiçbir zaman bu açıklıkta ve bu biçimde deklare edilmemekle birlikte, sol partilerin görüş ve uygulamalarının sonuçları, kabaca, bu biçimde yorumlanabilir.

Bu sığlık, bu uzun erimli görüş eksikliği, toplumsal yarar üretimi bakımından gerçekten en iyi örneklerden birini yaratabilecek bir alanı bu kadar az önemsemek, sol parti politikası açısından kolay açıklanabilir bir durum değildir. Toplumsal/kamusal yarara öncelik vermesi ve uzun vadeli bir bakış açısına sahip olmanın avantajlarını kullanmak istemesi, planlamaya önem vermesi beklenen sosyal demokrat ve sosyalist partilerin çevre konusunu sağ partiler kadar önemsememiş olması ve rutin uygulamalar/tedbirler ve gösteriş ötesinde bir performans göstermemesinin nedeni nasıl açıklanabilir?

Kapitalizmin gelişme ve ilerlemesinde, yenilikler ve yeni buluşlar/icatlar önemli bir yer tutar. Rekabet, firmaları, daha fazla kâr edebilmek ve firmaya olan maliyetleri azaltabilmek için, sürekli olarak buluş/yenlik yapmaya yönlendirir. Sosyalizmde de ilerleme ve teknolojik yenilik/üretimde, iş süreçlerinde ve toplumsal örgütlenmede yenileşme ve ilerleme önemli bir motiftir. Ancak sosyalistler ilerlemeyi ve teknolojik gelişmeyi, firmaların kârlarının artması için değil, kamusal yararın ve refahın artması için gerekli görürler. Sovyetler Birliği tarihi, ideolojik ve sosyal gelişme öykülerinin ötesinde, "bilimsel ve teknolojik devrimler"e övgünün tarihi gibi yazılmıştır neredeyse. Çok basite indirgemeyi göze alabilirsek, bu yaklaşımı, "teknolojik gelişme=toplumsal yararın/refahın artması" biçiminde de okuyabiliriz.

Sosyalist ülkelerde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra görülen teknolojik ilerlemelerin (aynı kapitalist Batı'da olduğu gibi) toplumsal maliyetlerinin hiç hesaba katılmadığı açıktır. Bunu da, hem kapitalist hem de sosyalist dünya sistemlerinde güçlü olan ilerleme/modernleşme ideolojisindeki göz kamaştırıcılığın, çevre/ekoloji sorunlarını algılamaya henüz olanak vermemesi ile açıklayabiliriz. Gerçi bu, çok kaba bir genellemedir. Ekolojik sorunlar, elbette kapitalist ülkelerin sanayi devriminin başından beri gündemindedir ve 19. yüzyıl boyunca zaman zaman kirlenmeleri kontrol edici yasalar çıkartılmıştır. Sosyalist ülke ilerlemelerinde de, kamu yararı elbette dikkate alınmaktadır. Bununla birlikte, teknolojik ilerlemenin yarattığı ekolojik sorunlara karşı duyarsızlık, kapitalist ülkelere yetişmek için acelesi olan sosyalist ülkelerde, ("toplumsal refahı artırmayı" amaçlayan büyük altyapı, sulama, enerji vb. projelerinde) daha da belirgindir.

Yukarıda değinilen "emperyalist ülke retoriği" İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyalist ülkelerin çevre sorunlarına bakışında da (aynı diğer az gelişmiş ülkeler gibi) etkili olmuştur. Oysa sosyalist gelişme kuramının, toplumsal refahın artırılması kadar, toplumsal maliyetlerin/zararların azaltılması için de eşit derecede duyarlık geliştirmesi beklenebilirdi. Daha da önemlisi, kamusal yarar kavramının olduğu kadar, kamusal maliyetlerle ilgili kavramların hesaplama tekniklerinin, öncelikle sosyalist ülkeler tarafından geliştirilmesi beklenirdi. Sosyalist politikalar, toplumun yararını düşündüğü kadar, toplumun zarara uğratılmamasına karşı da, aynı biçimde, donanım kazanmalıydı.

Oysa sosyalist ülkeler, ekolojik sorunların ele alınmasında, çevre politikalarının geliştirilmesinde öncü olmadılar. Dünyada bu tür bir duyarlık, (sosyalist bile olsa) "kamu yönetimi" düzeyinde değil, "birey" düzeyinde gelişti. Ekolojik açıdan "kamu yönetimi"ni baskı altına alan talepler ve dirençler, sivil toplumun aşağıdan yukarıya doğru örgütlenmesiyle, önce Batı toplumlarında görüldü. Toplumcu politik partiler, toplumu ekolojik sorunlara karşı korumayı programlarına almaya önemsemediler veya gerek görmediler. Tabandaki bireylerin örgütlenerek politik arenaya getirdikleri bu tip duyarlıkları önemseyen politikalar, daha sonraki yıllarda, geleneksel sol partiler tarafından değil, Batı'da güçlenen ve "yeni/yenilikçi sol"da yer aldığını düşünebileceğimiz "yeşil partiler" tarafından geliştirilmiştir.

İlerlemeci ve modernleşmeci bakış, "doğaya egemen olma ve ondan toplumsal refah için yararlanma, bunun gerektirdiği teknolojik imkânları hızla ve sonuna kadar kullanma" yaklaşımına, elbette öncelik veriyordu. Türkiye'deki sosyalist solun 1980 öncesindeki yaklaşımını da, bu bakış özetliyordu denilebilir. "Çevre", solun gündeminde olmamakla birlikte, ilerleme ve teknolojik devrimler (bunları belki, –özellikle TMMOB'ye bağlı odaların solcu üyeleri bakımından– büyük mühendislik başarıları sağlayabilecek projeler olarak da düşünmek mümkündür) gündemindedir. İlerlemenin "aciliyeti", Türkiye'deki sol bakışın, örneğin (henüz embriyo halinde bir tartışma olsa da) 1980 öncesinde koşulsuz ve kuşkusuz biçimde nükleer santralleri savunmasına/benimsemesine (ve engelleyici gücün "emperyalizm" olduğunu düşünmesine) yol açmıştır. Sol ideolojiyi benimseyenlerde, toplumsal refahın hızla artırılması için teknolojik gelişmeye olan istek ve ihtiyaç, bu gelişmenin toplumsal maliyetlerini dikkate alınmasını ihmal edecek düzeydedir. Ancak bunun, henüz çevre sorunlarının dünyada ön planda ele alınmadığı bir döneme ait olduğu da unutulmamalıdır.

Sol partilerin çevre sorununa bakışındaki bu aldırmazlık ve önemsemezliğin, antiemperyalizm dışında başka nedenleri de olabilir: Toplumun ekolojik sorunları hafifletmek için karar alıcıları, uygulayıcıları zorlamadığı bir ortamda, gerçekçi politikacı ne yapabilir? Popülist yaklaşım tümüyle göz ardı edilebilir mi? "Gerçekçi olma" tutumu benimsense bile, parlamentoya daha fazla sayıda temsilci sokmak isteyen (sosyal demokrat) partilerle parlamentoya girme şansı olmayan sosyalist partilerin bu açıdan farklı konumlarda olması beklenirdi. Milletvekili sayısı gibi reel bir sorunu olan partilerin, popülist politikaları yeğlemesi, (çıkarların çatışması durumunda) yoksul seçmenlere uzun erimli çevre politikalarının gereğini anlatamayacağını düşünmesi ve (aynı sağ partiler gibi) savunamaması, anlaşılabilir bir durum olabilir.

Buna karşılık, parlamentoda temsil için popülizmi benimsemek zorunda olmayan sosyalist partiler farklı bir konumda olabilirdi. Ancak sosyalist partiler, ekoloji sorun alanını gerçekten içselleştiriyorlar mı (bu alanda sadece parti programlarına bakmak

yeterli değildir) yoksa onlar da bu konuyu "özenti" bir kavram, artık değinmezlik edemeyecekleri ve savuşturulması gereken yeni bir alan olarak mı görmekteler? Türkiye'deki sosyalist partilerin, kendilerini "modern" dünyanın bir parçası olarak gördüklerinden "postmodernizmin" ürünlerinden biri olduğu düşünülen çevreciliği, gereksiz yere abartılmış/şişirilmiş bir saptırma aracı biçiminde değerlendirmeleri, anlaşılır olabilir. Sosyalist partilerin kendilerini, bu tür sorunlarla ilgilenen "yeşillerden" ve bu türdeki diğer (sınıf mücadelesi karşısındaki tutumları nedeniyle) amorf partilerden, ayırması gerekmektedir. Ortodoks sosyalist mücadelenin kapsamı yanında çevreci mücadeleler, kolay, hafif, belki biraz ciddiyetten uzak ve gündem sulandırıcı niteliktedir. Bununla birlikte ekoloji, sosyalist partilerin programında ancak hak ettiği kadar yer almakta ve toplumsal mücadele alnında da, genellikle konu "antiemperyalist" mücadeleyle örtüşebildiği kadar önem kazanmaktadır.

Sağ ve sol politik yaklaşımın çevre sorunları karşısında farksız veya birbirlerine oldukça benzer uzaklıklarda olması, yine de, açıklaması zor bir durumdur. Ne yazık ki, demokrasiyi içselleştirmek ve gerçekten toplumun aşağıdan yukarı doğru örgütlenmesi/bilgilendirilmesi ve donatılmasıyla elde edilebilecekleri kavramamak, böylesi bir gelişme kısmen oluştuğunda bunu fark bile etmeden terk etmek, sağ ve sosyal demokrat partiler bakımından, Türkiye'de beklenebilir bir durumdur.

Sosyal demokrat veya geleneksel sosyalist sol yaklaşımlı partilerin "demokrasi" (daha çok "müzakereci demokrasi") sorununu önemli bir politik mücadele alanı olarak değerlendirmemesi, demokrasinin sol politikaların uygulanmasıyla ortaya çıkacak bir türev olacağını düşünmeleri de, çevre sorunlarıyla ilgili politika geliştirmedeki eksikleri bakımından açıklayıcı olabilir. Benimsenebilir ve uygulanabilir çevre politikaları önerebilmek için, toplumun her kesimiyle birlikte eşitlikçi ve hegemonyacı olmayan, adil bir ilişki içinde çalışıyor olabilmek, görüşmeye-müzakereye oturabilmek gereklidir. Bu durumda, partinin örgütlenme gelenekleri ve kültürü bu tür çalışmalara uygun olmalıdır. Oysa Türkiye'deki sosyalist sol politik kültür, geleneksel olarak (çaba gösterdiği 1965-1980 arası hariç) bu alanda kendini yeteri kadar geliştirebilmiş değildir. Böyle bir çalışmayı bugün Türkiye'deki sosyalist bir partinin, ekoloji sorunu kapsamında yapması ise kolay beklenebilecek bir durum değildir.

Türkiye'de, dünyadaki diğer sosyalist partilerde geliştirilmiş/geliştirilmekte olan yeni sol kavramları kullanmaya çalışan sosyalist partiler vardır (ÖDP'yi bu alandaki örneklerden biri olarak görebiliriz). Ancak bu partiler de, henüz bu kavramları içselleştirmek ve benimsemekle ilgili tartışmaları tam olarak bitirmiş değildir. Yeşil partiler de, yelpazenin sol tarafındaki partiler arasında yer almaktadır. Ancak yeşiller, sosyalist partilerin tersine, sol politikaları, temel ekoloji-çevre bakış açısının içine yerleştirmekte ve gelecekle ilgili programı (ya da politikaları), doğanın ve çevrenin korunması üzerinden insan topluluklarının sosyalist ideallere yakın bir konuma ulaştırılması biçiminde tanımlamaktadır. Yeşiller için, sosyalist ideallerin (ütopyanın) gerçekleşmesi, bir bakıma, çevreci-ekolojist fedakârlık (yıkıcı-tüketici olmayan sade yaşam) politikalarının türevi olarak benimsenmektedir.

Belediye Düzeyindeki Politikalar

Belediye düzeyinde üretilen ve uygulanan politikalar ise çevre sorunları açısından, farklı bir biçimde yorumlanabilir. Çünkü bu politika düzeyi, pratikte, yapma-uygulama ile çok daha doğrudan ilişki içindedir. Belediye düzeyi politikalarda, çevre sorunlarına, merkezi düzey kadar umursamaz kalınamaz. Kirlenme, koruma sorunlarıyla, doğanın kentteki uzantılarıyla



Ekolojist hareket sürekli olarak iktisadi akıl ile de mücadele etmek zorunda kalmıştır. Türkiye'deki süreç de bundan bağımsız değildir. Belirli bir yaşama alanı, o alanın parçası olmak ve bu bilinci temsil eden bir yurt algısı yerine, iktisadi çıkara tahvil edilebildiği sürece kıymet gören doğa anlayışı Bergama örneğindeki gibi çok şiddetli protestolarla da karşılaşabilmiştir.

ve kent toplumunun gündelik yaşam sorunlarıyla ilgili tercihler yapılmadan, belediye uygulama yapamaz.

Belediyelerin gündelik sorunları içinde olan, kent içi ulaşımın ve ulaşım altyapısının, enerji ve haberleşme altyapısının sağlanması, temizlik ve katıatık yönetimi, su ve atıksu altyapısı ve arıtmanın yapılması, yeşil alanların sağlanması ve sürdürülmesi, kent içi ağaçlandırma, kent içindeki hayvanlar, tüketimle ilgili denetimlerin yapılması, yapı ruhsatlarının verilmesi, kentin gelişme yönü ve biçimiyle ilgili kararların onaylanması vb. gibi birçok konu, doğrudan çevreyle ilgili uygulamalar olarak düşünülebilir. Bu sorunların bir biçimde çözülesi, yönetilmesi ve kent yaşamın sürdürülebilirliğinin sağlanması, bütün belediyeler için kaçınılmaz görevlerdir. Çevre açısından politikaları farklılaştıracak olan, bu gündelik sorunların hangi ilkelerle ve nasıl bir bakış açısıyla (ya da vizyonla), hangi stratejiyle (ve/veya planla) ele alınacağının belirlenmesidir.

Bu düzeydeki beklentiler, çevreci sol belediye politikalarının

- kenti ve yakın çevresindeki doğayı kirletmeyi-kirlenmeyi (atıksu, katıatık, hava ve toprak kirliliklerini) azaltmaktan veya önlemekten,
- tüketimi azaltmaktan, geri kazanımdan,
- toplumsal kitlesel çözümler üretmekten (özellikle ulaşımda, konutta, eğitimde vb.),
- ulaşımda doğaya en az zarar veren yaya ulaşımı, bisiklet vb. gibi çözümleri önemseyerek kenti biçimlendirmekten ve bunların işleyişini iyileştirecek sistemler geliştirmekten,
- kâr güdüsüyle oluşan tarihî ve doğal çevreyi istila taleplerini sınırlamaktan,
- kent merkezini canlı tutmaktan ve alt merkezlerin yaşatılmasından,
- kentte yaratılan kamusal değerlerin (rantın) kamuya geri kazandırılmasından,
- çokkültürlülükten ve farklı grupların farklı biçimlerde yaşayabilmesinden ve

kendilerine özgü ekolojik çözümler geliştirebilmesinden,

• özellikle yoksulların ve marjinal grupların daha kolektif (sosyal, ekonomik ve kültürel) çözümler üretebilmelerine elverişli ortamlar yaratmaktan,

• işsizliğin azaltılmasından ve göçmenlerin, marjinal grupların kentle bütünleşmesi için çaba göstermekten,

• kadınların kentsel yaşama katılımını geliştirmekten,

• çevre (doğa) dostu ve emek yoğun kentsel üretim teknolojilerin geliştirilmesini önemsemekten,

• kentteki güveni ve güvenliği, kentte adaletin ve eşitliğin, demokratik kurulların işleyişine bağlı olarak sağlamaktan,

• doğal afetler karşısında afet öncesi programları öncelikle ciddiye almaktan ve uygulamaktan,

• uluslararası standartlara ve gelişen yeni ekolojist şehircilik kuramlarına uymaya çalışmaktan,

• katılımcı demokrasinin özgün mekanizmalarını kurmaktan ve işletmekten

yana olan ve bütün bunların,

• kent makro-formunun derişik (kompakt) bir yapıya doğru gelişmesinden ve böylece kentsel dış ekonomilerden yararlanmanın en çoğa çıkartılmasıyla, bütün kentsel altyapı ve işletme maliyetlerinde tasarruf sağlanmasını,

• geleceğin perspektifini, yapılan (katılımcı) plan ve stratejilere dayandırmasını

öngören politikalar olabileceği biçiminde özetlenebilir.

Buna karşılık çevreci *sağ* belediye politikalarının ise

• daha bireysel çözümlerden,

• kentin biçimlenmesinde plan iradesinin oldukça güçsüz biçimde bulunmasından, buna karşılık kâr ve rant gibi göstergelerin kentsel gelişmeye egemen olmasından,

• kamusal alana yapılacak yatırımların (en iyi olasılıkla işlevselliğin yanı sıra) "gösterişçi" nitelikte olmasından,

• kentte kamu taşımacılığının ikincil görülmesinden (ve yaya ulaşımının hiç önemsenmemesinden) ve ulaşım yatırımlarda önceliğin bireysel taşımacığın mükemmelleştirilmesine verilmesinden,

• kent makro-formunda dağınık biçimde banliyöleşmeden ve kent parçalarının birbirinden uzaklaşmasının teşvik edilmesinden, kent merkezinin parçalanarak yok olmasının önemsenmemesinden,

• kentsel ekolojinin "seçkin" ve "seçkin olmayan" yerlere/toplumsal gruplara göre oluşmasının ve hizmet kalitesinde farklılıklar olabilmesinin yadırganmamasından, hizmet sunumunda toplumsal grupların ödeyebilme gücüne göre ayrım yapılmasından (ikili kent yapılarının oluşmasını benimsemekten),

• toplumun yoksul ve marjinal kesimlerinin, göçmenlerin eğer kendi sorunlarını çözemiyorlarsa kenti terk etmesinden veya (daha otoriter imkânlar varsa) kentten sürülmelerinden,

• denetimin ve otoriter (güç kullanma yetkisi olan) kurumsallaşmanın kentte güvenliği sağlayacağının düşünülmesinden,

• insan odaklı (ve ikna etmeye dayanan müzakereci) çözümlerdense, teknoloji odaklı –insansız– mekanik çözümlerin yeğlenmesinden, yana oldukları söylenebilir.

Bununla birlikte yukarıdaki özetin aşırı şematik, genel ve Türkiye'deki belediye uygulamaları bakımından geçerli olmaktan oldukça uzak olduğu unutulmamalıdır. Yine de böyle bir liste, Türkiye'de sağ ve sol partilerin belediye yönetimlerinde bir benzerlik, ciddi bir ayrışma olmadığının görülmesi bakımından yarar sağlayacaktır. Bu yakınlaşmanın, sağ partilerin sol politikalar uygulamasından çok, sol partilerin sol politikalar geliştirememesinden ve uygulayamamasından kaynaklandığı söylenebilir. Belediyeler, sağda veya solda olsunlar, Türkiye'de çevre politikaları ve uygulamaları geliştirmekte oldukça yetersiz ve başarısız kalmışlardır. Bunun

temel nedenleri, bu bölümün başından beri açıklandığı gibi, belediyelerin vizyonsuz, birikimsiz, arayışsız ve katılımsız olmalarıdır. Ayrıca belediyeler üzerindeki merkezî yönetim vesayetinin de olumsuz etki yarattığı unutulmamalıdır.

Bununla birlikte, solda yer alan bazı belediyelerin gerçekleştirdiği bazı denemelerin varlığı göz ardı edilmemelidir. 1970'li yılardan beri bazı sol belediyeler, çok sistemli ve sürdürülebilir nitelikte olmasa da, bazı ilginç gelişmeler göstermiştir. Bunlara örnek olarak, 1990 ortalarına kadar Ankara belediyeleri, daha sonraki dönemde İzmit Belediyesi, özel bir örnek olarak Fatsa Belediyesi, son dönemde İzmir Belediyesi, küçük bir belediye olan Hopa Belediyesi'ndeki arayışlar gösterilebilir. Sağ parti yönetiminde olmakla birlikte ilginç katılım (daha çok Yerel Gündem 21 –YG21– çerçevesinde) başarıları da söz konusudur: Bursa, Antalya belediyeleri gibi...

Kentsel Politikada Sivil Toplum Örgütleri ve Araştırma Kurumları

Politikacılara girdi sağlayacak olanlar; toplumda çeşitli düzeylerde etkili olması beklenebilecek STK'lar ve örgütlü-örgütsüz gruplar, toplumun entelijensiyası, üniversite ve araştırma kurumları, yeni ufuk açıcılar, yenilikçi kamu kurumları (TÜBİTAK, TÜBA vb.), basın/medya ve diğer seçkin entelektüel araç (uzmanlaşmış dergi, kitap belgesel film vb.) üreticileri olarak düşünülebilir.

Yukarıdaki çözümlemelerden çevre politikaları açısından bahsi geçen politik aktörlerin pek başarılı olmadıkları, çevreyle ilgili düşüncenin ve duyarlığın gelişmesinde pek etkili olmadıkları gibi bir sonuç çıkarılabilir. Bu da, çevre-ekoloji alanında etkin olan çevreci hareketin ya da sivil toplum örgütlerinin, politik arenada daha etkin oldukları sonucuna varmamıza neden olabilir. Oysa bu da yanıltıcı bir sonuç olacaktır.

Gerçi, çevreci hareket ve sivil toplum, bu alanda daha çok ses duyurabilmiş, çok elverişsiz koşullara rağmen, çevreyle ilgili olumsuzluklara karşı, zaman zaman ciddiye alınabilecek sonuçlar elde etmiştir (nükleer ve termik santrallere, kentsel uygulamalara –özellikle ulaşım sistemine ve büyük kenti içi köprülere/geçişlere yönelik uygulamaların ertelenmesi/durdurulması vb.–) ama çevreci sivil toplum da, oldukça güçsüz, dağınık, derme-çatma bir yapıdan uzaklaşabilmiş değildir. Uygulamalarına devam edebilen ve kalıcı olan STK'lar, kamu kuruluşlarıyla işbirliğinde ya da gelir elde etmekte başarılı olabilenlerdir. Bu da, "sivil" tanımından uzaklaşma anlamını taşımaktadır.

Sivil toplumun başarısının bu kadar az olmasının ya da bir aktör olarak sivil toplumun çevre politikaları/uygulamaları alanında ciddi bir alternatif olabilmesinin önündeki en büyük engel, kamu yönetiminin yönetişimci bir yaklaşımı içtenlikle hiçbir zaman benimsememiş olmasındandır. Bunun dışında başarı örneği olabilecek en kapsamlı girişim YG21'lerdir. Bir yönetişim örneği olmakla birlikte YG21'ler, sivil topluma ait olmaktan çok kamuya ait bir alanın sınırında durmaktadır.

Yönetişimci bir çalışma arayışının gerçekten geliştirilmemiş olmasından en çok sorumlu olan, bu alanda psikolojik olarak hazır olmayan kamu kesimidir (bürokrasinin otoriter ruhuna aykırı olduğundan). Bu da, STK'ların kamu tarafından bir yardımcı (ya üzerine iş yıkılacak bir fırsat ya da diğer "politik çıkar sağlama dolayımından biri/yeni bir araç elde etmek için başvurulacak bir kaynak) olarak değerlendirilmesi anlamına gelmektedir.

Buna karşılık, ütopyalar/ütopyacı yaşama biçimlerini deneyen gruplar, radikal olmayan ama çevreci, "küçük güzeldir" anlayışı çerçevesinde barışçı-ekolojist arayışları olan cemaatlerin (küçük çevrede kendi çöpünü ayrıştırmak, çöp kompostlamak, pis suyunu yeniden kullanmak ve birçok yeniden kullanım/geri ka-

zanım projesi üretmek vb. gibi) ve bisiklet/yaya ulaşımında ilerleme mücadeleleri yapan grupların varlığı, kentli doğal yaşam öğeleri savunucuları, radikal ekolojist gruplar (sert direnişçiler), Türkiye'de oldukça az rastlanan (ya da hiç rastlanmayan) olgulardır.

Üniversiteler/araştırma, bilim kuruluşları da çevreci politik hareketin güçlü bir destekleyicisi değildir henüz. Türkiye'de ekoloji alanında, küçük/mikro ölçekli de olsa, yenilik-buluş/icat yapımına pek rastlamayız. Sürdürülebilir enerji kaynaklarının değerlendirilmesi, kullanımı, gündelik yaşamla bütünleştirilmesi, enerji sakınımı kavramları, az gelişmiş-yoksulca bir ülke olmasına rağmen, Türkiye'de henüz önem kazanamamıştır.

Gazeteler/televizyon ve kitle haberleşme ortamının konuya bakışının çok magazinel oluşu ya da bu ilginin rastlantısal olması/güvenilir olmaması, çevre politikalarını destekleyebilecek diğer kanattaki zayıflıklardır. Sadece çevre konularıyla ilgilenen kitap ve dergi yayını, seçkin çevrecilerin arayışlarını tartıştığı düşük tirajlı süreli ve süresiz yayınların varlığı, bir ümit kaynağı olabilir ama yetersizliğini de gözlerden saklayamaz.

SON BİRKAÇ SÖZ

Türkiye, çevreci politikalar açısından bir "artçı" olma konumunu henüz değiştirmemiştir ve yakın bir gelecekte de böyle bir olasılık güçlü değildir. Oysa nesnel olarak, Türkiye'nin böyle bir şansı yaratabileceği düşünülebilir. Türkiye, henüz çevresini çok fazla, geri dönülemez bir boyutta kirleterek yok etmemiş, gelişmekte olan ve yapabilme potansiyeli bakımından gücü/potansiyeli bulunan bir ülkedir. Ayrıca sahip olduğu (güneş enerjisi, rüzgâr, termal kaynaklar, bio enerji vb.) ve sahip olmadığı (petrol) kaynaklar açısından da şanslı durumda sayılabilir. Özellikle Türkiye'nin bir petrol ülkesi olmaması, kaynaklarını (ve ithal ettiği enerjiyi) tasarruflu kullanmak zorunda olması ve enerji kullanımının vergilerle pahalılaştırılmış olması, ülkenin ekolojik geleceği açısından bir şans olarak değerlendirilebilir. Bu şansı ekolojik açıdan daha iyi bir geleceğe çevirmek, Türkiye'de politika arenasındaki aktörlerin başarısına bağlıdır.

AB ve diğer uluslararası antlaşmaların gereklerini yerine getirmek türü bir görev söz konusu olmasa, Türkiye'nin ne yazık ki, çevre politikaları geliştirme alanında ciddi bir atılım göstermesi söz konusu olmayacaktı. Gerçi, AB veya diğer normları benimsemek ve uyarlamaya ve uygulamaya çalışmak da olumlu sayılabilir ama yeterli midir? Bütün dünya ülkelerinin iklim değişikliği ile ilgili yapması gereken hazırlıklar, bugüne kadar çevre alanında çok da parlak bir sınav vermemiş olan Türkiye'nin de gündeminde bulunmaktadır. Politika alanı Türkiye'de, çevre sorunlarını birçok yapısal nedenle pek fazla benimseyememiş olsa da, çevre politikalarının üretiminde bir gelişme sağlanmıştır. Gerçekte, Türkiye'nin diğer alanlarında politika geliştirerek bu sorunları çözme şansı ne kadarsa, çevre konusu da, benzer bir şansa sahiptir. Ne yazık ki buna, Türkiye'deki politik gelişim beklentisini değil de, iklim değişikliği nedeniyle çevre sorunlarının, afetlerin gelecekte aciliyet kazanması olasılığını da eklemeliyiz. ❐

Totem, Tabu, Mustafa Kemal ve Atatürkçülük

METE K. KAYNAR[1]

GİRİŞ

Ne mucize ne efsun
Ne örümcek ne yosun
Kabe Arabın olsun
Çankaya yeter bize

Kemalettin Kamu

Bu yazı ne Atatürkçük/Kemalizm ile ne de Mustafa Kemal Atatürk'ün hayatı ve onun Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda oynadığı rolle ilgilidir. Bu nedenle Kemalizmin içeriği, onun mevcut siyasal sistem içerisinde hâlâ uygulanabilir olup olmadığı veya Mustafa Kemal Atatürk'ün Türk siyasal hayatındaki önemi vb. ile ilgili herhangi bir fikir beyan etme iddiasında değildir. Bu çalışma, aksine, Mustafa Kemal ve Kemalizm imgelerinin algılanışıyla ilgilenmekte, Mustafa Kemal'in ve Kemalizmin nasıl bir "totem/baba", bir tabu/yasak/kutsal haline geldiği/getirildiği ve bunun nedenleri üzerinde durmayı hedeflemektedir. Bir başka açıdan belirtmek gerekirse bu çalışma, olan değil, yaratılan, kurgulanan, tasavvur ve tahayyül edilen Mustafa Kemal ve Kemalizmi konu edinmekte, Atatürk'ün nasıl –tıpkı Ş. Süreyya Aydemir'in ünlü biyografisindeki gibi– "tek", "yalnız", "münferit" ama doğaüstü, tanrısal bir güç haline getirildiği ile ilgili örnekler sunmaya, bu totemleştirme ve tabulaştırmanın nedenlerini sorgulamaya çalışmaktadır.

Bu amaçla ilk başta totem ve tabu kavramları ile ilgilenilecek, ardından, Mustafa Kemal ve Kemalizmin Cumhuriyet'in ilk yıllarından günümüze nasıl bir totem ve tabu haline getirildiğine ilişkin örneklere yer verilecek, son bölümde ise bu tabulaşturmanın nedenleri ve süreçleri tartışılmaya çalışılacaktır.

TOTEM VE TABU

Bakışların inanmayanı ezerdi,
Sağ kolun bir orağa benzerdi:
Başlardı yurt tarlasında, fikrin ve
hissin hasadı
Cümlelerin, ya örsden kalkardı,
Ya çıkardı kından.
...
Tam sustuğun an kıyamet,
Tam konuştuğun anlarsa Mahşerdi:
Rab, gökte "Dinleyin" derdi meleklerine

Behçet Kemal Çağlar, *Nöbetçi Millet*

Freud (1984: 13) totemi, grubun bütünüyle özel bir ilişki içindeki kutsal simge olarak tanımlamaktadır. Totem, Wundt'un (1933) da belirttiği gibi, her şeyden önce içinde yer aldığı grubun atasıdır; sonra da onun koruyucu ruhu, iyilik ya-

pıcısı. Totem gruba kehanetlerini bildirir, evlatlarını tanır ve koruma altına alır. Totem, hem topluluğun adı, hem de soyadıdır ve bu haliyle mitolojik bir anlam taşır. Yine tam da bu nedenle totemler, seremonik birer tapınma öğesidirler.

Totem, yine Freud'dan (1984: 145) öğrendiğimize göre, hem dinsel, hem de toplumsal bir sistem özelliği taşır. Bir din olarak totemizm, insanla totemi arasındaki saygı ve itibar ilişkilerini; toplumsal bir sistem olarak ise, toplumun üyeleri arasındaki karşılıklı yükümlülüklerle, diğer toplumlar, klanlar arasındaki ilişkileri düzenler. Levi-Strauss (1996: 124) da totemizmin bu özelliğini vurgular: Totemizm olarak adlandırılan şey "...basit dil çerçevesini aşar; göstergeler arasında bağdaşım ve bağdaşmazlık kuralları koymakla yetinmez; aynı zamanda bir aktöre kurarak kimi davranışları buyurur, kimi davranışları yasaklar".

Darwin'de ise totem, bütün dişileri kendine saklayan ve oğulları büyüdükçe onları klandan kovan baba figürüyle ilişkilendirilir. Darwin'in tartıştığı şekliyle bu baba, kadınlarıyla beraber olmalarına izin vermediği oğulları tarafından iktidardan uzaklaştırılmış ve öldürülmüştür. Babalarını öldüren oğullar, babalarının yerine ikame ettikleri –simgeleştirdikleri– totemin öldürülmesini, ona saygısızlık edilmesini ve klan içi cinsel ilişkiyi yasaklayarak kendi yaptıkları bu işi lanetlemiş; böylesi bir suçun tekrar işlenmesini önlemişlerdir. Böylece, babanın öldürülmesinin yarattığı suçluluk duygusu ile totemizmin ilk temel tabusu da doğmuş olur. Nitekim tabunun, toteme ilişkin yasak ve sınırlamalar şeklinde tanımlanması da buradan kaynaklanmaktadır. Tabu, bir yönüyle, bir suça; o suçun tabulaştırılarak toplum içinde tekrar işlenmesinin önüne geçilmesine dayanmaktadır: Freud'dan (1984: 54) yararlanarak söylemek gerekirse, örneğin tecavüzün suç olması, tecavüz suç olmadığında toplumun diğer bireylerinin mütecavizle aynı suçu işleme eğiliminde olmasıyla yakından ilgilidir.

Tabu sadece, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, "suç"a, "tehlikeli"ye ve "kaçınılması gereken"e indirgenerek ele alınamaz. Kutsallık da tabunun önemli bileşenlerinden birini oluşturur. İster kaçınılması gereken ve tehlikeli olarak tanımlansın, isterse de kutsal, tabu, insanlığın yazılı olmayan en eski kuralı olarak bir yasaklamaya, bu yasağın etrafında örülmüş, yapılması ve yapılmaması gereken davranışlar, ritüeller bütününü kapsayan bir kurallar dizgesine referans verir.

Tabu yasakları, hiçbir somut nedene dayanmazlar ve işin ilginci tabunun ifade ettiği yasakların somut, belirgin, tanımlı işlevleri de yoktur. Bu haliyle tabularımız, ahlâksal ve dinsel yasaklardan ayrılırlar; tabular, tıpkı Kant'ın kategorik emperatifleri gibi duyularımızla algıladığımız dünyadan edindiğimiz şeylerin ötesinden kaynaklanırlar.

Kant'a göre doğal bir varlık olarak insan heteronomdur; bir diğer deyişle, kendisi dışındaki nedenler tarafından belirlenmiştir. İnsan ancak kendi koyduğu bir yasa altında, yani irade sahibi bir kişi olarak faaliyette bulunduğunda özgür olabilir. Eylemlerimizi, özgür irademizle kendi kendimize koyduğumuz bir emperatife dayamayı deneriz. Ancak bu emperatif –temel buyruk– bu koşullardan bağımsız, yani koşulsuz, kategorik bir geçerliliğe tekâbül eder. Özetle bu yasa, koşulsuz bir buyruk, kategorik bir emperatiftir. Bu yasayı kategorik haline getiren şey, onun hiçbir doğal nedene dayanmaması; onu buyurucu, emperatif kılan ise, eylemi yönlendiren bir yasa (ama özgürce kendimize koyduğumuz bir yasa) olmamasıdır. Bu yasa, her tür belirlenimden sıyrılmış salt formel bir yasa olmak zorundadır. Tabularımız da tıpkı Kant'ın emperatifleri gibi doğal bir nedenden türemez; eylemlerimizden, fenomenler dünyasından yola çıkarak tanımlanamazlar. Bir başka deyiş-



İnönü'nün ve CHP'nin Atatürk ve Atatürkçülükle ilişkisine dair tartışmalarda, yaygın kanaate göre. İnönü "Tek Adam"ın "İkinci Adam"ı, Atatürkçülüğün otantik ve sadık emanetçisiydi. Beri yandan bizzat Kemalizm içinde İnönü hem inkılâpları dondurup Atatürkçülüğü statükoya indirgemekle, hem de çok partili hayata geçerek irticaya geçit vermekle itham edilmiştir.

le tabuların nedensiz yasaklara dayanması. onların gerçekten hiçbir nedene sahip olmamalarından değil. tıpkı emperatifler gibi, nedenlerini doğadan, duyumlardan almamalarından kaynaklanmaktadır.[2] Tabular. tam da bu nedenle, toplumların kendi kendilerine boyun eğdikleri kısıtlamalar, sınırlamalar şeklinde ortaya çıkarlar. Toplumlar bu sınırlamalara. bu sınırlamaların, yasakların nedenlerini hiç tartışmadan uyarlar ve zaten bu sınırlamaların nedenlerinden de habersizdirler.

Freud (1984: 39) ile devam edecek olursak, totem dolayımı ile konulan tabu yasakları bazı durumlarda akla mantığa uygun sınırlamalar getirseler dahi, koydukları yasaklar birçok durumda tamamen anlaşılamazdır: çünkü bu yasaklar genellikle değersiz bir takım ayrıntılarla ilgili ve çoğu zaman da seremonik niteliktedirler. Bu özellikleriyle tabu yasakları bir yandan bireylerin yapma eğiliminde oldukları davranışları kapsarlar. diğer yandan ise o davranışı yapmaktan kaçınma dürtüsü, onu gerçekleştirme eğiliminden çok daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Yasağın neden çiğnenmemesi gerektiğinin akla uygun bir açıklaması yoktur. Lakin bu yasağın çiğnenmesi güçlü bir toplumsal cezayı ve feragati de beraberinde getirir. Bir diğer ifade ile insanlar bu yasakları çiğnemekten mutlu olacakken, tabu yasakları nedeniyle bunu yapmaktan korkarlar ve korkuları isteklerinden büyüktür (Rox, 1968: 163).

Tabu ve totem sadece ilkel toplumlarda kalmış, bir hayvan, ya da bitki totemine ilişkin bir tapınmaya ve onun etrafında tanımlanan tabulara indirgenemez. Freud'un (1984: 9) da belirttiği gibi totem(izm), modern toplumlarda ilkel toplumlarda var olduğu şekliyle yer almaz, fakat dinsel ya da sosyal kurumlar içinde şekil değiştirmiş. bu kurumlar içinde erimiş halde bulunur. Aynı şey tabular için de geçerlidir. Nitekim dinin toplum içindeki rolünü tanımlamaya çalışan Durkheim da benzer sebeplerle *Elementary*

Forms of Religious Life'ta (1961) totem kavramı ile ilgilenir. Durkheim'a göre din dünyayı iki temel parçaya böler: Mukaddes *(sacred)* ve cismanî *(profane)*. Mukaddes kavramı, ilahî *(divine)* kavramı ile aynı anlama sahip değildir. Mukaddes olan sadece Tanrı vb. değil, aynı zamanda ağaçlar, kayalar, bir bez parçası, ya da herhangi bir şey de olabilir. Neyin mukaddes olarak kabul edilebileceği, bir şekilde onun ilahiliği ile de ilgilidir. Bir şeyin yasaklamaya konu olması, cismanî olarak tanımlanabilecek bir şeyi radikal bir şekilde diğerlerinden ayırarak onu mukaddes hale getirir (Durkheim, 1961: 165). Avustralya yerlilerinin totemik birliğini sağlayan totem amblemi üzerinde duran Durkheim (1961: 112-117) totemik amblemin, neyin mukaddes neyin cismanî olduğunun belirlenmesinde önemli bir işlevi olduğunu belirtmektedir. Durkheim'ın aslında ilgilendiği, toplumu nelerin bir arada tuttuğu sorusudur ve ona göre totemizm, toplumsal dinin gözle görülebilir temsilcisidir. Daha da önemlisi totemizm, Durkheim'a (1961: 183) göre, kamusal *(public)* bir kurumdur. Totem kolektiviteyi cisimleştirir ve dinin asıl objesini oluşturur. Durkheim'ın kelimeleri ile söylemek gerekirse "Klan üyelerinin taptığı şey ne hayvan, ne bitki, ne insan, ne damga, ne de armadır. Belki bunların hepsinde bulunan, ama hiçbirine karışmayan adsız kişiliksiz bir güçtür. Bu gücü kimse bütünüyle edinemez. Bu güç, özel şeylerden de bağımsızdır. Bireyden önce varolduğu gibi bireyden sonra da sürecektir. İşte, totem dininin taptığı Tanrı da bu güçtür" (Durkheim, 1961: 183-184). Totem, bu kişiliksiz ve madde dışı gücün çeşitli varlıkların içine girmiş maddi biçimidir ve bu yüzden de totem bir mabuda dönüşür. Kabilenin üyelerine göre totem onların yüce atasıdır. Dinsel tapma, toplumsal tapmadan ibarettir. Her kabile, diğer kabilelerden bağımsız ve müşahhas olmaya ihtiyaç duymaktadır. Totem bunların her ikisini birden yerine getirmektedir. İlkel dönemde kişileşmiş bir üstün güç yoktu. Tersine, toteme tapma, hayvana, bitkiye, eşyaya yayılmış, biçimi olmayan, bulanık bir güç halindeydi. İşte dinlerdeki kişileşmiş güçler de hep bu yaygın ve bulanık mana gücünden çıkıyordu.

Freud ve Frazer'in kral/hükümdar tabusu ile ilgili düşünceleri de Durkheim'ın din ve toplum arasındaki görüşlerini ve hükümdarın (kişiselleşmiş gücün) manasına verdiği rolü çağrıştırır. Freud (1984: 64) toplumların şefleri, kralları ve rahipleri karşısındaki tavırlarının birbirine karşıt olmaktan çok birbirini tamamlayan iki temel ilke tarafından belirlendiğini belirtmektedir: Hükümdarı korumak ve ondan korunmak. Grup üyeleri bir yandan hükümdar ile temasa, ilişkiye, irtibata geçmemek; irtibata geçmek zorunda kaldıkları durumlarda da özel bir takım ritüller ve seremoniler aracılığıyla ya da belirli bir jargon kullanarak hükümdarın manasından, yani totemin, sahip olduğu gizli ve kutsal güçten korunmak zorundadırlar (Roy, 1969: 91-92). Bunun hükümdarlar gibi son derece "tehlikeli" bir kimseyi, başkalarından, sıradan insanlardan ayırmak, hükümdarı sıradanlar için erişilmezleştirilen duvarlarla çevirmek ihtiyacından kaynaklandığı aşikârdır.

Hükümdar tabusunun bir ayağı, hükümdar ve onun manasından korunmak ise, öteki ayağı da hükümdarı korumaktır. Hükümdar, totem korunmalıdır; çünkü sadece onun sahip olduğu mana sayesinde toplum birliği korunur, sosyal hayat onun sayesinde düzenlenir. Hükümdarın korunması bir anlamda, hükümdar tabusunun tabuluğunun garanti altına alınmasının da yoludur. Tabunun yıkılması aynı zamanda toplum birliğinin yıkılması anlamına da gelecektir. Bu, hükümdara, aynı zamanda, toplum için yaşama görevi de yükler. Hükümdar, manasını kullanarak

koruma, kollama, düzenleme görevini yerine getirmediğinde kovulur ve yerine yeni bir hükümdar getirilir.

Özetleyecek olursak, en genel tanımıyla totem, grubu bir arada tutan ve kendisine bir mana, bir gizil güç atfedilen simgedir. Tabu ise toteme ilişkin yasakları, ritüelleri, seremonileri ve totem etrafında örülen toplumsal bir sistemi ifade eder. Tabu, bir totemle alakalı olarak ortaya çıkmak zorunda değildir. Ama totemizm kendi içinde bir tabulaştırmayı barındırır. Toteme ilişkin bir ayrıntının daha altını çizmek gerekmektedir. Totemin sahip olduğu mana, gerçekte onun kendinde var olan değil, dışarıdan ona yüklenen bir özelliğidir. Totemi tabu ile birlikte ele almamızı kolaylaştıran da totemin bu özelliğidir. Totemin sistemi bir arada tutan, onu koruyan kollayan, ona yol gösteren gücünün sürekli kılınması ve kuşaklardan kuşaklara aktarılması tabular ile gerçekleştirilir. Bu açıdan, tabunun ifade ettiği yasakların da herhangi bir pratik nedenden türemeyip, Kant'ın emperatifleri gibi nedensiz olduklarını da bir kez daha vurgulamak yerinde olacaktır.

Son, fakat oldukça önemli bir noktayı daha belirtmekte fayda var. Her ne kadar totem ve tabu ile ilgili çalışmalar salt ilkel toplumlarla ilgili bir tartışmaya indirgenemese, modern toplumlar içinde de hâlâ tabulardan ve totemlerden bahsetmek mümkün olsa da, bu, totem ve tabu ile ilgili tartışmaların, bizi bir şekilde toplumların primitif halleri ile ilgili bir tartışmaya doğru götürmekte olduğu gerçeğini görmezden gelmemize neden değildir. Bu nedenle bu çalışmada totem ve tabu tartışmaları, antropolojik değer, önem ve anlamları dışında ele alınmaya, bir simge olarak Mustafa Kemal'i ve Kemalizmi anlayabilmek için bir kavramsal araç olarak kullanılmaya gayret edilecektir. Bir başka ifade ile bu çalışmada totem ve tabu kavramları ile Mustafa Kemal ve Kemalizm arasında kurulmaya çalışılan ilişki kategorik değil, analojiktir ve bunun dışında hiçbir anlam taşımamaktadır.

TABULAŞTIRMA, TOTEMLEŞTİRME

Millete can veren, vatan yaratan
Tanrının göklere dönüşü gibi
Her zaman ırkıma büyük baş Atam
Tanrılaş gönlümde Tanrılaş Atam

Nurettin Artam

Yukarı Gündeş Köyü Atatürk Gölgesi, Gömeç Ayvalık Karayolu Atatürk Kayaları ve Cizre İlçesi Atatürk Burnu

Atatürk'ün silueti olduğuna inanılan gölge, her yılın 15 Haziran-15 Temmuz tarihleri arasında 17.55-18.10 arasında Ardahan İli'ne bağlı Damal İlçesi Yukarı Gündeş Köyü sınırları içindeki Karadağ sırtlarına düşmekte ve bu tabiat olayı 1996 yılından bu yana *Atatürk'ün İzinde, Gölgesinde Damal Şenlikleri* adı altında kutlanmaktadır. Karadağ sırtlarına düşen Atatürk gölgesi ilk kez 1954 yılında çoban Adıgüzel Kırmızı tarafından fark edilir; siluetin, 1975'te Erdoğan Kumru tarafından çekilen fotoğrafları Genelkurmay Başkanlığı'na gönderilir. Kumru, 1988 yılında bir gazetenin amatör fotoğrafçılık dalında düzenlediği yarışmanın birincilik ödülünü de kazanır bu fotoğrafıyla.

Damal Şenlikleri 2003 yılında da düzenlenir. Şenliklere halkın yanı sıra dönemin Ardahan Valisi Mustafa Yiğit, 22. Dönem CHP Ardahan Milletvekili Ensar Öğüt ve AKP Ardahan Milletvekili Kenan Altun, Tuğgeneral Naci Bayram Kırpınar, dönemin Kaymakamı Yücel Gemici ve Belediye Başkanı Gülcemal Fidan da katılırlar. Şenliklerin başladığı yerde ve tam da Atatürk siluetinin Karadağ sırtlarına düşmeye başladığı saatlerde bir çoban da yörede hayvanlarını otlatmaktadır ve çobanın otlattığı bu hayvanlar, Karadağ sırtlarında beliren Atatürk silueti üzerinden geçerler. Bu olay devlet erkânını çok kızdırır ve çobanın Atatürk'ün gölgesi üze-

rinden hayvanlarını geçirmesi, Atatürk'e bir hakaret, vatana bir ihanet olarak yorumlanır. CHP Milletvekili Öğüt de bu olayı TBMM'ye taşır. Dönemin İçişleri Bakanı Abdülkadir Aksu'nun cevaplaması isteğiyle TBMM Başkanlığı'na sunduğu Yazılı Soru Önergesi'nde[3] Öğüt, "Dünyada eşi benzeri olmayan bu canlı tablo"nun, "tabiatın Atatürk'e ve Türkiye Cumhuriyeti'ne verdiği bir mükâfat" olduğunu belirtir; "Bu mükâfatı koruma, gözetme"nin, "her Türk vatandaşının olduğu kadar bölgenin yetkili amirlerinin de en önemli görevi" olduğunun altını çizer ve soru önergesi aracılıyla İçişleri Bakanı'ndan bu konuda hassas davranmayan yöneticiler hakkında bir soruşturma açıp açmayacağını sorar.

Ensar Öğüt sadece Soru Önergesi vermekle yetinmez, 54 arkadaşı ile birlikte bir Kanun Teklifi hazırlayarak TBMM'ye sunar ve bölgenin Millî Park haline getirilmesini önerir.[4] Siluetin belirdiği bölgede hayvan otlatılmasına izin verilmesini ihanet olarak değerlendiren Öğüt, konu ile ilgili olarak basına şunları söyler: "Böyle rezalet olamaz. Bu dağda hayvan otlatılması büyük terbiyesizlik. Bugüne kadar bu mucizenin çıktığı Karadağ neden koruma altına alınmamış. Ama ben 56 arkadaşımla birlikte Meclis'e bu bölgenin Millî Park olarak ilan edilmesi için kanun teklifi verdim. Şimdi bu kararın kısa sürede çıkmasını diliyoruz. Çünkü buradan geçen hayvan sürüleri zamanla siluetin çıktığı alanı yok edecek ve bu mucizeyi bir daha göremeyeceğiz" (*Hürriyet*, 01 Temmuz 2003).

Oysa Öğüt'ün bu tabiat harikasının yok olması konusundaki endişeleri boşunadır. Çünkü bölge zaten Kültür ve Turizm Bakanlığı Erzurum Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 21 Eylül 1995 Tarih ve 709 Sayılı Kararı ile doğal sit alanı ilan edilmiştir. Bölge sadece sit alanı ilan edilmekle kalmamış, bu tabiat olayının layıkıyla seyrini mümkün kılabilmek için bir "izleme seyir sahası"nın yapılmasına da karar verilmiştir. Ardahan İl Turizm Müdürlüğü, bu izleme sahasının yapılabilmesi için 25 Ocak 2001 tarihinde Devlet Bakanlığı Tanıtma Fonu'na başvurarak ödenek talep etmiş, sahanın yapım çalışmalarına o tarihten sonra başlanmıştır.[5]

Damal'daki Atatürk gölgesi, ülkemizdeki Atatürk ile ilgili tek doğa olayı değildir. Ayvalık-Edremit karayolu üzerinde yer alan Atatürk Kayaları da bu konuda bir diğer örnek olarak verilebilir. Damal'dakinin tersine buradaki Atatürk silueti kayalara nakşolmuş halde izleyicilerini beklemektedir. Gömeç İlçesi'nin arka kısmında yer alan yüksek dağların üzerinde yer alan bu doğa şeklinin en iyi şekilde seyredilebileceği noktaya Gömeç Belediyesi, Atatürk Kayaları İzleme Noktası inşa etmiş, burayı ışıklandırmış ve bir de kafeterya inşa etmiştir. Atatürk Kayaları, Gömeç Belediyesi'nin ambleminde de yer almaktadır.

Damal ve Gömeç'tekine benzer bir diğer doğa olayı da Şırnak İli, Cizre İlçesi sınırlarındaki Cudi Dağı'nda yer almaktadır. Cudi Dağı'ndaki Kaşik Boğazı ya da İkizce mevkilerinden Cudi'ye bakıldığında Atatürk Burnu adı verilen bu tepe ve bu tepede de Mustafa Kemal Atatürk yüzü siluet olarak görülebilmektedir. Bölgenin askerî harekât alanı içinde yer almasından olacak, burası henüz "politik turizme" açılmamıştır.

Madame Tussauds Mumya Müzesi'ndeki Atatürk Mumyasının Heybeti

Madame Tussauds Mumya Müzesi, dünya üzerindeki ünlü insanların birebir mumyalarının yapıldığı ve teşhir edildiği bir müzedir. Müzenin merkezi Londra'da Marlybone Road ile Baker caddesinin kesiştiği kavşakta bulunmaktadır. Bu müzenin ayrıca Amsterdam, Las Vegas, Shangay, Hong Kong ve Washington gibi şehirlerde şubeleri bulunmaktadır.

Müzenin özelliği, sergilediği mumyaların, temsil ettiği gerçek kişilerin tüm fiziksel özelliklerini birebir taşımasıdır. Hatta mumyaların üzerindeki elbiseler de ya o kişiye aittir ya da gerçeğine birebir uygun olarak yeniden üretilmiştir. Müzede Mustafa Kemal Atatürk'ün de balmumundan bir tasviri yer almaktadır. Fakat müzede sergilenen Atatürk mumyasının fiziksel özellikleri ciddi bir tartışma konusu olmuş; ününü, her bir mumyasını gerçeğinin birebir kopyası olarak üretmesinden alan müzedeki Atatürk heykelinin Atatürk'ün gerçek karizmasını, ihtişamını, ışığını yansıtmayan ebatlarda olduğu birçok kez dile getirilmiştir. Hatta bu tartışmalara ünlü isimlerde katılmış, bir çoğu gazetelerde düşüncelerini açıklamayı tercih etmiştir. Zülfü Livaneli de bu isimlerden birisidir. Livaneli, *Vatan* gazetesindeki (07 Aralık 2002) köşe yazısında müzedeki Atatürk heykelinin bir türlü doğru dürüst yapılamadığını, bunun nedenininse müze yetkililerinin kafalarındaki ön yargılar olduğunu dile getirmiştir. Çünkü Avrupalılara göre "Mustafa Kemal adlı bir Türk beyaz tenli, sarışın ve mavi gözlü olamaz. Bu yüzden Atatürk'ü bazen Pakistanlıya, bazen Hintliye benzetmek için uğraşır dururlar".

Madame Tussauds müzesindeki Atatürk'ün, Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlarının kafasında yaratılan Atatürk'e göre daha ufak tefek tasvir edilmesi sadece Zülfü Livaneli'yi değil, Emekli Hava Kuvvetleri Komutanı Orgeneral İbrahim Fırtına'yı da rahatsız etmiştir. Hatta eski heykelin, daha karizmatik bir Atatürk mumyası ile değiştirilmesi düşüncesi de ona aittir.

Gittikçe artan daha karizmatik bir Atatürk mumyası talebi karşısında Koç Holding Yönetim Kurulu Başkanı Mustafa Koç, 2004 yılında müze yetkilileri ile temasa geçerek yeni bir mumyanın yapılmasının masraflarını karşılamayı önerir. Anıtkabir Komutanlığı'nın da teknik ve malzeme desteği sayesinde yeni, heybetli ve karizmatik bir Atatürk mumyası 10 Kasım 2005 tarihinde müzedeki yerini alır. Mustafa Koç, yeni mumyanın yerleştirilmesini müteakip törende "Tüm dünyanın Cumhuriyetimizin kurucusu Atamızı, her birimizin aklında ve kalbinde taşıdığı biçimde, yani gerçek hatlarıyla tanımasını" istediklerini ifade etmiştir. Yine Koç'un ifadesine göre, konunun Türk kamuoyunda yarattığı hassasiyet ve bazı değerli büyüklerin onları cesaretlendirmesi, holdingi harekete geçirmiştir. Mustafa Koç, heykelin yapım sürecini de şöyle özetlemektedir: "Müze adına heykeli yapacak ekip Türkiye'ye geldi. Yapılacak olan eserin Ulu Önder Atatürk'ün hem görsel heybetini, yakışıklılığını, hem de karizmasını, ışığını yansıtabilmesi için pek çok görsel, yazılı materyal kendilerine sunuldu. Araştırmanın sonucunda elde edilen verilerle yeni balmumu heykel yapıldı" (*Hürriyet*, 11 Ekim 2005).

Peki Madame Tussauds müzesi yetkilileri, neden Türklerin kafasındaki Atatürk'ü yapmayı becerememişlerdi? Ya da şöyle soralım. Bizlerin kafasındaki Atatürk nasıldı? Bu soruya Yakup Kadri Karaosmanoğlu Ergenekon'da (1981) şöyle cevap veriyor:

> *...orta boylu zayıf bir zattır. Gazetelerde gördüğünüz resimlerden hiçbirine benzemiyor. Kendisi bu resimlerin hepsinden daha sevimli, daha canlı, daha müstesna bir simadır. Yüzü renk ve hudut itibariyle bir tunç parçası üzerine oyulmuş eski bir madalyonu andırır. Elmacık kemikleri çıkık, ağız kemikleri kuvvetli ve alnı serttir. Bu yüzden heyeti-i umumiyesinde çok zahmet görmüş, çok uğraşmış, çok düşünmüş kimselerin çehresindeki ifade var; fakat hiçbir yorgunluk emaresi gözükmemek şartıyle... Kısık ve sıcak bir sesle konuşuyor, mavi gözleri muammalı nazarlara bakıyor, vücudunun kımıldanışları genç bir parsın kımıldanışları gibi.*

Halide Edip de *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda (1962: 119–120) Mustafa Kemal'in fiziksel özelliklerinden şöyle bahseder:

Trenin kapısı açılınca, Mustafa Kemal Paşa yaklaştı. Bana merdivenlerden inerken yardım etti. Bu elin çevik hareketi ve kudreti, bana Mehmet Çavuş'la millî mücadelenin, yolda arkadaşlık etmiş olduğum şahsiyetlerini hatırlattı. Fakat bu kudretli el şekil itibariyle ötekilerden bambaşkaydı. Anadolulularin elleri umumiyetle kocaman, geniş ve zalimlerin gırtlağından yakalamaya kaadir görünür; Mustafa Kemal'in gergin derili, uzun parmaklı eli, Türk'ün bütün hususiyetleriyle birlikte aynı zamanda hâkim bir vasfa sahipti.

Falih Rıfkı Atay'ın *Çankaya*'sında (2004) da onun kişisel özelliklerinden ve dış görünüşünden bahsedilir. Atay (2004: 553), Mustafa Kemal'in giyimine ve dış görünüşüne hayli önem verdiğini belirtir: "...giyinişine ev içi düzenine pek meraklıydı. On beş yıl yanında bulundum. Hususi odalarına girdim, günün çeşitli saatlerinde evine gittim: kendisini bir defa bile traşsız... titizce, itinasız görmedim."

Selahattin Batu (1963: 228) ise Atatürk'ün özellikleri hakkında şu bilgileri verir: "Dağ gibi bir yiğitti, yenilme nedir bilmemiş. Eli neye dokunsa altın olurdu. Bakışı kime değse büyülenirdi. Bir masal kahramanıydı o, yüz kapılı beldelerin önünde, yüz başlı yırtıcıları yenmişti."

Şeref Kitabı

Cumhuriyet'in kuruluşunun 10. yılı olan 1933'te ve 15. yılı olan, 1938'de iki kez yayınlanan bir kitap *Şeref Kitabı*. 1938 yılında yayınlananı İstanbul'da Cumhuriyet Matbaası tarafından basılmış. Kitabın yayınlanma amacı, giriş bölümünde şöyle ifade edilmektedir: "Cümhuriyetin onbeşinci yıldönümünde Türk çocuğunun, Türk gencinin Cümhuriyet için ve onu kuran Ulu Şefimiz Atatürk için duyup düşündüklerini" bir araya getirip toparlamak.

Kitap o dönemde ilk, orta ve liselerde eğitim gören gençlerin inkılâp, Mustafa Kemal ve yeni Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili nesir ve şiirlerinden oluşuyor. Yine giriş bölümünden öğrendiğimize göre, Cumhuriyet Halk Partisi, Kültür Bakanlığı ile irtibata geçmiş ve ilk, orta, lise ve kız enstitüleri öğrencileri arasında bir yarışma düzenlenmiştir. Bu yarışmada öğrencilerden "Cümhuriyet rejiminin memleketin hayat, istiklal ve istikbali yolunda vücude getirdiği eserlerle onun kurucusu ve koruyucusu Büyük Önderimiz Atatürk'e karşı duyduğu sevgi, saygı minnet duygularıile candan bağlılığını, temiz yüreğinin bütün safvetile" ifade etmesi istenmiştir.

Yarışmaya katılan gençlerin gönderdikleri eserler komisyonlarda değerlendirilmiş, en son aşamada ise, Büyük Seçim Komisyonu eserler üzerinde nihai değerlendirmesini tamamlamıştır. Böylece, ilkokullardan 12, orta okullardan 19, sanat ve ticaret okullarından 3, sivil ve askerî liselerden 14, öğretmen okullarından 1, azınlık ortaokullarından 1 ve yabancı ortaokulardan 1 eseri seçerek kitaba dahil edilmesine karar vermiştir.

Necdet Evliyagil, Atatürk'ün 100. Doğum Yılı Etkinlikleri kapsamında çıkarttığı *Kemal Atatürk: Söyleşi ve Seçme Şiirler Antolojisi* (1988) isimli derlemesinde *Şeref Kitabı*'ndan "Bundan 43 yıl önce Cumhuriyet'in 15. yılında Yayınlanan Önemli Bir Eser" başlığı altında bahsetmektedir. Evliyagil (1988: 259-260) şöyle devam ediyor: "Bu kitabı okuduktan sonra... çocuklarımızın, Atatürkçü ve milliyetçi duygularını, şiirin onurlu diliyle, kültürlü bir dünya görüşüyle, ne güzel bir şekilde dile getirdiklerini yürekten duydum... 12 Eylül'den önce unutturulmak istenen yüce Atatürk'e yeniden kavuşmanın mutluluğunu milletçe yeniden duyduğumuz şu günlerde her geçen gün yozlaştırılan ve sanat anlamını yitiren şiirimizin kurtarılmasını nasıl başaracağız?"

Şeref Kitabı'ndan bahseden, hatta kendi kitabına *Şeref Kitabı*'nın bir tıpkı basımını

koyan Abdurrahman Dilipak ise bu konuda Evliyagil'den oldukça farklı düşünmektedir. Dilipak'a (1993: 29) göre bu kitaptaki şiirlerin çoğu öğrenciler tarafından kaleme alınmamıştır. Kitapta ismi geçen çocuklar muhtemelen yörelerindeki CHP üyelerinin çocuklarıdır. Kitabı CHP çıkarmasına karşın, kitapta parti ile ilgili bir yazıya rastlamak mümkün değildir. Kitaptaki her şey Atatürk ile sınırlı ve onunla kâimdir.

Kitapta 50 isimden oluşan bir "şeref listesi" yer almaktadır. Bu liste aynı zamanda kitabın fihristi gibidir: Yazının başlığı, yazarının adı soyadı ve hangi okulda kaç numaralı öğrenci olduğu yer almaktadır.

Malazgirt İlkokulu 5. sınıf öğrencisi M. Zeki Altın "Türk Çocuğuna" başlıklı şiirine şu dizelerle başlamaktadır: "Ey Ulusunu seven Türk kızı/ Önünde parlayacak büyük Devrim yıldızı/ Sana veriyor Atam yenilmeyen bu hızı/ Durmadan atıl da koş, devrime katıl da koş."

Kütahya Merkez Birinci İlkokulu 5. Sınıf öğrencisi Yavuz Tugcuoglu'nun "Atamızın Yolunda" başlıklı yazısında ise şu satırlar yer almaktadır: "Atama karşı duyduğum minnet, saygı ve sevgiyi anlatacak kelimeler bulamıyorum. Kalbimin en derin köşelerinde yaşayan Yüce Atamın açtığı yolda, her zaman ilerleyeceğim. Yücelme yolunda karşıma ölümde çıksa dönmeyeceğime Türklüğüm namına and içer ve Ulu Atamızı başımızdan eksik etmemesi için Tanrıya yalvarırım"

Savur İlkokulu 5. sınıf öğrencisi Kazım Ökmen'in "Gençlikten Atatürk'e" isimli yazısı da Atatürk sevgisiyle doludur: "Ey Büyük Ata!. Ey Tanrının Oğlu. On yedi milyon yetiştirdiğin, yokken varettiğin Türk gençliği senin ve yurdun için her vakit isteyerek canını vermeye hazırdır. Hepsi senin gittiğin yoldan gitmeye, hepsi uğrunca can vermeye and içmiştir".

Giresun Merkez Necatibey İlkokulu 5. Sınıf öğrencisi 513 numaralı Şükran Sarıbayraktar'ın "Atama Saygım" başlıklı yazısındaki temennileri de aynı doğrultudadır: "Osmanlı devletinin yüzlerce yıl yapamadığı şeyleri 10, 14 yıl içinde dev adımları atarak başardı ve bizi Avrupalılaştırdı. Memleketimizde birçok devrimler yaptı. Dilerim ki Tanrı onu binlerce yıl yaşatsın, benim bütün ömrümü onun ömrüne katsın".



Asker politikacıya göz muayenesi yapıyor: Harflerin yerine, muhtelif boylarda Atatürk portreleriyle. Akbaba'nın muhtemelen eleştirel bir anlam da yüklemeyen kapak karikatürü, Atatürk'ü zikretmenin ritüel oluşunu, politik sözün ve akıl yürütmenin yerine geçişini "belgeliyor".

Okuduğu okul belirtilmeyen 5. sınıf öğrencisi A. Tercan da "Atatürk'e Karşı Duygumuz" başlıklı yazısında şu görüşleri dile getirir: "Ben Atatürk çocuğuyum, Evet beni böyle bilgili yapan, yurdumu sevdiren, bu yurdu bana armağan eden odur. Ben her şeyi kendisinden öğreniyorum. Onun hayatı en büyük hazinelerden zengindir. Doğruluk onda. Yurtseverlik ondadır... Türk evladı, daima yükselmek, hürriyetine kavuşmak, Cumhuriyeti yaşatmak, amacına kavuşmak için Ulu Şefi-

mizin göstereceği yollardan yürüyelim. Onun yolu bizi yalancı ahret cennetine değil, hayata kavuşturacaktır"

Van Ortaokulu 1. sınıfından Ali Kapıcı'nın "Atatürk" isimli şiirinde ise şu satırlara yer verilir: "Yurdumun sevgisidir, parlayan nur gözünde/ Hayatın menbaını biz sende bulduk Atam, Tanrı sözüne benzer bir sihir var sözünde/onları dinledikte işte kurtulduk Atam!"

Uşak Orta okulu 1-B sınıfı öğrencisi Belma Ürgenç'in "Atatürk ve Cümhuriyet" yazısında da şu düşünceler dile getirilmektedir: "Türk bekliyordu. Solgun ufuklardan, gökün sönen kandillerinden elemli güneşten 'imdat' bekliyordu. Nihayetsiz denizlerin dalgaları sahillerde uğultulu sesler çıkararak 'Artık yeter, bu kadar zulüm ve işkence yeter' diye haykırıyordu... Ey yücelerin yücesi, Atatürk. Yüksek dehanla ulusumu medeniyet ve hürriyetin bol ışıklı, nur saçan yollarına kavuşturan sensin."

Kastamonu Sanat Okulu 5. sınıfından Yusuf Önder'in "Atatürk"e isimli şiiri de coşku dolu: "Sana güneş mi desem, Tanrı mı desem sana?/ Ey Atam, kıvılcımlı gözlerinle bak bana. Önünde eriyerek ışığına kanayım/ Beyaz bir çiçek gibi nurunla yıkanayım. Göğsümü gere gere nasıl ulka haykırmam/ Çünkü bütün dünyada en büyük insan Atam."

Benzer imgelere Trabzon Lisesi'nden M. Özdemir Ağaf'ın "Onun Ağıtı" şiirinde de rastlamak mümkündür: "Selanikten yükseldi ilahların bir eşi/Doğuşuyla karartti gökte sanki güneşi... Bütün millet bir olup sarılmalı silaha/Kurtulmak, kurtarmakta hacet yok Allaha!"

Edebiyat bölümü 6. sınıf öğrencisi Remzi Kaygulu da "Atatürk-Cümhuriyet" şiirinde aynı duyguları dile getiriyor: "Bin dokuz yüz yirmi üç, yirmi dokuz ilk teşrin/ Cümhuriyet kuruldu, hakkımız bayram yapmak/ Ey gökteki melekler, siz de gökten inin/ Yılda bir borcunuzdur, Cümhuriyete tapmak."

Ardından Yazılanlar

Ölümünün ardından kaleme alınan birkaç yazıya göz atmak, yaşamış Mustafa Kemal'i değilse de, kurgulanan, totemleştirilen Atatürk'ü ve bu totem etrafında kurgulanan Atatürkçülük tabusunu anlamak için önemli bir deneyim olacaktır. Bugüne kadar Atatürk ile ilgili yayınlanmış yazıların tamamını bu kategoriye sokmak elbette mümkün değil, fakat aşağıda ard arda sıralanan örneklerin sayısını kat be kat artırmanın kabil olduğunu da ayrıca ifade etmek gerekiyor. Seçilen yazıların tamamının ortak noktası, doğaüstü özelliklere sahip, kurtarıcı, ebedi, tanrısal, yaratıcı, ata, baba sıfatlarıyla tanımlanmış, kısaca totemleştirilmiş bir ata Türk portresi çizmeleridir. Nitekim, daha önce de belirtildiği gibi, Atatürkçülük/Kemalizm tabusunun kurgulandığı, bu tabunun dilinin, içeriğinin, referanslarının, gramerinin oluşturulduğu nokta da burasıdır.

11 Kasım 1938 tarihinde *Kurun*'da yayınlanan yazısında Hakkı Süha Gezgin, Mustafa Kemal ile ilgili düşüncelerini şu sözlerle dile getiriyor: "Atatürk, tarihimizin göğsünde kâh bir kahraman gibi, kâh bir kurtarıcı gibi, bazen bir inkılâpçı olarak, fakat en çok da bir yaratıcı olarak dolaştı... Biliriz ki, Atatürk ikidir. Biri etten kemikten Atatürk, bir beşikle bir mezar arasına atılmış ömür köprüsünden geçecek ve doğduğu gibi ölecektir. Öteki Atatürk ise, ölümle mezarla hiçbir alakası yoktur. O, ebedidir. Türkiye için, Türk milleti için olduğu kadar dünya için ve insanlık için de ebedidir. Atatürk'ün manevi şahsiyeti, bu vatanın topraklarında nurdan bir tohum gibi girmiş, başak filiz vermiş, çiçek açmış, ülkeyi baştan başa yoğurmuştur."

Faruk Nafiz Çamlıbel ise 15 Kasım 1938'de "Atamız Bir İdealdir, Ölemez" başlıklı yazısıyla *Yedi Gün*'den şöyle sesleniyor: "Memleketimizde doğru, güzel, her şeyin tarihi hemen onunla başlıyor...

Türk tarihinin asırlardan beri asık duran yüzüne ilk tebessümü işleyen, o yüzden gözyaşlarını silen ve onun gözlerine en aydınlık ufukları işaret eden kudretli el O'nun eliydi."

Yaşar Siyah ise 17 Kasım 1938 tarihinde *Uyanış*'tan seslenmektedir "Atatürk'ün Ardından" isimli yazısıyla: "Büyük Ata! Yedisinden yetmişine hepimiz senin ulu ölünün arkasındayız... Ata. Büyük Ata. Değil yalnız biz Türkler, bütün garp, uzak şark, bütün beşeriyet dünyası senin için ağlıyor. Biz Türkler Ata'mızı kaybettik diye ağlıyoruz. Garplılar ise büyük bir Şef, uzak şarklılar sembolümüzü ve bütün dünya büyük bir inkılâpçıyı kaybettik diye ağlaşıyorlar. Mukaddes ölünün arkasından yürüyen... herkes ağlıyor. On beş yıldan beri senin açtığın refah, saadet, barış ve eserlerine parlıyan gözler bugün senin için kan çanağına dönmüş bulunuyor."

Aynı gün *Ateş*'te yazan Kemalettin Tuğcu ise şu kelimelerle ifade ediyor düşüncelerini: "O'nun bize öğrettiklerini, O'nun iyiliklerini değil biz ve bizden sonraki nesiller, yüzyıllarca sonra yeryüzüne gelecekler bile hayranlıkla söyleyecektir. O başlı başına bir tarih, başlı başına Türklük, başlı başına bir öz, bir alemdi".

Resimli Hafta'da yazan Nurullah Ataç, 19 Kasım 1938 tarihli Atatürk başlıklı yazısında şöyle diyor: "Atatürk oldu. Öldü, bedenî varlığından ayrılmakla Türk'ün ruhu oldu. Kemal Atatürk bu toprağın her zerresinde, bu memleket insanlarının hepsinin kanında yaşıyor. Teneffüs ettiğimiz hava O'dur, yediğimiz ekmek O'dur, üzerine bastığımız toprak O'dur, gözümüzün görebildiğinden öte gönlümüzün sezebildiği ufuk O'dur, hakikatımız O'dur."

Aynı gün *Son Telgraf*'ta yazan İzzet Ulvi Aykut ise "Tanrılaşan Atatürk" başlıklı yazısında şunları yazıyordu: "Yürekte, içte öyle bir cehennem var ki gönüller eriyor da sanki gözlerden yakıcı bir yaş halinde solgunlaşmış ve keder çizgili yüzlerde durmayıp akıyor. Bugünlerin en çok işitilen sesi, ancak hıçkırık ve inilti oldu. Ah Ata'm, kendi gibi matemi de büyükmüş!.. Ah Atatürk, ümit neş'e, güneş, her şey, meğer ki hep sen imişsin. Tabiatten insana geçen ve kemalleşen büyük sırrı, tılsımlı kudret ve Tanrısal dehâyı senin varlığında görmüştük. Kâinatta ondan üstün ne olurdu ki. Cihanın en büyük milleti olan Türk'ten ancak dünyanın en büyük dehâsı olan Atatürk çıkardı; öyle bir varlık ki binlerce yılda bir gelen".

19 Kasım 1938 tarihli *Cumhuriyet*'te yazan Cefer Seno'nun "Kabe" başlıklı yazısına kulak verelim: "...yüzünde ilahların güzelliği vardı. Bir deniz kadar engin, mavi gözlerinde, fecrin ümit dolu ışıkları yanıyordu. Doğuşunu asırlarca beklemiştik. Aramıza nurdan bir hâle ile girdi. Yüksek irade, erişilmez zekâ, derin duygusuyla her dokunduğu yerde, hayatın en coşkun ve en parlak pınarları aktı... Kendi iclâlinden azamet vererek O'nu yaratan Rab; meydana getirdiği en mükemmel eserini hiç mahveder mi?.. Fanilikten kurtarmak istediği içindir ki O'na fikrin, dehânın en yüksek cehverini verdi... Ankara bundan böyle Türk'ün Kâbesidir. Orada yatmakla, O'nun toprağını mukaddes kılan yüce ölü lâyemut fikri orada düşündü, orada muvaffak oldu. Orada ebedileşti".

Aslan Tufan Yazman'da Atatürk ve dönemin siyasî ve sosyal gelişmeleri ile ilgili anılarını *Atatürk'le Beraber (1969)* başlıklı eserde toplamıştır. Yazman'ın kitabına aldığı kimi ayrıntılar oldukça ilginçtir. Mudanya'da imzalanan mütareke ile savaş sona ermiş, ülke Lozan Konferansı'na kimin gideceğini tartışmaktadır. Konferansa hem Ankara, hem de İstanbul hükümetleri bir arada çağrılmıştır. Bu arada 1 Kasım 1922'de saltanat kaldırılır. Yazman da babası ile birlikte haberleri yakından takip etmektedir. Saltanat kaldırılmıştır ya peki padişah ne olacaktır?; "Bu merakımız 15 günden fazla sürmedi. Son

Padişah Vahdettin, düşmanlara sığındı ve... yurt dışına kaçtı. Saltanatın kaldırılmış olmasına seviniyor, fakat nedenlerini bilmiyorduk (Mustafa Kemal'in yaptığı her iş iyidir) den başka bir bilgimiz veya duygumuz yoktu. O hafta öğretmenlerimiz birçok derste bu konuya değindiler" (Yazman, 1969: 47).

Yazman benzer duyguları Cumhuriyet'in ilanı sürecinde de yaşar. Cumhuriyet'in ilan edildiği gündür. Ankara'da ilan edilen Cumhuriyet, yurdun tamamında top atışlarıyla kutlanmaktadır: "Biz İzmir Karşıyaka'da dolaşırken... birden topların patlamaya başlamasından evvela korkmuş 'acaba tekrar savaşa mı gidiyoruz' diye endişelenmiştik. Biraz sonra herkezin ağzında: Cumhuriyet ilan edildi Yaşasın Cumhuriyet sesleriyle koşuştuğunu gördük. Biz de çok sevinmiştik. Fakat Cumhuriyet ne idi? Neden dolayı bu kadar sevinmemiz lazımdı? İşte bunu pek bilmiyorduk. Yalnız bizi o anda sevindiren şey, Atatürk'ün Cumhurreisliğine seçilmiş olmasıydı. Onu o kadar çok seviyorduk ki, ne olursa olsun O büyüsün, şerefi ve kudreti artsın, O yükselsin, O yaşasın istiyorduk" (1969: 61-62).

İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1969: 25-26), *Türk Dili* dergisinde 1964 yılında yayımlanan bir yazısında Atatürk'ün temel özelliğinin yaratıcılık olduğunu belirtmektedir. Yaratıcılık, Baltacıoğlu'na göre, zeka ile alakalı bir şeydir: "Atatürk'ün zekasının özellikleri arasında en çok göze çarpanı açıklık ve kesinliktir. Atatürk olmakta olanları, bütün açıklığı, bütün kesinliği ile görürdü. Bu gerçeklerin sınırlarını çok kesin olarak çizmek isterdi... Hiçbir insan zekası Türk gerçeğini onun kadar yakından, onun kadar içinden tanımış değildir. Hiçbir gönül Türk sevgisini bu kadar büyük olarak taşıyamamıştır. Hiçbir varlık, Türk halkı ile onun kadar kaynaşamamıştır."

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na (1981: 71) göre ise Mustafa Kemal bir dahiydi ve onun dehası "Türk vatanının topraklarından çıkmış, Türk vatanının topraklarına kök salmış bir heybetli ağaçtı... Onun içindir ki bu ağaç; millî istiklal hasadını takip eden mevsimlerde, millî iklime has yemişlerini vermekte devam edecektir".

Selahattin Batu (1963: 228) ise "Büyük Atatürk'e Övgü" isimli makalesinde Atatürk'ü şu kelimelerle tanımlamaktadır: "Bir tapınak ne kadar güzelse o da öyle, acılar içimizi burkunca onun aydınlığına koşmalı, Atatürk bizi yurdumuzda, yuvamızda her zaman teselli edebilir. Yaramıza her zaman merhem olabilir. Öyle ulu gönüllü; ışığı bitmez, yardımı, tesellisi sona ermez. Bir baba, bir ana ne kadar azizse, o da öyle."

Kuran, Atatürk ve 19 Mucizesi

Cenk Koray'ın *Kuran İslâmiyet, Atatürk ve 19 Mucizesi* (1994) isimli kitabı, hem Kuranda hem de Atatürk'ün hayatında 19 sayısının özel bir öneme sahip olduğu tespitinden hareketle, Atatürk'ün Tanrı tarafından gönderilmiş kutsal bir şahsiyet olduğu düşüncesini işlemektedir.

Koray (1994: 39), Kurandaki 19 mucizesinin akıllara durgunluk verecek bir matematiksel hesaplama olduğu düşüncesindedir. Açıklamalarına Muddesir Suresi'nin 30. ayeti ile başlar Koray: Kuran'daki sureler sondan başa doğru sayıldıklarında 19. sure, Müddesir Suresi'dir ve bu surede 30. ayeti "üzerinde 19 vardır" yazmaktadır.

Peygambere gelen ilk vahiy Alak Suresi'nin ilk 5 ayetidir ve bu 5 ayetteki kelimeler toplandığında da 19 sayısına ulaşılmaktadır. Bu beş ayette yoplam 76 kelime vardır ve bu da 19'un 4 katına denk gelmektedir. Nitekim Kuranda bulunan 114 ayette 19 sayısının 6 katını oluşturmaktadır (Koray, 1994: 40).

Yine Kuranda "Allah" kelimesi 2698 kez (yani 19'un 14 katı), "Rahman" kelimesi 57 kez (19'un 3 katı), "Rahim" kelimesi ise 114 kez (19'un 6 katı) geçmektedir. "Bismillahirrahmanirrahim" kelime-

sinde de 19 harf bulunmaktadır. Kuranda Tövbe Suresi hariç bütün sureler besmele ile başlamaktadır. Dolayısı ile 113 sure bu kelime ile başlamaktadır. 19 kuralı bozulacağı için Tanrı, Neml Süresi'nin içerisine de bu kalıbı koyarak Kuranın matematiğini bozmamıştır. Süleyman'dan kendisine bir mektup geldiğini söyleyen Belkıs, surede, "O, Süleymandan geliyor ve Bismillahirrahmanirrahim diye başlıyor" diyerek besmelenin 114 kez tekrarına imkân tanımıştır (Koray, 1994: 41).

Kuranda matematiksel bir mükemmeliyetin olduğunu ve 19 rakamının da bu mükemmeliyetin temsilcisi olduğunu belirten Koray, aynı sayının Atatürk'ün hayatında da önemli bir rol oynadığını belirtir. Atatürk 1881 (19'un 99 katı) yılında doğmuş, 57 (19'un 3 katı) yaşında, 1938 (19'un 102 katı) yılında vefat etmiştir. 19. yüzyıl içerisinde sadece 19 yıl yaşayan Mustafa Kemal, 19 Temmuz'da Mareşal olmuş, ilk askeri görevini de 19. Kolordu'da almıştır. 19 Mayıs 1919'da onu Samsun'a getiren gemide de toplam 19 yolcu bulunmaktadır.

Kuranın matematiksel şifresi olan 19 sayısı ile Mustafa Kemal'in hayatındaki 19'lar arasında bir ilişki aranması boşuna değildir. Koray (1994: 47) Mustafa Kemal'in Tanrı tarafından seçilmiş bir kişi olduğunu, onun hayatındaki 19 rakamının ancak böyle açıklanabileceğini de belirtmektedir:

Öyle bir ülkede yaşıyoruz ki; sanki Allah'a inanan insan, Atatürk'e düşman olmalı ya da Atatürk'e bağlı kişi, dinsizliği seçmeli gibi bir yanlış anlayışın bayrak edildiğini görüyoruz. Aslında yobazlarla inançsızların nasıl fikir birliği içinde olduklarını göstermesi bakımından bu durum ilginçtir. Oysa, işin doğrusu, eğer bir insan gerçekten Allah'a yürekten bağlı ve Hazreti-i Muhammed'in getirdiği dine gönlünü açmışsa, Atatürk'ü baş tacı yapmak ve onun ilke ve inkılâplarına sahip çıkmak zorundadır. Çünkü Mustafa Kemal, bizim gibi rastlantıyla Türkiye'de doğup yaşamış bir insan değildir. O, Allah katından görevli olarak Türkiye'ye yollanmış, belli bir misyonu yerine getirdikten sonra da Hakkın rahmetine kavuşmuştur. Görevli olduğuna nereden hükmediyoruz. Ata'nın hayatında da 19'lar egemendir. Hayatta hiçbir şeyin rastlantı olamayacağı biliniyor. Allah'ın izni olmadan sineğin kanadı bile kımıldamıyor. O zaman Atatürk'ün hayatındaki 19 olayı da yine Allah'ın bilgisi dahilinde olmuştur.

Cenk Koray'ın kitabının yazıldığı dönem, Türkiye'de siyasal İslâm tartışmalarının had safhaya çıktığı, Kemalizmin İslâmla ilişkisinin eleştirel tarzda ele alınmasının hayli yaygınlaştığı bir dönemdir. 1987 seçimlerinde %7,2 oy alarak TBMM'ye giremeyen Refah Partisi, 1991 seçimlerinde oylarını %16,8'e yükseltmiş ve giderek de popülaritesini artırmaktadır. Nitekim Refah Partisi 1995 seçimlerinde yani Cenk Koray'ın kitabının henüz raflarda olduğu bir dönemde oylarını daha da artırarak %21,4'e çıkaracak ve bu sonuçlarla TBMM'de 158 milletvekili ile temsil edilecektir.

Nutuk'taki Gizli Hitabe ve Yine 19 Mucizesi

Muammer Yüksel ve Erhan Kızıltan'ın *Nutuk'taki Gizli Hitabe 19 Rakamının Sırrı* (2006) kitabının yazıldığı dönemin konjonktürü ise tamamen farklıdır. Milliyetçi/ulusalcı ideolojilerin sağda ve solda yaygınlaştığı ve 1990'lı yılların tersine kentli orta sınıf gençlerin yaygın olarak bilgisayar kullanmaya başladığı bir dönemdir 2000'li yıllar. Muammer Yüksel ve Erhan Kızıltan da Cenk Koray'ın bıraktığı yerden devam ederler.

Muammer Yüksel ve Erhan Kızıltan pozitif eğitim almış genç birer tabip, öğretim üyelesidirler. 2003 yılında bir gece Nörosinaptik Kavşak Potansiyellerinin Ölçü-

mü, Sinyal Yorumlaması konusu üzerinde birlikte çalışmakta; konuları ile ilgili bilgisayar programı yazmaktadırlar. Gecenin ilerleyen saatlerinde programlarını denemek için –her nedense (!)– *Nutuk*'u kullanmaya karar veririrler. Bu amaçla *Nutuk* paragraf kodundan kurtarılıp salt metin koduna dönüştürülür ve programın işlerliğinin denenmesi için kullanıma sokulur.

Program işlemeye başladığında kitabın yazarları çay içmek amacıyla mutfağa geçerler. Bilgisayar yaklaşık 25 dakikalık bir süre sonra ne olduğu anlaşılamayan bir takım çıktılar dökmeye başlar. Yüksel ve Kızıltan o gece çok yorulmuşlardır ve istirahate çekilirler. Yazarlar hazırladıkları program ve çalışmalarını kişisel nedenlerle o dönemde devam ettiremezler.

Aradan iki yıl geçer. Muammer Yüksel yeni bir bilgisayar almıştır ve eski bilgisayarındaki bilgileri yeni makinasına yüklemektedir. Dosyaları naklederken gözüne eski çalışma klasörü ilişir. Üzerinde çalıştıkları bilgisayar programının *Nutuk* ile ilgili dökümlerine gözü takılır. Dosyaya iki yıl sonra tekrar baktığında Yüksel, *Nutuk*'da bazı kelimelerin tekrarlandığını fark eder. *Nutuk* içinde sanki belirli sözcükler vurgulanmak ister gibi tekrarlanmaktadır. Dostu Kızıltan'a durumu açar. Kızıltan bunun normal olabileceğini söyler, fakat –tam olarak Yüksel'in ifadesi ile– bir kurt da içlerini kemirip durmaktadır.

Yüksel 2005 Eylül'ünde Kızıltan'dan bu kez verileri sözcük olarak görebilecek bir program yazıp yazamayacağını sorar. Doçentlik çalışmalarına odaklanmış Kızıltan arkadaşını kırmaz ve kısa sürede böyle bir programı yazar. Programın adını da Arabul koyarlar. Yüksel ve Kızıltan programı çalıştırdıklarında hayrete düşerler. Buna sebep, *Nutuk* içinde 19 kez tekrarlanan kelimelerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan gizli metindir. "Gençliğe Hitabe" üzerine çalışmaları da yazarları iyiden iyiye şaşkınlığa ve korkuya sürükler. Kahramanlarımız korkmaktadırlar çünkü "iki tıp doktoru, hayatını pozitif bilimden kazanan iki insan olarak aziz Ata'nın bir ulusun kurtuluşunu birinci ağızdan anlattığı bir metni, *Nutuk*'u kirletmek"ten korkmaktadırlar. Lâkin ok yaydan çıkmıştır: "Çok fazla tesadüf, tesadüf değildir" çünkü (Yüksel-Kızıltan, 2006: 10).

Hazırlanan program aracılığıyla *Nutuk* cümle ve paragraf yapıları, noktalama işaretleri ve imla kuralları açısından incelenmiş, eski dilbilgisi kuralları ve günümüzde kullanılmayan harfler belirlenerek bu harfler metnin bilgisayar fontları ile uyumlu hale getirilmiştir. Metin içerisinde düzenlemeler de yapılmış, noktalama işaretlerinden sonra bir boşluk bırakılması, paragraf sonuna bir satır boşluğu bırakılması gibi düzenlemeler tamamlanarak metnin standardizasyonu sağlanmıştır. Hasta artık ameliyata hazırdır.

İlk iş olarak *Nutuk* içindeki her bir tam kelimenin toplam kullanım sıklığı ve metin içindeki ilk görüldüğü yerin belirlenmesi işleri halledilir: *Nutuk*'ta birbirinden farklı kelimelerin sayısı 32.232'dir. Bunun 8317'si ise "ve" bağlacıdır.

Yüksel ve Kızıltan, *Nutuk* içerisinde tekrarlanan kelimeleri ortaya çıkardıktan sonra, tekrarlanan bu kelimelerin kullanım sayılarının tesadüf olmadığını ve Atatürk tarafından bilinçli olarak ve belirli olaylarla ilişkilendirilerek belirtilen sayıda tekrar edildiklerini ispata çalışırlar.

Nutuk'ta "Almanya" kelimesi 13 kez tekrar edilmiştir. Bu rakam bizi 14 Aralık 1913 tarihine götürmektedir. Bu tarih Osmanlı ordusunun Alman subaylar tarafından ıslahına izin verilen tarihtir. Atatürk *Nutuk*'ta 11 kez "Amasya" kelimesini kullanmıştır ve yazarlara göre Mustafa Kemal bu kelimeyi 11 defa kulanarak hem Amasya'nın 11. yüzyılda Danişmentlilerin egemenliğine girdiğini belirtmek, hem de Amasya'da 11 gün kaldığını vurgulamak istemektedir. *Nutuk*'ta "Amerika" kelimesi takısız olarak 69 defa kullanılmıştır ve Atatürk bu sayıyla bize ABD'de köleliğin

kaldırıldığı tarih olan 1869'u işaret etmeye çalışmaktadır.

Yazarların *Nutuk* içinde belirli kelimelerin tekrarından oluşan rakamların o kelime ile ilişkilerinden oluşan gizli aheng ile ilgili olarak verdikleri diğer rakamlara da kısaca göz atacak olursak: 412 defa kullanılan "Ankara" kelimesi ile 1402 Ankara Savaşı; 204 defa kullanılan "Anadolu" kelimesi ile 1204 yılındaki IV. Haçlı seferi; 21 kez kullanılan "Avrupa" kelimesi ile 12 Mart 1921 tarihine kadar devam eden Lozan Konferansı; 21 defa kullanılan "başkumandan" kelimesi ile 21 Ağustos 1921 tarihinde başlayan Başkumandanlık meydan savaşı; 15 kez kullanılan "Anzavur" kelimesi ile 15 Nisan 1920 tarihinde başlayan İkinci Anzavur İsyanı; 7 kez kullanılan "Bolşevik" kelimesi ile 7 Temmuz'da Lenin'in Kamanev ve Zinovyev hakkında tutuklama kararı çıkartması işaret edilmektedir.

Kelimelerin frekansı ve bunun o kelime ile bir ilişkisinin olduğu düşüncesini ispat edebilmek için yazarlar hayal güçlerinden oldukça yararlanmak zorunda kalmışlardır. Örneğin 33 kez kullanılan "Cumhuriyet" kelimesi ile Atatürk, Cumhuriyet'in 1933 yılındaki 10. yılını vurgulamak istemiş; 59 kez tekrarladığı "Bursa" kelimesi ile Mustafa Kemal, Bursa'da 1859'da inşa edilen ve kendisinin de bir kez kaldığı Hünkar Köşkü'nü işaret etmiş; Çanakkale'yi 11 kez kullanarak, 1911 yılını işaret etmeye çalışmıştır. Nitekim bu yıl onun Genelkurmay'ın emrinde çalışmaya başladığı yıldır ki bu da onu Çanakkale zaferine götüren yolun başlangıcıdır. Mustafa Kemal'in "Edirne" kelimesini 30 kez kullanma sebebi ise 5 Aralık 1930 tarihindeki Edirne gezisidir. 25 kez tekrarlanan "Ermenistan" kelimesi 5 Mayıs 1925 tarihindeki suikast girişimine referans vermektedir. 23 defa kullanılan "Elazığ" ile Elazığ'ın 1123 tarihinde Selçuklular tarafından fethi vurgulanmak istenmektedir. 16 kez kullanılan "Erzincan" ise Erzincan'ın 1916 yılında Ruslar tarafından işgalini sembolize etmektedir. "Eser" kelimesi 27 ayrı yerde kullanılmıştır ve bu kelime ile Mustafa Kemal doğrudan doğruya kendi eserini okuduğu 1927 yılını ifade etmeye çalışmaktadır. 18 kez kullanılan "hükümdar" kelimesiyle ise 18. yüzyılda demokrasi düşüncesinin yaygınlaşmasına atıf yapılmaktadır. Irak'ın 18 kez kullanılması ile 1918 yılında Irak'ın Osmanlı'dan ayrılması; Vahdettin'in 18 kez kullanılması ile onun 1918'de tahta çıkması; "İstiklal"in 20 kez kullanılması ile TBMM'nin 1920 de açılması; Reisi Cumhur kelimesinin 28 kez kullanılmasıyla da Mustafa Kemal'in 1928 yılında Türk halkına devrimleri anlatmaya başladığı tarih kastedilmektedir.

Yüksel ve Kızıltan, daha önce Koray'ın kitabında rastladığımız Atatürk'ün hayatı ve 19 rakamı ilişkisine yeni örnekler ilave ederler. Örneğin *Nutuk*'un sonundaki "Türk Gençliğine Hitabe"nin başlangıç cümlesi ile birlikte toplam 19 cümle olması, "Mustafa Kemal Atatürk" ve "istikbal göklerdedir" ifadelerinde toplam 19 harf bulunması, İsmet İnönü'nün Mustafa Kemal'in vefatı ardından yaptığı konuşmanın da 19 cümleden ibaret olması gibi.

Mustafa Kemal'in hayatında 19 rakamının oynadığı rolden hareket eden yazarlar bu kez, Koray gibi mistik bir yoruma gitmezler; *Nutuk* içerisinde 19 kez tekrarlanan sözcükleri çıkararak bir alt metin, gizli hutbe bulma arayışına girişirler.

Yazarlar çalışmalarını sürdürürken, bu kez de, *Nutuk* içerisinde 19 kez tekrar edilen sözcüklerin içerisine karışan 31 rakamı ile karşılaşırlar. İlk önce bunun programın iki metni birbirinden ayırmak için kullandığı bir karakter olduğunu düşünürler. Fakat yaptıkları incelemede, 19 kez kullanılan kelimeler içerisine sızıveren 31 rakamının bir tesadüf ya da program tarafından üretilmiş bir kod olmadığına kanaat getirirler ve *Nutuk*'ta bu rakamın geçtiği metinleri çıkararak bundan

bir şeyler üretmeye koyulurlar. Araştırmaları sonucunda bu rakamın "memleketin bölünmesine yönelik uyarıların arasına Türk Ulusu'nun bu gerçek savaşı kazanmak için neler yaptığıyla ilgili bir metin olarak değerlendirilmesine" karar verirler. Bu uyarı için 31 rakamının kullanılması da yine tesadüfi değildir. Mustafa Kemal bölünmeye karşı uyarılarını 31 rakamı ile vermektedir. Çünkü, "31 Mart vakası nedeniyle, bu anlamdaki bölünmeye yönelik hareketlerin askeri güç kullanarak bastırılması ve yönetimin değiştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır" (Yüksel-Kızıltan, 2006: 165).

Yazarlar son olarak "Gençliğe Hitabe" üzerinde yoğunlaşırlar ve "Gençliğe Hitabe" içinde geçen her bir kelimenin *Nutuk* içerisinde kaç kez kullanılmış olduğunu araştırırlar. "Gençliğe Hitabe" içindeki kelimelerin tekrar sayısı ile, aynı kelimelerin *Nutuk* içindeki frekans sayılarının birbirlerine oranlarından hareketle 135,77 sayısına ulaşırlar ki bu da tesadüfi bir rakam değildir. Nitekim yazarlar 135 sayısını Atatürk'ün doğum tarihine, 1881 tarihine ekleyerek 2016 yılına ulaşırlar.

Yazarlara, onların hazırladığı bilgisayar programının verilerine göre "Gençliğe Hitabe"de kullanılan sözcüklerin *Nutuk* içindeki kullanım sayılarının "Gençliğe Hitabe" içindeki kullanım sayılarına oranından ise 129,68 rakamına erişilmektedir. Bu rakama 1881 eklendiğinde ise 2010 sayısına erişilir. Türkiye Cumhuriyeti'ni bekleyen ve *Nutuk*'ta bizlere işaret edilen büyük tehdidin gerçekleşebileceği tarihlerden ikincisi de budur. Bir başka ifade ile, yazarlara göre, Atatürk *Nutuk*'a koyduğu şifreler yardımıyla 2010 ile 2016 yılları arasında Türkiye'yi bekleyen büyük bir tehlikeyi işaret etmektedir.

Son olarak ise 19 kez tekrarlanan kelimelerden –aslında serbest çağrışım yoluyla– türettikleri metni okuyucuya sunar yazarlar. Mustafa Kemal'in *Nutuk*'un içine gizlediği ve tehlikenin ortaya çıkma tarihi olarak da 2010 ile 2016 yılları arasında bir dönemi işaret ettiği bu metin şu şekildedir:

> *Tüm seçkin temsilciler millete hizmet etmek yerine görevlerini yerine getirmemektedirler. Bunların kanunlara bilfiil uymaları gerektiğini belirtiniz. Şunu söyleyiniz: Yakın zamana kadar mevcut faaliyetleri başka gözle görmeye çabalayanlar artık durumun farkındadır. Kumandanların hizmet etmelerine siz engel oluyorsunuz. Olayları tam olarak düşünen her kişi bunun nedeninin hükümet olduğunu görür. Tüm başkanlık sistemi bizce suistimal edilmektedir. Toplanacak taraflar sayıca az bile olsa azami sayıdaki düşmanın karşısında durmalıdır. Bu çağrıyı yapması gereken yüzbaşılardır. Büyük şerefli cephe düşünülmelidir. Maksadın anlaşılıyordu. Tarihi vilayetin ahalisini bölüp Diyarbakır Kürt devletinin kurulmasına yol açmak. Memleketin içinde bulunduğu durum kesinlikle birisinin duruma müdahale etmesini gerektirecektir. İçinde bulunulan somut koşullar gereğince bağımsız gruplar harekete geçecektir. Önemli soru yirmi vakit sonrasında bu değerlendirmeyi kim yapacak ve eyleme geçecektir. Düşündüklerini açıkça söyleyen pek çok kişinin ortak fikri; hükümetin bugün dünyaya yakın durmasının asıl nedeninin seçimle kendilerine verilen gücü kullanarak sisteme resmen aykırı fikirleri uygulamaya çalışmasıdır. Gerçek yüzü belli olmayan, azınlıkta olan yönetim merkezi izzetin (gerçek yönetimin, Ankara'nın) dikkatini çekmek zorundadır. Rüşvetçi valiler Cumhuriyet ilkeleri yerine kendi çıkarlarına yönelmeleri müdahaleyi gerektirir* (Yüksel-Kızıltan, 2006: 217-218).

Atatürk'ü Koruma Kanunu

Zafer gazetesinin 30 Haziran 1951 tarihli nüshası "Atatürk heykellerine mel'unane tecavüzleri tel'in maksadile bugün büyük bir miting yapılıyor" başlığı ile çıkar. Bu büyük haberin sol alt köşesinde "Gençli-



Menderes, 1951'de koruma kanununun sadece Atatürk değil bütün "Türk büyükleri" için çıkarılmasını öneren CHP'yi şöyle eleştiriyordu: "Fatih'in heykeline dokunulmuş, Selim'in mezarına taarruz edilmiş, böyle bir şey yok. (...) Çünkü bugün bir Fatih meselesi, bir Selim meselesi, bir Namık Kemal meselesi yoktur. Amma biliyoruz ki bugün bir Atatürk meselesi vardır."

ğin hazırladığı mitinge DP teşkilatı'nın da katılacağı bildirilmektedir. Gazetenin birinci sayfasındaki diğer haberlere göreyse, bir hafta evvel Devlet Demir Yolları Umum Müdürlüğü'nde kırılan heykellerin yerine bugün yenisi konacaktır. Gazetenin tam orta sayfasındaki kutu içerisinde ise konu ile ilgili başka bir habere yer verilmektedir: "Ticaniler ve CHP". Haberin alt başlığında ise "CHP seçimlerde Ticanilere nasıl yardım etmişti?" sorusu yer almaktadır. Benzer bir haber aynı gazetenin 26 Nisan 1950 tarihli nüshasında da yer almıştı, fakat, seçimlerin yapılıp, 27 yıllık Tek Parti döneminin yıkılmasından sadece 12 gün sonra çıkan bu haber pek de dikkat çekmemiş olacak. 26 Nisan'da çıkan haberin CHP'nin 1 Mart 1950'de tekke ve zaviyeleri kapatan 5566 Sayılı Kanun'da değişiklik yaparak bazı türbelerin ziyaretine izin vermesinden sadece bir ay sonrasına denk gelmesi ve Atatürk heykellerini kırmak suçundan tutuklanan Ticanilerin tam seçimler öncesinde CHP'ne üye kaydedildikleri iddiası da bu haberi ilginç hale getiriyordu.

Zafer gazetesindeki bu haberleri tartışabilmek için biraz daha geriye gitmek gerekiyor. Ticani tarikatı şeyhi Kadir Pilavoğlu, çok partili yaşama geçildiği ve yükselen DP'nin karşısında tutunmak isteyen CHP'nin özellikle Tek Parti döneminin katı laiklik anlayışından tavizler vermeye başladığı bir dönemde ortaya çıkar ve faaliyetlerini Ankara'nın Çubuk ve Çankırı'nın Şabanözü ilçelerinde yoğunlaştırır. 1943'de, tarikat faaliyetleri suçundan 24 müridiyle beraber mahkemeye verilirse de kısa bir süre sonra serbest bırakılır. Nakşibendî kökenli Ticaniler ve liderleri Pilavoğlu 40'lı yıllar boyunca bazen tarikat faaliyeti yürütmeleri, bazen de Meclis oturumundaki renkli eylemleri ile gündeme gelirler. Pilavoğlu ve şürekasının son faaliyet alanı ise Atatürk büstleridir. 1949 yılından sonra heykellerin put olduğu düşüncesiyle Atatürk heykellerini

tahrip etmeye başlarlar. Olay 1951 yılı başlarından itibaren halkın da dikkatini çekmeye/çektirilmeye başlar. Tam da ikinci Menderes Hükümeti'nin kurulduğu dönemlerde yoğunlaşan protesto mitinglerine DP, Atatürk'ü Koruma Kanunu'nu çıkararak yanıt verir. İşin ilginç yanı, CHP'nin bu kanunun çıkartılmasına çok da sıcak bakmamasıdır. Muhalifler arasında *Zafer* gazetesinin 7 Haziran 1951 tarihli nüshasında Atatürk'e ithafen "Bizden imtiyaz değil rahmet bekliyor," diyen DP milletvekili Mümtaz Faik Fenik (1951) ve Meclis kürsüsünden düşüncelerini açıklayan Selahattin Adil gibi milletvekillerinin sesleri ise kargaşa da kaybolup gider.

5816 Sayılı Atatürk'ü Koruma Kanunu 25 Temmuz 1951 tarihinde kabul edilir.[6] Kemal Pilavoğlu ve 74 müridi tutuklanırlar ve Ankara 1. Ağır Ceza Mahkemesi'nce cezalandırılırlar.

Çıkarılan kanun 5 maddeden oluşmaktadır: Birinci madde "Atatürk'ün hatırasına alenen hakaret eden veya söven kimse bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Atatürk'ü temsil eden heykel, büst ve abideleri veyahut Atatürk'ün kabrini tahrip eden, kıran, bozan veya kirleten kimseye bir yıldan beş yıla kadar ağır hapis cezası verilir. Yukarıdaki fıkralarda yazılı suçları işlemeye başkalarını teşvik eden kimse asıl fail gibi cezalandırılır" şeklindedir.

İkinci madde "Birinci maddede yazılı suçlar; iki veya daha fazla kimseler tarafından toplu olarak veya umumi veya umuma açık mahallerde yahut basın vasıtasiyle işlenirse hükmolunacak ceza yarı nispetinde artırılır. Birinci maddenin ikinci fıkrasında yazılı suçlar zor kullanılarak işlenir veya bu suretle işlenmesine teşebbüs olunursa verilecek ceza bir misli artırılır" şeklinde düzenlenmiştir. Üçüncü madde, "Bu kanunda yazılı suçlardan dolayı Cumhuriyet savcılıklarınca re'sen takibat yapı"lacağını emretmektedir; 4. ve 5. maddeler ise kanunun yürürlük tarihi ve kanunun yürütülmesinden Adalet Bakanlığı'nın sorumlu olduğunu beyan etmektedir.

Kanunun çıkmasından sonra olaylar dindi. Fakat 1951 tarihinde, belirli bir olaya istinaden çıkartılan bu kanun, çıkarılma amacının dışına taşarak resmî tarihin çizdiği Mustafa Kemal portresinin korunmasına yönelik bir işleve bürünmeye başladı. Bir başka deyişle Ticanilerin eylemleri yüzünden çıkartılan bu kanun, bir tabu yasağı, tabu yasağının pozitif hukukta düzenlenmiş izdüşümü olarak sistem içerisindeki görevini sürdürdü. Bu yasaktan nasibini kimler almadı ki? Kazım Karabekir'in *İstiklal Harbimiz* kitabını 1959'da tekrar yayımlayan Tahsin Demiray ve *Latife Hanım* (2006) kitabının yazarı İpek Çalışlar sadece iki örnek. İpek Çalışlar'ın Atatürk'ü Koruma Kanunu'na muhalefetten dolayı yargılanması, kanunun 1951 sonrasında ve günümüzde ne tür bir işleve sahip olduğunu göstermesi açısından trajikomik ve güncel bir örnek olarak okunabilir.

Olayın patlak verme nedeni İpek Çalışlar'ın yeni çıkan kitabıyla ilgili olarak *Yeni Aktüel* dergisinin 15–21 Haziran 2006 tarihli 49. sayısında çıkan yazıdır. Bu yazıda Çalışlar'ın kitabına referansla Atatürk'ün Topal Osman ve kuvvetlerinden çarşaf giyerek kaçtığı belirtilmektedir. Oysa tarihte ne olduğu değil, tabu yasağının ne dediği önemlidir, Atatürk'ü Koruma Kanunu da bir yönüyle de bu tabu yasağını pozitif hukuk kuralı olarak korumaya almaktadır ve Freud'un bize öğrettiği gibi, bu yasağın mantıklı bir açıklama ya da gerekçesinin olması gerekmemektedir: Mustafa Kemal gibi bir liderin çarşaf giymesi mümkün değildir. Tersini iddia etmek bir tabu yasağını çiğnemektir ki, cezai işlemi gerektirir; nitekim gerektirdi de.

Ticani tarikatının Atatürk heykellerini tahrip etmesinin ardından getirilen bu kanunun son olarak, elektronik ortamda

işlenen suçlarla ilgili olarak yapılan yeni düzenleme içerisinde de tanımlandığını hatırlatmak gerekiyor. 2007 yılında TBMM'den geçen Elektronik Ortamda İşlenen Suçların Önlenmesi İle İlgili Kanun'la[7] 05/07/1951 tarihli ve 5816 sayılı Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun'da belirtilen yasakların elektronik ortamda işlenmesi de yasak kapsamına dahil edilmiş oldu.

DEĞERLENDİRME: TABULAŞTIRMAYA NEDEN İHTİYAÇ DUYULDU

Türk ulusu, yaşamının en büyük talihini Ulu Önder Atatürk'ü kendisine bahşeden Tanrı lütfuna borçludur.

Kenan Evren

Tabular, Cemil Meriç'in (2004: 214) ifadesi ile "her adımda şuura dur emri veren bir jandarma neferi. Her kapının arkasında elinde bıçak bekleyen dilsiz bir harem ağası"dır. Tabu bu anlamıyla, "değerlendirme"nin, "analizin" yerine ikame edilendir. Tabu "söyler" ama asla "tartışmaz", kendisinin tartışılmasından da hoşlanmaz; tabular ile sonuçlar ortaya konur, ama o ortaya konan sonuçlar ile gerçek nedenler arasında bir illiyetin olması da gerekmez. Tabu kurallarının, yasaklarının mantık süzgecinden geçmemiş olması, herhangi bir eylemden, fenomenler dünyasından kaynaklanmamış olması da ancak bu şekilde anlaşılabilir. Tabuya "şuura dur emri veren jandarma" niteliği kazandıran da onun bu, vazettiği içeriğin şartsız koşulsuz kabul edilmesi talebidir. Örnek vermek gerekirse, Mustafa Kemal sıradan bir insan değildir, Allah katından görevli olarak Türkiye'ye yollanmış, belli bir misyonu yerine getirdikten sonra da Hakkın rahmetine kavuşmuştur. Ya da 12 Eylül'den önce toplum, Atatürkçülük dışındaki sapık ideolojilere meylettiği için iç savaşın eşiğine gelmiştir. Bu açıklamaların ne nedeni belirlidir ne de nasılı. Tabuyu kuran söylem (Mustafa Kemal'in kutsallığı, ideolojilerin sapıklığı) bunların tartışılmasını ihanete indirger ve onun kutsallığını sorgulayanı "biz"den dışlarayak şüpheliler listesine, "öteki"lerin sicil defterine ekler. Tıpkı Atatürk'ün gölgesinde koyunlarını otlatan çobanın vatana ihanet ettiğini düşünen milletvekili örneğinde olduğu gibi. Tabunun vaazettiği açıklamanın (her yıl Atatürk'ün gölgesi Karadağ'a düşer) nedenleri ile ilgili bir tartışma, tabu yasağının çiğnenmesidir ve bu yasağın çiğnenmesi, çiğneyenin "dışarıdaki", "öteki", "biz olmayan" olarak tanımlanması için önemli referanslar içerir: Örneğin, Karadağ'daki gölgenin Atatürk'e benzemediğini söylemek ya da Gömeç Ayvalık karayolundaki Atatürk Kayaları'nın sıradan bir coğrafi şekil olduğu şekilde olduğunu söylemek gibi. Bu yolla tabu ve onun totem atası, tam da Freud'un tartıştığı gibi, herhangi bir dinî kutsal olmaktan çok fazla bir işleve bürünür; bir tabu olarak o artık toplumu bir arada tutan bir siyasal kod, "biz"i, toplumun içindekilerini tanımlamaya yarayan, bizi koruyan, kollayan (Atatürk'ün *Nutuk*'un gizli metinlerinde bizi 2010-2016 arasındaki bir tehlikeye karşı uyarmaktadır) bir kutsal (Atatürk Tanrı tarafından özel bir görevle gönderilmiştir) güç haline gelir.

Atatürk'ün bir kutsal görevle dünyaya gönderilip gönderilmediği veya Madame Tussauds müzesindeki eski heykelin mi yoksa yenisinin mi Atatürk'ün gerçek fiziksel özelliklerini yansıttığı, ya da Şırnak'taki Atatürk Burnu'nun gerçekten Atatürk'e benzeyip benzemediği üzerinden yürütülecek bir tartışma faydasızdır. Faydasızdır, çünkü bize ne niçin Mustafa Kemal'den Atatürk'e geçildiğini, Atatürkçü tabulaştırmanın siyasal ve toplumsal sistem içerisinde hangi eksikliği gidermeye, hangi işlevleri yerine getirmeye çalıştığını söyler; ne de böyle bir tartışmayı sonuçlandırmak, örneğin Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun iddialarını ciddiye

alıp Atatürk'ün "vücudunun kımıldanışları[nın] genç bir parsın kımıldanışları"na benzeyip benzemediğini kanıtlamak mümkündür.

Atatürk'ün bir tabu nesnesi haline getirilmesi ile ilgili olarak daha önceki bölümlerde verdiğimiz uzun örnekler de göstermektedir ki bu totemleştirme ve tabulaştırma faaliyeti Mustafa Kemal'in sofrasının müdavimlerine ya da sadece Tek Parti dönemine indirgenemeyecek bir olgudur; çünkü günümüzde de halen devam etmektedir. Diğer bir ifade ile Mustafa Kemal'in totemleştirilmesini, sadece, Kurtuluş Savaşı'nı onun önderliğinde gerçekleştiren bir kadronun Mustafa Kemal'e hayranlığına, Atatürk'ün etrafındakiler üzerindeki karizmasına, karizmatik otoritesine indirgeyerek açıklayamayız. Eğer yukarıda verdiğimiz örnekler Atatürk'ün yakın çevresiyle ya da o dönemde yaşamış kişilerin söylemleriyle sınırlı kalsaydı bunu totemleştirme ve tabulaştırma ile değil, karizma kavramı ile açıklamak mümkün olabilirdi. Nitekim Weber'in (2005: 75) bizlere hatırlattığı gibi, karizma "bireysel olarak bir şahsı sıradan insanlardan ayıran ve onun doğaüstü ya da en azından bazı özel istisnai güçlere ya da niteliklere sahip sayılmasına yol açan" nitelikler anlamına gelmektedir. Ama yine Weber'in (2005: 81) vurguladığı gibi karizmatik otorite "geçici bir olay olarak kalmayıp, istikrarlı bir tilmizler topluluğu, bir yandaşlar grubu, bir parti örgütü, ya da herhangi bir siyasal hiyerarşik örgüt biçimini alacaksa, karizmatik gücün niteliğinin köklü bir değişimden geçmesi de şarttır. Gerçekten de saf biçimindeki karizmatik otoritenin istikrar içinde sürmesi imkânsızdır. Ya gelenekselleşecek veya rasyonalleşecek ya da her ikisinin bir karmasına dönüşecektir". Gerçekten de Mustafa Kemal'in karizmatik otoritesi, ölümünün ardından, tam da Weber'in altını çizdiği noktalarda radikal bir değişime uğramış, bir parti örgütü elinde rasyonel ve geleneksel otoritelerin kendine özgü bir yorumu haline gelmiştir. Bu nedenle Mustafa Kemal'in totemleştirilmesini ve bu totemleşme dolayımı ile kurgulanan tabuları, sadece onun karizmasından hareketle açıklamak mümkün değildir. Ancak, ileride değinileceği gibi, tabulaştırma faaliyetleri ile onun karizmatik otoritesi arasında hiçbir irtibatın olmadığını söylemek de mümkün değildir.

Tunçay da (2005: 332-346) Mustafa Kemal'in yüceltilmesi, tanrılaştırılması faaliyetlerinin onun henüz hayatta olduğu dönemlerde başladığına dikkat çeker ve Mustafa Kemal'in, Cumhuriyet'in kurulduğu ilk yıllarda kendisine yönelik bu faaliyetlere soğuk baktığını, fakat Tek Parti yönetimi kurumlarının oturmaya başlaması ile birlikte bu yüceltme operasyonuna sessiz kaldığını belirtir. Tunçay'a göre bu tanrılaştırma, yüceleştirme faaliyetini, "laikleşme hareketinin (bu hareketten etkilenen) şehirli kesimlerde yarattığı manevi boşluğun bir yarı din haline getirilen ulusçulukla doldurulmaya çalışılması"nda aramak gerekmektedir. Tunçay, ulusçuluğun erken Cumhuriyet'te bir din olarak sunulmasıyla aydın despotizmi arasındaki ilişkilerin de bu yüceleştirmeyi anlayabilmek için önemli olduğu düşüncesindedir. Tunçay'ın bu değerlendirmelerine katılmamak mümkün değildir. Ancak, yine de belirtmek gerekiyor ki Tunçay'ın bu değerlendirmeleri en geç Tek Parti dönemi sonuna kadar süren yüceltme ve tanrılaştırmaları açıklayabilecektir. Nitekim, Tunçay'ın analizleri günümüz Türkiyesi'ndeki tabulaştırma ile ilgili fazla bir şey söylememektedir. Bugünün Türkiyesi için laikleşmenin bir bağlamı olarak ortaya çıkan bir "yarı tanrılaştırılmış Atatürk'ten" bahsetmek zordur. Ya da Tunçay'ın değerlendirmeleri örneğin, Cenk Koray'ın İslâmî jargonu içerisinden Mustafa Kemal'in tabulaştırılmasını tam olarak kapsamamaktadır.

Heper (1985: 71) ise bu durumu Atatürk'ün ölümünden sonra Mustafa Ke-

mal'in ve Atatürkçü düşüncenin kendisinin bir dünya görüşünden (weltanschaung) ideoloji haline dönüştürülmesi ile açıklamaya çalışır[8] ve bu ideolojileştirme sürecinin sorumluluğunu İsmet İnönü'nün omuzlarına yükler. Heper'e (1985: 69) göre Mustafa Kemal din, eğitim, yeni alfabe gibi, toplumu daha yüksek bir medeniyet seviyesine çıkaracak reformlara kendini adamış bir insanken, İnönü, hükümeti bir arada tutmakla meşguldür. Atatürkle karşılaştırıldığında İnönü, tam da yönetim adamıdır, liderlik değil. İşte rejimin birinci ve ikinci adamı arasındaki bu temel farklılık, Atatürk'ün ölümünden sonra dünya görüşünün adım adım ideolojileştirilmesine, doğruyu arayıp bulma tekniği olarak tanımlanabilecek Atatürkçü düşüncenin, Türk sosyal ve politik dokusunu etkileyen kurumsal dönüşümlerin korunması anlamındaki bir reformizme dönüştürülmesine zemin hazırlamıştır Heper'e göre. Atatürk'ün ölümünden sonra reformların değişen şeklini vurgulamak açısından, Heper'in yukarıda özetlenen düşüncelerinin önemli bir kısmını paylaşmamak da elde değildir. Fakat ideolojiyi ister Marksist anlamda toplumsal sınıfların gerçek yüzlerini gizleyeren, örten fikirler olarak, ister Karl Popper ve Daniel Bell gibi liberallerin, doğrunun tekeline sahip olma iddiasında olan, siyasal düşüncelerin kapalı biçimleri olarak ele alalım, ideoloji dediğimizde en genel anlamıyla Martin Seliger'in de altını çizdiği gibi, sosyal eylemin korumaya, ıslah etmeye, başkaldırmaya, yeniden kurmaya çalıştığı verili sosyal düzenden bağımsız olarak, insanların örgütlü sosyal eyleminin araç ve amaçlarını ifade eden, açıklayan, meşrulayan düşünceler setinden bahsediyorsak[9] bu tabulaştırmayı, Mustafa Kemal'in ve Kemalizmin ideolojileştirilmesi olarak tanımlamak da pek mümkün görünmemektedir. Aksine, Kemalizmin, değil bir dünya görüşü, bir ideoloji bile olamama konusundaki sıkıntılarını bizzat bu tabulaştırmanın temeline yerleştirmek gerekmektedir.

Bu nokta da ilk başta Atatürk totemi ve Atatürkçülük tabusunun temel nedenleri üzerinde düşünmek, ardından da bu totemleştirme ve tabulaştırmanın belirli tarihsel kesitlerdeki mahiyeti üzerinde tartışmak gerekmektedir.

Baştan başlarsak, Tek Parti yönetiminin kurumsallaştığı tarihlerde başlayan ve halen süren bu tabulaştırmanın temel nedenlerini, Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin kendi iç sıkıntılarında, yani, Mustafa Kemal'in kutsanmasını (Atatürkçülüğün kendisini) aşabilen bir toplumsal modernleşme saiki bulmak konusunda yaşanan sıkıntılarda ve Osmanlı modernleşmesi ile Cumhuriyet modernleşmesi arasındaki farkı tanımlayabilecek, yeterli kavramsal referanslara sahip olamama sıkıntısında aramak gerekmektedir. Cumhuriyet dönemi modernleşmesi temelde bu iki noktada sıkıntılıdır. "Mustafa Kemal"in "Atatürk"leşmesi ve bu ata-totem etrafında kurgulanan tabulaştırma, bu iki temel problemin üzerinin örtülmesinin, ötelenmesinin, ona palyatif çözümler üretilmesinin yolu olarak gündeme gelmiştir; halen de gelmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Cumhuriyet yönetiminin kapsamlı bir cevap üretmekte zorlandığı ve bu açığını da Mustafa Kemal'i totem, Kemalizmi de tabu haline getirerek kapatmaya çalıştığı problemlerinden ilki, Cumhuriyet dönemi reformlarının özgünlüğünün ne olduğu, onu III. Selim'den bu yana devam eden Osmanlı reform hareketlerinden neyin ayırdığıdır. Aslında, bu soruya resmî ideolojinin ağzından doyurucu, kapsamlı bir cevap verilmesi, aynı zamanda Cumhuriyet yönetiminin meşruiyeti nereden gelmektedir, Osmanlı İmparatorluğu yerine yeni bir Cumhuriyet kurulmasının meşruluğu nereden kaynaklanmaktadır sorusuna da cevap teşkil etmektedir. Hatırlanacağı gibi, örneğin Celal Nuri (2002: 75) Cum-

huriyet'in kurulmasını, Türk devrimini "Türk ulusunun Osmanlılıktan soyunuşu", Tekin Alp (1998: 32) ise "bir diriliş ve yenileşme eylemi" olarak tanımlıyorlardı. İşte Cumhuriyet'in cevaplamakta zorlandığı, kapsamlı bir cevap üretmekte sıkıntıya düştüğü sorunlardan birincisi de tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır: Cumhuriyet Osmanlılıktan bir soyunuş olarak kendini meşrulaştırır, ama bu soyunuşun niçin ve nasıl bir soyunuş olduğuna ilişkin genel kabul gören bir açıklama seti sunmak konusunda başarısızdır. Cumhuriyet'in muasırlaşma serüveni niçin bir devrim olarak tanımlanmalıdır; onun muasırlaşma, inkılâbat serüvenini Osmanlı ıslahat/tanzimatlarından ayıran kategorik çizgi nedir? İşte, Cumhuriyet'in resmî ideolojisinin ilk başta bu soruya "toplumda genel olarak kabul gören, paylaşılan" kapsamlı ve resmî bir yanıt üretme konusunda sıkıntıya düştüğü bir vakıadır. Tabulaştırma ise bu sıkıntıyı hafifletmenin, üzerini örtmenin bir metodu olarak gündeme gelmektedir.

Cumhuriyet yönetiminin cevap üretmekte zorlandığı ve cevap üretemediği noktada da bu cevapsızlığını tabuları yoluyla aşmaya çalıştığı ikinci sıkıntısı, problemi ise Cumhuriyet dönemi ile birlikte girilen muasırlaşma evresinde, toplumu böylesi bir modernleşmenin gereklerine ikna, motive ve mobilize edecek bir düşünce setinin ortaya konmasında ortaya çıkmıştır. Toplumun her bir bireyinin "neden, nasıl, niçin muasırlaşmam gerekiyor" sorusuna verebileceği "resmî ideolojinin ağzından üretilmiş ve eğitim sürecinde bireylere öğrettiği" bir cevabı da yoktur. Muasırlaşmalıyız ama neden? Bu sorunun sistem tarafından üretilmiş, "muasırlaşmanın Atatürk'ün çizdiği bir yol olduğu" düşüncesinin ötesine geçebilen açık, sarih, sistemli, kapsamlı, doyurucu ve gerekçeli bir yanıtı kurgulanmamıştır. Bu konuda, eğitim sürecinde bireylere öğretilen şey "Ey Büyük Atatürk! Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime ant içerim" söyleminin ötesine geçmekte hayli zorlanmaktadır.

Cumhuriyet yönetiminin yukarıda sıralanan iki soruya cevap vermekte neden zorlandığı ve bu zorluğun neden Atatürk'ün tabulaştırılması ile aşılmaya çalışıldığına biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda reform hareketleri III. Selim döneminde başlamıştır. Küreselleşmeye başlayan kapitalizme ve Fransız Devrimi'yle yayılan milliyetçilik hareketlerine koşut olarak Osmanlı'da başlayan tanzim ve ıslah çalışmaları, ilerleyen dönemde, bürokrat ve aydınların önderlik ettiği bir (devleti) muasırlaştırma hareketine dönüşmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndan yenik çıkmasının ardından ete kemiğe bürünen işgal, Anadolu'da, yerel ve kendiliğindenci direniş hareketlerinin doğmasına zemin hazırlamış; Osmanlı'nın modernleştirici bürokrat ve aydını bu yerel ve kendiliğinden direnişin merkezîleştirilmesinde, direniş hareketlerinin bir merkezî bağımsızlık savaşına dönüştürülmesinde ve bu direnişin siyasal üst yapılarının oluşturulmasında önemli rol oynamıştır. Bu süreçte, Osmanlı İmparatorluğu yıkılmış, devamında, kuruluşunda Anadolu'daki direniş hareketlerini bir çatı altında merkezileştiren ve bu direnişin siyasal örgütlenmelerini gerçekleştiren asker ve sivil bürokrat, aydınların önemli bir rol oynadığı Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Cumhuriyet'in ilanı ile siyasal sistemi kuran ve maniple eden Osmanlı Jön Türkleri, devletin ve onun toplumunun muasırlaşması düşüncesini radikal biçimde hayata geçirme olanağı bulmuşlardır.

Cumhuriyet'in ilanı ile (sadece görünüm itibariyle bile olsa) modern bir "Cumhuriyet"in, bir ulus-devletin kurulmuş olması, Osmanlı'dan bu yana devam eden reform hareketilerine yeni bir ivme katmıştır. Osmanlı modernleşmesinin ve

bu modernleşmenin somut tezahürleri olan reformların temel güdüsü, devletin kurtarılması/modernleştirilmesiydi. Cumhuriyet dönemi reformları ise devletin –ve onunla bölünmez bir bütünlük arz eden– toplumunun modernleştirilmesini hedeflemiştir: Çünkü işgalin bertaraf edilmesi ve Cumhuriyet'in ilanı ile zaten bir modern ulus-devletin kurulduğu varsayılıyordu. Sıra, Osmanlı reformlarından farklı olarak, bu devlet ile bölünmez bir bütün olduğu varsayılan toplumun, bu modern ulus-devletin yurttaşlarını oluşturacak (yeni) toplumun inşasına, modernleştirilmesine gelmişti. İşte Osmanlı reformlarında mevcut olmayan şey buydu ve inkılâbat/devrimler denilen şeyin içeriğini de bu doldurmaktaydı: Toplumsal modernleşme, ya da farklı bir ifade ile, modern ulus-devletin, Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşları olacak modern bir toplumun inşası. Fakat sorun da işte bu nokta da ortaya çıktı: Devrimin ideolojisi, ya da ideoloji kavramının tanımındaki kelimelerle konuşacak olursak, bu örgütlü sosyal eylemin araç ve amaçlarını açıklayan, meşrulaştıran düşünceler seti neydi; ya da var mıydı?

Mustafa Kemal'in devrimin bir ideolojisi, dogması olmadığı konusunda açık bir tavrı olduğu bilinmektedir. Bu, Cumhuriyet dönemi yazarlarını ya Peyami Safa'nın (1963: 9-10) yaptığı gibi, önce reform denilen dönüşümleri hayattan ve kitaptan doğanlar şeklinde ikiye ayırmak, ardından da Kemalist reformları hiçbir kitapta yeri olmayan, hayatın içinden, realiteden doğan reformlar olarak tanımlamaya ya da Kemalizmi "kendine özgü düşüncelere, ayırıcı ve karakteristik ilkelere, sahip bir sistem" olarak tanımlayan Tekin Alp (1998: 38) gibi sosyalizm, komünizm, ırkçılık vb. bilinen, mevcut ideoloji ve düşünce sistemlerinden tamamen ayrı, nevi şahsına münhasır bir düşünce sistemi olarak tanımlamaya sevketmiştir. Fakat altı çizilmesi gereken noktalar da işte yine tam da burada yer almaktadır. Tekin



DP ilk yıllarında, İnönü'yü kendi "şefliğini" pekiştirmek adına Atatürk'ü unutturmaya çalışmakla itham ederek, Atatürk kültünü güçlendirmeye yönelmişti. Celal Bayar'ın, Mustafa Kemal'in ölümünden sonra söylediği "Atatürk, seni sevmek millî ibadettir" sözü hatırlanıyor, hatırlatılıyordu.

Alp (1983: 38) gibi Kemalizmin insanlık tarihindeki yerini açıklamayı hedefleyen bir yazarın bile, Kemalizmin bilinen bütün ideolojilerin dışında bir sistem, kurucusunun adı ile özdeşleşmiş bir düşünce olduğunu dile getirirken "gerçi şimdiye değin bilim alanında, hiçbir rejim, bir kişinin adı ile anlatılmış değildir" deme gereği hissetmesi bile bu açıdan oldukça manidardır.

Özetle Kemalizmin, onu Osmanlı reformlarından farklılaştıran özünü ifade edecek ve Cumhuriyet'in reformları ve hâlâ süren muasırlaşma hedefi etrafında kitleleri ikna, motive ve mobilize edecek doyurucu, yaygın kabul gören bir düşünsel açıklamasının yapılmamış olması –her ne kadar dönemin yazarları tarafından bu bir başarı, Mustafa Kemal'in üstün kişiliğinin bir göstergesi, Kemalizmin dünya

üzerindeki özgünlüğünün bir parçası olarak sunulursa sunulsun– sistemde, sistemin kendini tanımlama ve konumlama sorunlarını da beraberinde getirmiştir ve tabulaştırma, bu sorunlara palyatif de olsa bir çare üretme amacı taşımaktadır. Örneğimize geri dönersek, Peyami Safa'nın Cumhuriyet reformlarını kitapta yeri olmayan, hayattan kaynaklanan reformlar olarak tanımlaması nedene ilişkin bir açıklama olarak değil, olsa olsa sonuca ilişkin bir değerlendirme olarak ele alınabilir ve Cumhuriyet reformlarının niteliğine ilişkin soruya böylesi bir cevap verilmesi, aslında böylesi bir cevabın üretilememiş olduğunun da altını çizer. İfade edilmek istenen düşünceyi başka farklı tarihsel örneklerle analoji kurarak açıklamak gerekirse, Mustafa Kemal ve Türkiye Cumhuriyeti arasındaki ilişki, hiçbir zaman (içeriklerinin, felsefî hareket noktalarının veya uygulamalarının doğru ya da yanlış olduğu ile ilgili tartışmalar bir yana) Washington-ABD-liberalizm ya da Lenin-SSCB-sosyalizm arasındaki ilişki gibi olmamıştır. Örneğin sosyalizm, Rus halkına bir yandan SSCB'nin Çarlık Rusya'sından neden ve nasıl bir kopuş olduğuyla ilgili resmî bir söylem sunarken, diğer yandan da Bolşevik yönetimi altında gerçekleştirilen dönüşüm için kitleleri motive ve mobilize eden, Lenin'in kişiliğini de aşan, onu da kapsayan bir açıklamalar dizgesi, bir düşünce seti oluşturmuştur. Oysa Cumhuriyet Türkiyesi'nde bu soruları yanıtlarken kullanılacak sosyalizmvari bir düşünce setinin; kurgulanmasında olağanüstü payının olmasına karşın Mustafa Kemal'i de içine alan bir düşünce setinin açık, sarih ve sistematik olarak ortaya konulamaması, boşluğun bizzat Mustafa Kemal'in totemik bir figür, ondan türetilen Kemalizm/Atatürkçülüğün de bir tabu haline getirilmesi ile doldurulması sonucunu doğurmuştur.

Bu konuda hiçbir çabanın olmadığını da söyleyemeyiz. Ne kadar doğru ve doyurucu oldukları, mevcut sorulara ne kadar yanıt bulabildikleri konusu ayrı bir tartışmayı gerektirmekle birlikte, Türk solunun *Kadro-Yön*-Millî Demokratik Devrimci kanadının böylesi bir çaba içine girdiğini, Kemalizmi ve Cumhuriyet reformlarını, "Mustafa Kemal Atatürk tarafından gerçekleştirilen reformlar" olmanın ötesinde tanımlamaya çalıştıklarını vurgulamak gerekmektedir. Fakat ne *Kadro*-MDD çizgisi ne de böylesi bir çabaya girişen diğer siyasî gelenekler, Kemalizmin ve ona ilişkin açıklamalar bütününün ana damarını oluşturdular. Hatta bizzat *Kadro* dergisinin yayını sistemin kendisi tarafından durduruldu. Rejim, Mustafa Kemal kültünden bağımsız, onu aşan bir Kemalizm ve Cumhuriyet ideolojisi tanımına ulaşamadı ve buna ulaşamadıkça da Mustafa Kemal Atatürk sistemin önemli ve saygın bir ismi olmaktan çıkarak, sistemi bir arada tutan, ona meşruiyet veren bir totem kişilik haline geldi. Bir diğer ifade ile Cumhuriyet dönemi boyunca, Mustafa Kemal'in kuruluşunda önemli bir rol oynadığı sistem –onun öncesindekinden farkları ve bu siyasal sistemin hedefleri– açık ve net tanımlanamadığı için, sistemin kendisi Mustafa Kemal ile tanımlanmaya çalışıldı ve işte tam da tabulaşmanın başladığı nokta burası oldu.

Cumhuriyet yönetiminin yukarıda iki başlık halinde özetlenen problemleri tabulaştırmanın kök nedenini oluşturmaktadır. Cumhuriyet yönetimi boyunca tabulaştırmanın bu temel, kök nedeni hiç değişmemiştir; fakat mahiyeti, görünümü, işlevi, derinliği ve araçları dönemden döneme farklılıklar arz etmiştir. Bu kök neden sabit kalmak kaydıyla Cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nin belirli tarihsel kesitlerinde bu tabulaştırmanın özgül şekilleri ve izdüşümleri hakkında düşünmek gerekiyor.

Mustafa Kemal ile ilgili övgü dolu satırların yer aldığı ifadeleri, onu metheden

yazıları Cumhuriyet öncesine kadar götürmek dahi mümkündür. Örneğin 1921 Eylül'ünde *Akşam*'da yayınlanan makalesinde Falih Rıfkı "iki buçuk sene evvel bizim hepimizin gönüllerimizde gizli gizli yanan büyük ıztırap, Mustafa Kemal'de infilak etti. Dahilerin ve kahramanların hususiyeti bundan ibarettir" diye yazıyor; 1922'de *Açık Söz*'de yazan İsmail Habip Atatürk için "İnsan var ki söylediği sözlerle büyür, söz vardır ki söyleyen insan sayesinde büyük görünür. Ben Paşa ile konuşurken şunu anladım ki o hem sözleriyle büyüyor hem de sözler onunla" diyor; 1925 yılında Akşam'da yazan Avram Galanti "Medeniyeyi hakikiye tarihi Mustafa Kemal'in ismini medeniyeyi hakikiyeye en ziyade hizmet etmiş olan ekabirin sırasına, takdiri azim ile" kaydedeceğini söylüyordu.

1923 yılında Cumhuriyet'in kurulması, daha belirgin olarak da Tek Parti yönetiminin kurumsallaşmaya başlaması ile birlikte bu methiyelerin yerlerini yavaş yavaş bir insanüstüleştirmeye bıraktığını söylemek, Mustafa Kemal'den Atatürk'e doğru bir geçişin ilk izlerini bu dönemde aramak, hatta Mustafa Kemal'in kendisinin de kendinin seçilmiş kişi, lider olduğunu düşündüğünü bile söylemek (Ünder, 2006: 140-141) olasıdır. Yine de, Mustafa Kemal'in yaşadığı dönemdeki kutsallaştırılmasını –onun daha yaşarken Mustafa Kemal'den Atatürk'e doğru dönüşümünü– daha sonraki tabulaştırma süreçlerinden ayırarak incelemek gerekmektedir. Çünkü 1938'e kadar devam eden bu dönem, sonrasındaki tüm dönemlerden, Atatürk'ün sağ, siyasal sistemin başında ve Weberyen anlamda o siyasal sistemin karizmatik otoritesini oluşturmasıyla ayrılmaktadır. İşte tam da bu nedenle 1938'e kadarki bu dönemi, bir yandan Kemalizmin tabulaştırılması sürecinin temellerine yerleştirmek, fakat diğer yandan da yine bu dönemi sonrasındaki tabulaştırma, totemleştirme faaliyetlerinden ayırarak, karizmatik otorite kavramı etrafında tartışmak gerekmektedir. Bu, Kemalizm tabusunun temellerine yerleştirilen, "sistemin cevap üretmekte zorlandığı sorular olduğu ve tabulaştırmanın bundan kaynaklandığı" yargısı ile çelişmez. Çelişmez, çünkü, ilk olarak Mustafa Kemal'in yaşadığı dönemdeki karizmatik otoritesi de –tıpkı daha sonra bu sorunların Kemalist tabulaştırma yoluyla ötelenmesi, üzerinin örtülmesinde olduğu gibi– sistemin temel sıkıntılarının, sorunlarının örtülmesinin bir aracı olarak kullanılmıştır. İkinci olarak ise Atatürk'ün vefatının ardından ete kemiğe bürünecek tabulaştırmaların grameri ve anahtar kelimeleri tam da bu dönemde kurulmaya başlanmıştır. İşte bu nedenlerledir ki bu dönemde ona atfedilen olağanüstü nitelikler bir yandan kendi özgül kavramlarıyla (karizmatik otorite) birlikte değerlendirilip, diğer yandan da Atatürkçülük tabusunun temellerine yerleştirilebilir.

Mustafa Kemal'in ölümü, bir yandan biçimsel olarak karizmatik otoritenin çözülmesi ve sistemin geleneksel-rasyonel otoriteye doğru evrilmesi ile sonuçlanırken, diğer yandan Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana mevcut olan ve sistemin –Mustafa Kemal sağken de– yanıtlamakta zorlandığı, isteksiz davrandığı, üzerini örttüğü soru(n)ların halen cevapsız bırakılmış olması, Mustafa Kemal karizmasından, Atatürkçülük tabusuna doğru geçişi kolaylaştırmıştır. Böylece Mustafa Kemal'in yaşadığı dönem Atatürkçülük tabusunun temellerine yerleşmiş, ama basitçe tabulaştırmanın ilk dönemi olarak tanımlanamayacak özgün bir dönem olarak tarihe geçmiştir.

Kasım 1938, "teknik anlamda" bu tabulaştırmanın başladığı sembolik bir tarih olarak kabul edilebilir. Fakat bu tarihi birkaç yıl daha geriye almak, Atatürk'ün hastalığının belirginleştiği, artık siyasal sistemde Atatürk sonrasının kısık sesle de olsa tartışılmaya başladığı dönemleri de

bu tabulaştırmanın başlangıç yılları olarak kabul etmek mümkündür. Hatta Tek Parti yönetiminin kurumsallaşmaya başladığı 1920'li yılların ikinci yarısını, tabulaştırmanın Weberyen karizmatik otorite ile bir arada görülmeye başladığı tarihler olarak da kabul etmek mümkündür. Hangi tarih kabul edilirse edilsin, 1938 yılı dramatik bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu tarihte İsmet İnönü cumhurbaşkanlığına seçilmiş; karizmatik önderin oturduğu koltukta oturmaya başlamıştır. Fakat, Cumhuriyet yönetiminin cevaplamakta zorlandığı soruların üzerini örten, onları cevaplanması acil sorunlar kapsamından çıkartan, onları tâli sorunlar haline getiren karizma perdesi de Mustafa Kemal'in ölümüyle birlikte rejimin üzerinden çekilivermiştir. Mustafa Kemal'in ölümü, özellikle ikinci sorun, bireyleri modernleşmeye ikna, motive ve mobilize edecek kapsamlı bir düşünce seti oluşturma sorunu konusunda ciddi bir krizi de beraberinde getirmiştir. Hiç kuşkusuz ilk soru, sorun da hâlâ varlığını devam ettirmektedir ama karizmanın ölümü, kendisini en çok muasırlaşmanın motivasyonu açısından gösterir. Çünkü Mustafa Kemal'in sağlığında, örneğin "harf devrimi"nin gerçekleştirilmesi için Mustafa Kemal'in 9 Ağustos 1928 günü Sarayburnu'ndaki eğlenceye katılarak yeni harflerle yazdığı açıklamayı Falih Rıfkı Atay'a okutması ve "Arkadaşlar, güzel dilimizi ifade etmek için yeni Türk harflerini kabul ediyoruz" demesi –rejimin modernleşmek için halkı ikna ve motive edecek yeterli kavramsal donanımı olmasa bile– yeterli olabilmektedir. Veyahut "şapka devrimi"nin gerçekleştirilebilmesi için Mustafa Kemal'in 23 Ağustos 1925'teki gezisine şapka ile çıkması ve iki gün sonra İnebolu'daki konuşmasında "Ayakta iskarpin veya potin, üstünde pantolon... ceket ve doğal olarak bunların tamamlayıcısı olmak üzere başta siperi şemsli serpuş" giyileceğini söylemesi yeterlidir. Ama Mustafa Kemal'in ölümünün ardından ne Cumhurbaşkanı İsmet İnönü, ne de sistemin başka bir yöneticisi, rejimin temel sorunlarını, sorularını örtecek böylesi bir karizma perdesine sahiptir. Hem resmî ideolojinin muasırlaşmayı motive etmek için ortaya attığı bir düşünce setinin, hem de bu düşünce seti yerine ikame edilebilecek bir karizmanın yokluğu, tam da sistemin eksikliklerinin Mustafa Kemal'in karizması yerine Atatürkçülük tabusu ile doldurulmaya başlandığı noktayı oluşturmaktadır.

İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanlığı ile başlayan bu dönem 1960 darbesine kadar devam eder. Genel çizgileriyle 1938-1960 arasındaki tabulaştırma serüveni ile aynı kategoride değerlendirilmesi gerekmekle birlikte, çok partili siyasal yaşama geçiş de tabulaştırma sürecindeki kayda değer merhalelerden biri olarak ele alınabilir. 1946 yılında kurulan ve 1950'de iktidara gelen Demokrat Parti'nin bir yandan öncesindeki iki muhalefet partisiyle aynı akıbete uğramamak için sistemin "içerisinde" "biz"den bir parti olduğunu ispatlaması, diğer yandan da 27 yıllık Tek Parti ve onun bürokrasi ve ordu üzerinde nüfuz sahibi genel başkanı ile hesaplaşması gerekiyordu. Bu iki amaç bazen birbiriyle farklı vektörlerdeki politikaların aynı anda izlenmesini de zorunlu kılıyordu: Bir yandan sistemin, rejimin içerisindeki bir parti olduğunun, diğer yandan ise sistemi kuran partiden farklı olunduğunun gösterilmesi; bir yandan Tek Parti politikalarına alternatif politikaların izlenmesi, diğer yandan da bu politikaların Tek Parti dönemindeki politikaların devamı olduğunun vurgulanması gerekiyordu.[10] Özetle DP'nin bir yandan CHP ve daha da önemlisi İsmet İnönü ile rekabet etmesi, ama diğer yandan da CHP öncülüğünde kurulan rejimin devamı olduğunu, gericilerin ya da komünistlerin partisi olmadığını göstermesi gerekiyordu.

Gerek rejimin kurucu partisinin artık iktidarda olmayışı, gerekse de DP'nin (rejimin içerisinde bir parti olduğunu gösterebilmek için) Atatürk'ü müstesna tutarak, (kendi özgünlüğünü ve Tek Parti'den farklarını ortaya koyabilmek için) CHP ve İnönü'ye sert bir muhalefet yürütmesi, CHP-Mustafa Kemal-rejim arasında karizmatik otorite kurulan ilişkinin dönüşmesine yol açmış; CHP ve rejim arasındaki doğrudan bağ, illiyet bağı da böylece kopmuştur. CHP artık rejimin kurucu partisi değil, 1946'dan sonra kurulan diğer partiler gibi herhangi bir parti, İsmet İnönü de karizmatik liderin yakın arkadaşı, bir manaya, gizil güce sahip hükümdarın –Türklerin atasının– ona değebilecek yoldaşı değil, sadece bir muhalefet partisi liderîdir. Mustafa Kemal ise Atatürkleştirilerek sahiplenilir ve DP'yi sisteme bağlayan temel figür olarak işlevselleşir.

Özetle DP, kendi politik ikilemlerini aşmak için zaten var olan tabulaştırma kodlarını zekice kullanır. Böylece bir yandan Atatürk özellikleri vurgulanan Mustafa Kemal'e sahip çıkılırken, diğer yandan da CHP'yi ve "ikinci adamı" yerden yere vurabilecek bir politik manevra alanı yaratılmış olunur. DP'nin bu politikası, Atatürk'ü tam da Freud'un totemi tanımladığı şekliyle "içinde bulunduğu grubun bütünüyle özel bir ilişkiye sahip kutsal bir simge" ya da siyasal topluluğun tamamının atası (ata Türk, totem-baba), koruyucu ruhu şeklinde tanımlamayı iyiden iyiye kolaylaştırır. Nitekim henüz 1951 yılında, Atatürk'ü Koruma Kanunu TBMM'de tartışıldığı sırada DP yanlısı *Zafer* gazetesinde çıkan bir yazı, o dönemde Mustafa Kemal'den Atatürk'e doğru nasıl bir geçiş yaşanmaya başladığını tüm ayrıntıları ile gözler önüne sermektedir. Atatürk'ü Koruma Kanunu'nun TBMM'de görüşüldüğü Meclis oturumunda söz konusu kanun aleyhine söz alan DP Ankara vekili Selahattin Adil konuşmasında Atatürk'ten Mustafa Kemal olarak bahseder. Adil'in bu tavrı ertesi günkü *Zafer* gazetesinde Sarıçizmeli mahlası ile görüşlerini açıklayan yazarın dikkatinden kaçmaz. Sarıçizmeli, *Zafer* gazetesinin 7 Haziran 1951 tarihli nüshasında yayınlanan "Mustafa Kemal Değil Atatürk" başlıklı yazısında şu görüşlere yer verir:

> *Atatürk'ü Koruma Kanunu konuşulurken Selahattin Adil Paşa, bu kanunun şiddetle aleyhinde bulunmuş ve Atatürk'ten yalnız Mustafa Kemal diye bahsetmiş... Mustafa Kemal, Atatürk'ün eşsiz şahsiyetinde ilk merhaledir. Mustafa Kemal ile Atatürk arasında koskoca bir millî mücadele ve inkılâp tarihi vardır. Genç bir asker olan Mustafa Kemal, Çanakkale'den sonra o büyük millî mücadeleyi yapmış, Gazi olmuş, sonra da Türkiye'nin kurtarıcısı ve Türk devletinin kurucusu Atatürk olarak tarihe ve ebediyete intikal etmiştir. Yoksa Selahattin Adil Paşa Mustafa Kemal'den sonraki Gazi'nin ve Atatürk'ün farkında değil midir?*

Özetlemek gerekirse Demokrat Parti'nin hem rejimin içinde olma, hem de rejimin kurucu partisine ve ikinci adamına karşı olma politikası rejim, onu kuran parti ve karizmatik önder arasındaki bağları yeniden tanımlamayı zorunlu kılmış; bu süreçte kurucu parti herhangi bir siyasî parti şekline dönüşmeye başlarken, karizmatik önder de artık bu kurucu ve Tek Parti'nin karizmatik genel başkanı vasfını iyice yitirmeye (Mustafa Kemal'den çok Atatürk vasıfları belirginleştirilmeye), CHP'den ayrışmaya, sistemi bir arada tutan totem kişi olma özelliği gittikçe daha fazla vurgulanmaya başlamıştır. Bu ayrışmanın Atatürkçülüğün tabulaştırılmasında önemli bir merhale olduğunun altını da bir kez daha çizmek gerekmektedir.

Atatürkçülüğün tabulaştırılmasında askerî darbe geleneğinin de önemli bir rolü vardır. 1960 ile başlayan ve 1980'e kadar devam eden darbeler, tabulaştırmanın derinleşmesinde, toplumun tüm katmanları-

na yayılmasında, Kemalizmin hegemonik bir söylem haline gelmesinde (Çelik, 2006: 75-91) önemli köşe taşlarıdırlar. Bu açıdan darbe(ler) ve tabu arasında iki temel ve fonksiyonel ilişkiden bahsedilebilir. Birinci olarak Kemalizm, darbelerin meşruiyet kaynağını oluşturur. Bütün darbeler "ulu önder Atatürk'ün kurduğu Türkiye Cumhuriyeti'ni korumak ve kollamak" ve/veya onun hedef gösterdiği çağdaş uygarlık ve demokrasiyi yeniden tesis etmek amacıyla gerçekleştirilmişlerdir. İkinci olarak Kemalizm, askerî darbeleri, siyasal tartışmaların içerisindeki bir taraf olmaktan kurtararak, onlara partiler ve ideolojiler üstü bir referans sunar; darbeleri, sistemin aslına, olması gereken şekline, altın çağına dönüş operasyonu olarak tanımlamayı kolaylaştırır. Böylece darbeler, bir yandan Atatürkçülüğe dayanarak yapılırken, diğer yandan da bu tabulaştırmaya yeni ritüeller, seremoniler, uygulamalar ekleyerek onu daha da derinleştirirler.[11]

Darbeler ve Kemalizm ilişkisinde hatırda tutulması gereken en önemli nokta, darbelerin gerçekten de bozulan Kemalist düzeni yeniden inşa etmek için yapılıp yapılmadıklarının, gerçekten de demokrasiyi tesis edip etmeme amacı taşıyıp taşımadıklarının ya da her bir darbenin partiler ve ideolojiler karşısında tarafsız durup durmadığının önemsiz olduğudur. Bu ilişkide tek önemli olan şey, Kemalizm değil, Kemalizm dolayımı ile kurgulanan tabunun darbelerin meşruiyet ve tarafsızlığının temeline resmî olarak yerleştirilebilme kapasitesidir; gerçekte olan değil, resmî söylemde olduğu iddia edilendir. Konuya bu açıdan bakıldığında örneğin –Şevket Süreyya Aydemir'e (1999: 267) göre– askerin darbe yapmasının temel nedeni DP'ye karşı olması değil, "Atatürk'ün işaret ettiği teknik-teknolojik gelişmeler, kendilerini göster"se bile DP'nin "Atatürk'ün gereğince benimsenemediği, irticaa ödün verildiği", iktidarın "bu meselelere, gereğince hassas görün"memesi ve "iktidarın bu konularda millî şuur mücadelesini ihmal ettiği hakkındaki kanaat" idi. Benzer bir sebebe 1971 muhtırasında da rastlamak mümkündür. Tağmaç, Gürler ve Batur imzasını taşıyan ihtarnamede şu noktaların altı çiziliyordu: "Meclis ve Hükümet, süregelen tutum, görüş ve icraatı ile... Atatürk'ün bize hedef verdiği çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak ümidi kamuoyunda yitirilmiş ve... Türkiye Cumhuriyeti'nin geleceği ağır bir tehlike içine düşürülmüştür". 12 Eylül darbesi için de benzer şeyleri söylemek mümkündür.

Darbeler, gerekçelerine, meşruiyet tabanlarına Kemalizmi ve onun vazettiği demokratik düzeni (yeniden) tesis etmek düşüncesini koyarak, başka herhangi bir temel nedenle siyasal sisteme müdahale etmediklerinin altını çizmek ihtiyacını hissettikleri oranda, Kemalizmin tabulaştırılmasına da hizmet etmişlerdir. Nitekim Kenan Evren'e tren penceresinden tıpkı Atatürk gibi poz verme ihtiyacı hissettiren motivasyonu da buralarda aramak gerekmektedir.

Darbeler, Kemalizmin tabulaştırılmasına yaptıkları bu vurgularla, darbelerini topluma "ihtilal, muhtıra, harekat ya da balans ayarı" olarak sunabilme gücü kazanmışlar, yapılan askerî operasyonların ülkeyi gerçek temellerine döndürme amacını taşıdığını vurgulama imkânı bulabilmişlerdir. Her bir darbede, Kemalizmin hali hazırda mevcut tabulaştırılma düzeyi ile yetinilmemiş, her darbede bu tabulaştırmaya yeni bir katman eklemek zorunda kalınmıştır. Darbeler, gittikçe daha fazla tabu karakteri ön plana çıkarılan Kemalizm ile kendi kutsallıklarını imâ etmişler; totem ve onun toplumsal sistemi olan tabu düzeni ile kurdukları ilişkinin yoğunluğuna göre toplumsal ve siyasal olarak kalıcı ve meşru olabilmişler; Kemalizm ile kurdukları ilişki düzeyi kadar sorgulanamaz hale gelmişler; darbeleri sorgulayanlar da o derece tabu yasağını çiğneyen ötekiler haline getirilmişlerdir.

Daha önce de vurgulandığı gibi darbeler Kemalizmden, sadece onu kendi temellerine yerleştirerek yararlanma yoluna gitmememişlerdir. Bir yandan darbelere meşruiyet veren Kemalizmin tabulaştırılmasıyla darbeler sorgulanamaz, sorgulayanlar da ötekiler hale getirilirken, diğer yandan da Kemalizm, darbelerin mevcut siyasal tarafların üzerinde, reelpolitiğin ötesinde olma iddiasını sürdürmesine yardım etmiştir. Asker bu yolla, siyasal sistemin herhangi bir tarafında, siyasal kutuplardan herhangi birinin yanında olmadığını rahatlıkla söyleyebilmiş; darbeleri siyasal sistemin bir tarafının diğer tarafa galebe çalması görüntüsünden kurtararak, sistemin asıl köklerine dönme faaliyeti, meşru ve haklı birer müdahale olarak sunabilmişlerdir. Böylesi bir tabulaştırmaya dayanmayan ve onu kendi uygulamaları ile daha da derinleştirmeyen bir darbe hiç kuşkusuz daha rahat eleştirilecek, darbenin meşruiyetinin sorgulanması daha yaygınlaşacak, ordu siyasette taraf olmakla suçlanacak ve belki de örneğin neden "demokrasiyi içine düştüğü buhran"dan kurtarmak için yapılan 1960 darbesinin hemen ardından Ordu Yardımlaşma Kurumu'nun kuruluverdiği ya da "irticaî ve diğer sapık ideolojiler"den bizleri kurtarmak amacıyla yapılan 1980 darbesiyle hemen öncesindeki 24 Ocak 1980 kararları arasında ilişki daha yüksek sesle sorgulanmaya başlanabilecekti. Tabu işte tam da bu ilişkileri örtmek için kullanılan bir şal görevi gördü.

Atatürkçülüğün tabulaştırılması yoluyla siyasal sistemle kurduğu ilişki sayesindedir ki ordu, darbe ve aktüel politika arasında var olan ilişkiyi örtebilmiş; siyasal sisteme müdahalesinin ekonomik, ideolojik, stratejik, politik nedenlerini geri plana çekerek bu müdahaleyi sistemin tabuları ve totemleri adına yapılan bir görev olarak sunabilmiştir. Ve bu yolla ordu, bir yandan siyasetin dışında duruyor, herhangi bir partiye yakın görünmüyor ve sistemin bekasından gayrı bir şey düşünmüyorken, diğer yandan da siyasetin belirleyicisi olma gücüne kavuşabilmiştir. Tabulaştırma ise, ordunun hem siyasetin içinde yer alıp hem de siyasette tarafsız ve siyaset üstü gibi görünebilmesine kaynaklık etmiş; Atatürk bu tabulaştırmanın totemik kişisi olarak biraz daha ön plana taşınmıştır. Böylece Kemalizm, ordunun siyasete eklemlendiği nokta olmuş, bu onu aynı zamanda rejimin sigortası olarak tanımlamaya imkân vermiştir. Askerin siyasal sisteme eklemlenme arzusu ne kadar yoğunlaşırsa, tabulaştırma da o ölçüde yoğunlaşmıştır.

Tabulaştırma faaliyetleri içerisinde 12 Eylül darbesinin ayrı bir yeri ve önemi olduğunu belirtmek gerekiyor. 12 Eylül darbesi de diğer darbeler gibi, Kemalizmi tabulaştırarak onu kendi meşruiyetinin temellerine yerleştirmiş ve yine diğer darbeler gibi onun sayesinde siyasî kutuplardan birinin tarafı olmadığı görüntüsü sergilemeye çalışmıştır. Fakat 12 Eylül ile Atatürkçülük arasındaki ilişki, diğer iki darbeden farklı işlevlere de sahip olmuştur.

12 Eylül darbesinin diğer darbelerden en temel farklılığı ise siyasal sistemi yeniden düzenleme kapasitesi ile ilgilidir. Elbette ki tüm darbeler ile siyasal sistemde bir şeyler değiştirilmiş, bir reorganizasyona gidilmiştir. Fakat darbe sonrası dönemlerdeki hiçbir reorganizasyonun çapı 12 Eylül darbesindeki kadar geniş ve kapsayıcı olmamıştır. Darbenin yöneticileri bu reorganizasyonun yönü ve içeriği hakkında daha ilk günden bir mesaj vermeyi de ihmal etmemişlerdir. Millî Güvenlik Konseyi 1 Nolu Bildirisi'nde Kenan Evren, darbenin neden yapıldığı ile ilgili olarak şunları söylüyordu: "Atatürkçülük yerine irticaî ve diğer sapık ideolojik fikirler üretilerek, sistemli bir şekilde ve haince, ilkokullardan üniversitelere kadar eğitim kuruluşları, idare sistemi... ve nihayet yurdumuzun en masum köşelerindeki yurttaşlarımız dahi saldırı ve baskı

altında tutularak bölünme ve iç harbin eşiğine getirilmişlerdir. Kısaca devlet güçsüz bırakılmış ve acze düşürülmüştür".

Yukarıdaki alıntıdan da görülebileceği gibi, Evren'in darbenin yapıldığı günkü Atatürkçülük vurgusu hem 1960, hem de 1971'deki darbelerin bildirilerinden çok daha farklıdır. 1960'ta Türkeş radyodan "Büyük Atatürk'ün Yurtta Sulh Cihanda Sulh prensibi bayrağımızdır" demekle, 1971'de de Tağmaç "Atatürk'ün bize hedef verdiği çağdaş uygarlık seviyesine ulaşma ümidinin" kalmadığından bahsetmekle yetinirlerken, Evren, doğrudan doğruya bütün ideolojileri karşısına almayı ve Atatürkçülük dışındaki bütün fikir akımlarını ülkenin içinde bulunduğu kötü durumun sebebi olarak göstermeyi tercih etmiştir. Bir başka ifade ile 1960 ve 1971 darbeleri, kendilerine meşru bir zemin bulabilmek ve tarafsızlıklarının altını çizebilmek için Kemalizmi tabulaştırmakla yetinirken 1980, bu tabulaştırmayı bir adım daha derinleştirmekle birlikte, bu tabudan bir totaliter tabu-ideoloji yaratmayı ve toplumu bu kapsayıcı ve tek tabu-ideoloji etrafında yeniden örgütlemeyi denemiştir. İsmet Giritli'nin, Atatürk'ün 100. doğum yılı vesilesiyle, Genelkurmay Başkanlığı tarafından 1981 yılında yayınlanan ve tüm eğitim kurumlarında okutulması tavsiye edilen kitapta yer alan makalesindeki sözlerine kulak verirsek, darbenin toplumu kendi kurguladığı ve Atatürkçülük adı altında kutsallaştırdığı sistem etrafında reorganize etme konusunda ne kadar istekli olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Giritli makalesine "Atatürk'ün 100. Doğum Yıldönümünde Atatürkçülük-Kemalizmin bir ideoloji olarak oluşturulması ve ideolojik arayış içinde bulunan toplumumuzun ve gençlerimizin ulusal bir ideoloji etrafında birleştirilerek, Türkiye'ye ve Kemalizme düşman çevrelerin ideolojik tuzaklarına düşmekten kurtarılması büyük önem taşımaktadır" cümlesi ile başlar. Giritli'ye göre darbe, Atatürkçülük konusundaki düşünce alışverişini hızlandırmıştır ve Atatürkçü "düşüncenin oluşturulması bakımından bunu çok mutlu ve olumlu bir gelişme olarak" tanımlamak gerekmektedir.

1980 darbesinin kendi tanımladığı Atatürkçülük dışındaki diğer görüşlere karşı nefreti o kadar büyüktür ki, darbe öncesinin Kemalizmi bile bu Atatürkçülükten nasibini almış; Kemalizm bu tabu-ideolojiye, Atatürkçülüğe kimi noktalarda aykırı görülmüş; Atatürkçülük dönemin baskıcı politikalarının kılıfı, siyasal sistemdeki kapsamlı siyasal reorganizasyonun örtüsü haline getirilmiştir.

12 Eylül darbesinin izlediği bu politika –Atatürkçülüğün resmî, tek ve herkesin benimsemesi gereken bir tabu-ideoloji olarak kurgulanması politikası ve Atatürk'ün bu tabulaştırmanın totemik figürü olarak gittikçe daha yoğun ve popüler araçlarla vurgulanması– dönemin Kemalistlerinin bile tepkisini çekecek uygulamalara sahne olmuştur. İlhan Selçuk, darbe yönetiminin Atatürkçülüğünü eleştirmek için *Cumhuriyet* gazetesinde "Atatürkçülük Muz mudur" başlıklı bir yazı yazmış, bu yazı nedeniyle gazetesinin belirli bir süre kapatılmasına neden olmuş; aynı gazetenin başyazarı Nadir Nadi de dönemin Atatürkçülük anlayışını ile ilgili düşüncelerini *Ben Atatürkçü Değilim* isimli kitapta toplamıştır.

Darbe yöneticilerine göre ülke 12 Eylül'den önce bir iç savaşın eşiğindeydi ve toplumun yabancı menşeli fikir akımlarının tesiri altında kalması da bu iç savaşın temel sebebini oluşturuyordu. Darbe yöneticilerine göre çözüm basitti: İç savaşın temel sebebi olan kökü dışarıda ideolojiler yerine Atatürkçülük ikame edilebilirse, toplumu bölen ve anarşiye sebep olan fikir tartışmaları da kendiliğinden ortadan kalkmış olacaktı. Fakat askerî emirlerle bir "ideoloji" kurgulanmasına imkân olmadığına göre, gençlerin tâbi olacağı bu yerli malı ideoloji (Atatürkçülük) yine bil-

dik usullerle, Atatürkçülüğün tabulaştırılması, süregelen bu tabulaştırmaya yeni yöntemler, unsurlar eklenmesi, Mustafa Kemal'in totemik karakterinin daha önce keşfedilmedik yöntemlerle vurgulanması ile yapılır. Yapılan şey öz itibariyle yine bir tabulaştırmadır. Fakat bu tabulaştırmanın öncesindeki dönemlerden çok daha derinlikli, kapsamlı, bilinçli ve popüler bir program etrafında örgütlenmesidir ki 12 Eylül darbesini diğer darbelerden daha özgün bir uygulama haline getirmektedir: Atatürk'e ait olduğu hayli tartışmalı sözlerin –ki bu tartışmalı sözlerin en bilineni Atatürk'ün şoförler ile ilgili söylediği iddia edilen "Türk şoförü en asil duygunun insanıdır" sözüdür– şehir meydanlarına, okullara vb. asılması; şehirler, okullar ve tüm kamu binalarının Atatürk heykelleri ile donatılması –ki bu amaçla Ankara'da bir Atatürk Heykelleri Fabrikası da açılmıştır– yanında, Atatürk portresi asma uygulamasının tüm işletmelerde hatta kahvehanelere bile fiilen dayatılması; İnkılâp Tarihi derslerinin ilkokuldan üniversiteye kadar zorunlu hale getirilmesi; sapık ideolojilere en çok meyledilen yer olan üniversitelerin zaptu rapt altına alınabilmesi için Yüksek Öğretim Kurumu'nun kurulması; 1982 yılında *Nutuk*'un dili sadeleştirilerek tekrar yayınlanması; 1983 yılında "Atatürkçü düşünceyi, Atatürk ilke ve inkılâplarını... tanıtmak ve yaymak amacıyla" Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun kurulması bu totemleştirme ve tabulaştırma uygulamalarına örnek olarak verilebilir.

Özetle, Mustafa Kemal'den bir totem-ata, ata-Türk, Kemalizmden de bir tabu yaratılması ile ilgili sürece yakından bakıldığında karşımıza Cumhuriyet yönetiminin cevap üretmekte zorlandığı sorular/sorunlar çıkmaktadır. Bu soruların ilki, Cumhuriyet'i Osmanlı reformlarından ayıran neydi, ya da neden Osmanlı muasırlaşması ıslahat olarak tanımlanırken Cumhuriyet modernleşmesi inkılâbat olarak adlandırılıyordu sorusuydu. İkinci soru(n) ise Cumhuriyet'in neden muasırlaşmak gerekiyor sorusuna karşılık olarak, toplumda kabul görmüş, kitlelerin içselleştirerek kabullendiği, onları rejimin muasırlaşma hedefi arkasında mobilize ve motive edecek bir açıklamalar dizgesi üretememesiydi. Tüm bu sorulara verilemeyen cevaplar, Kemalizmin tabulaştırılması ile örtülmeye, geçiştirilmeye, ertelenmeye cevap veriliyormuş gibi yapılmaya çalışılageldi. Tabulaştırma bunlara bir cevap üretmedi ama bir yandan bu soruların kangrenleşmesini, cevaplanması zorunlu olan bu sorular karşısında resmî ideolojinin mutlak bir sessizliğe bürünmesini de engellerken, diğer yandan da bu sorunlara gerçek cevaplar arayanların ötekileştirilebilmesini kolaylaştırdı.

Mustafa Kemal'in yaşadığı dönemde bu soruların üzeri, onun karizması ile örtülebiliyor, özellikle muasırlaşma için yapılması gerekenler karizmatik otoritenin iradesine, arzusuna indirgenerek bu sorular rahatça geciktirilebiliyor, örtülebiliyordu. Ama onun 1938 yılındaki vefatı, Kemalizmin tabulaştırılmasının sistemde daha da gözle görünür hale gelmesinin yollarını açtı. Tabulaştırma çok partili siyasal hayata geçişle birlikte yeni bir işlev ve görünüm kazandı. Kemalizm, DP'nin, CHP'den farklı, fakat onun kurduğu sistemle barışık olduğunu vurgulamasının bir aracı olarak kullanıldı ki bunun için de Mustafa Kemal ve CHP arasındaki organik bağın Mustafa Kemal'in Atatürkleştirilmesiyle aşılması yolu kullanıldı.

1960'tan başlayarak 1980'e kadar devam eden üç darbe de tabulaştırmaya yeni boyutlar, uygulamalar, seremoniler, ritüeller, söylemler ekleyerek onu derinleştirdiler. Kemalizm tabusu bir yandan darbeleri sistemin özüne, aslına dönüşü amacıyla yapılan müdahaleler haline getirerek onları meşrulaştırırken, diğer yandan da ordunun tarafsızlığının, siyaset üstülüğünün sembolü oldu. 1980 darbesi

ise diğer darbelerin yaptıklarına ilave olarak bu tabudan totaliter bir tabu ideoloji üretme yoluna gitti. Bu tabulaştırma serüveninde 2007 yılında geldiğimiz son nokta ise bankalarının kurucusu Mustafa Kemal'i ölüm yıldönümünde anmak isteyen İş Bankası'nın çektiği reklam filminin senaryosunda, filmde oynayan çocuğun Atatürk'ün eline batan dikenin onun elini kanatabilmesine gösterdiği tepki ve kanaat önderlerinin reklâm metnindeki dil yanlışı hakkındaki değerlendirmeleridir: Bu kanaat önderlerine göre reklâm metnindeki dil yanlışı bir skandaldır, çünkü Atatürk Türkçe'yi hatasız ve kusursuz kullanırdı. ❐

DİPNOTLAR

1 Kolektif: Sosyal Bilimler Araştırma Topluluğu Üyesi, Dr. Öğretim Üyesi

2 Kant'ın düşüncesi ile ilgili olarak ayrıca Bkz., (Kant, 1989: 78-89) (Heimsorth, 1986: 13-135).

3 22 Dönem 1. Yasama Yılı 7/967 Esas no. 16/07/2003 Tarihli Yazılı Soru Önergesi.

4 22. Dönem 1. Yıl, 2/159 Esas No, TBMM Başkanlığı'na Geliş Tarihi 26/06/200 önergenin başlığı, "Atatürk Milli Parkı Kanun Teklifi", Özeti "Ardahan İli, Damal ilçesi, Yukarı Gündeşler köyünü kapsayan Atatürk Millî Parkı'nın kurulması öngörülmektedir"

5 Bu bilgilere Ensar Öğüt'ün Soru Önergesi'ne ile ilgili olarak Bkz. İçişleri Bakanlığı Personel Genel Müdürlüğü'nün TBMM Kanunlar ve Kararlar Dairesi Başkanlığı'na sunduğu 25/08/2003 Tarih, B050PGM0710001 Ş/15799 Sayılı belgede yer verilmektedir.

6 Yayımlandığı Resmî Gazete Tarihi: 31/07/1951, Yayımlandığı Resmî Gazete Sayısı: 7872.

7 04/05/2007 Tarih ve 5651 Sayılı İnternet Ortamında Yapılan Yayınların Düzenlenmesi ve Bu Yayınlar Yoluyla İşlenen Suçlarla Mücadele Edilmesi Hakkında Kanun 8/b Maddesi.

8 Konu ile ilgili olarak Ayrıca Bkz., (Heper, 1984). Kemalizmin bir ideoloji olduğu düşüncesi sadece Heper'e ait değildir. Kemalizmi bir ideoloji olarak ele alan yazarlarla ilgili olarak Bkz., (Köker, 2006: 97-118), (Cizre, 2006 156-191). Kazancıgil (2006: 235) ise kemalizmin bir ideoloji olmaktan çok "mevcut koşullara ve stratejik güç dengelerine göre, bazen birbiriyle çelişen ideolojilere, siyasal tercihlere yönelir gibi" göründüğünü belirtmektedir.

9 Farklı ideoloji tanımlarıyla ilgili olarak Bkz., (Heywood, 1992: 6-11).

10 DP'nin, CHP'nin kurduğu sistemin içinde fakat yine de ondan farklı olduğunu belirtme ihtiyacı, aynı zamanda, Demokrat Parti dönemi popülizminin de kaynaklandığı alandır. Farklı vektörlerdeki bu politikanın aşılabilmesinin bir ayağı Kemalizmin tabulaştırılmasıyken, popülizm bu politikanın ikinci ayağını oluşturmaktadır. DP popülizmi ile ilgili olarak Bkz., (Özkan, 2004: 32-47).

11 Hiç kuşkusuz, Kemalizm ve Türk Silahlı Kuvvetleri arasındaki ilişki sadece darbe dönemlerine indirgenerek tartışılamaz. Bu nedenle ordunun siyasal sistemde Kemalizmin asıl taşıyıcısı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu konu ile ilgili olarak ayrıca Bkz., (Cizre, 2006: 156), (Şen, 1996), (Şen, 2000), (Lerner, Robinson, 1960: 31), (Brown, 1989: 387-404).

Türk Millî Kimliğinin Kurucu Unsuru Olarak Ermeni Tabusu

AYŞE HÜR

Adının "tehcir" mi, "mukatele" mi, "kıt'al" mi, "katliam" mı, "kırım" mı, "soykırım" mı olduğuna bir türlü karar vermediğimiz "1915-1917 arasında yaşananlar" hakkında konuşmak, Osmanlı devletinin Birinci Dünya Savaşı'nı kaybettiğinin anlaşılmasından 1920'ye kadarki dönemde bugünkü kadar zor değildi. Hatta o yıllarda olayların "katliam" veya "facia" olduğunu, olayın failleri bile kabul ediyordu. Örneğin tehcirin baş mimarı Talat Paşa anılarında "Esas olarak askerî bir önlemden başka bir şey olmayan göç ettirme, vicdansız ve karaktersiz insanların elinde bir facia şeklini almıştır" demişti. Onun itirazı, bu olayın İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne (İTC) ve cemiyetin yöneticilerine yıkılmasınaydı.[1] Ancak, 1920'den itibaren tartışmanın niteliği değişmeye başladı. Adına "Millî Mücadele" dediğimiz dönem, kendilerini uluslararası kamuoyunun baskısından kurtulmuş hisseden faillerin, yarım kalan işlerini tamamladıkları süreçle üst üste düştü. Aslında bu bir anlamda kaçınılmazdı. Çünkü savaştan sonra, bir zamanlar üç kıtaya yayılmış Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye küçücük Anadolu toprağı kalmıştı. Üstelik bu küçücük toprak parçasında tarihsel haklar iddia eden Kürtler gibi güçlü bir başka topluluk daha vardı. Kemalist Türk milliyetçileri, İslâm ortak paydası yüzünden "daha az öteki" olarak gördükleri anlaşılan Kürtlerle ittifak yaparak, "gerçek öteki" Hıristiyan Ermenilerin Anadolu'daki son kalıntılarını mümkün olan en uzak coğrafyaya sürdükten sonra, Kürtlerle hesaplaşmaya başladılar. Bu hesaplaşmanın da çok kanlı geçmesi, Ermenilere yapılanları, toplumsal bellekten silmek konusunda iyi bir fırsat sundu. Çünkü dikkatler artık Kürt milliyetçilileri üzerinde toplanmıştı. Bu süreçte, sadece İttihatçılarla örgütsel ya da ideolojik akrabalığı olan Kemalist elitler değil, ülkeden sürülmüş Ermeni mallarını talan eden, Ermenilerin çocuklarını besleme veya evlatlık alan, kızlarını haremlerine katan yerel eşraf ya da halk kesimleri, Ermenilerin el konulan zenginliklerini kendine sermaye yapan ticaret burjuvazisi, Ermenilerin boşalttığı alanlarda kendine iş alanı yaratan zanaatkârlar da hafızalarını sıfırlama ihtiyacı hissediyorlardı. Böylece elitler ve toplumun değişik kesimleri arasında, önce Ermenilere yapılanları, sonra da doğrudan Ermenileri unutma konusunda bir konsensüs oluştu. Başlangıçta bu "unutma" eylemi, Türk kimliğinin bir "ön şartı" idi, zamanla "idame ettirici" öğesi oldu. Bugün ise "asli unsuru" haline geldi. Dahası, unutulan sadece 1915-1917'de yaşananlar değil, tüm Cumhuriyet tarihi oldu.

1970'lerde Ermeni örgütü ASALA'nın Türk diplomatlarına yönelik suikast saldırıları ile uzun bir kış uykusundan uyandırılan Türk toplumunun ilk tepkisi büyük bir şaşkınlık olmuştu. Resmî çevrelerin tepkisi ise 1915-1917 arasında yaşananları "öz savunma" amacıyla yapılmış bir "yer değiştirme" eylemi olarak sunmak oldu. Gerçi, bu "yer değiştirme" sırasında 300 bin kadar Ermeni'nin öldüğünü kabul eden yarı resmi kitaplar yazıldı ama zamanla bu kabulün yerini katı bir inkâr aldı. Bu konudaki dönüm noktasını, 1992'de Taner Akçam'ın *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu* (İletişim Yayınları, İstanbul, 1992) adlı kitabının yayımlanması oluşturdu. İlk defa resmî görüş dışında konuya yaklaşılan kitap, büyük satış rakamlarına ulaşmadı ama kamuoyunda ilk kez resmi teze yönelik soru işaretlerinin doğmasına neden oldu. Taner Akçam ve onun yolundan giden araştırmacılar, ölüm sayısı çok daha yüksek olmakla birlikte, sayıların birincil önemde olmadığını, çünkü tehcirin esas amacının "Ermenileri bir etnik grup olarak yok etmeyi amaçladığını" ileri sürdüler. Onlara göre, ortada bir "soykırım" suçu vardı ve uluslararası hukuk metinlerinin gösterdiği gibi, "soykırım" suçunda sayılar önemli olmadığı gibi, ille de öldürme eyleminin olması bile gerekmezdi. Resmî çevreler, bu iddiaya "soykırım" teriminin ilk kez 1944'te kullanıldığını dolayısıyla, 1915-1917 olaylarını nitelemekte kullanılamayacağını söyleyerek karşı koymakla yetinmediler, konuyu açmak gerektiğinde kullanılmak üzere "sözde Ermeni soykırımı" gibi garip bir terminoloji icat ettiler. Öyle ki, son yıllara kadar başına "sözde" getirmeden Ermeni Meselesi'ni tartışmak imkânsız hale getirildi.

Ancak son yıllarda, resmî tarihçiler bu noktada da durmadılar ve asıl Ermenilerin Türklere "soykırım" yaptığını ileri sürmeye başladılar. Bu görüşün devlet politikası yapılması, Ermenistan sınırındaki Iğdır'da, resmi adının "Ermeni Mezalimi Anıtı" mı, "Barış Anıtı" mı, yoksa "Soykırım Anıtı" mı olduğu hâlâ belli olmayan bir anıtın dikilmesiyle oldu. Ardından Genelkurmay Başkanlığı ve Millî Savunma Bakanlığı, Batı'da Türkiye aleyhine sürdürülen "Ermeni soykırımı propagandası"na karşı harekete geçti ve turistik bölgelerde "soykırım anıtı ve müzeleri" kurulması için çalışmalara başladı.

O günden beri resmî tezin giderek pekiştirilmesi için onlarca adım atıldı. Türk toplumunun böyle bir olayın varlığını ve Ermenilere yapılanların suç olduğunu kabul etmesinin, ardından sanki tarihte böyle bir olmamış gibi davranmaya başlamasının, en sonunda da olduğunu ancak Ermenilere yapılanların aslında ne kadar mantıklı bir politika olduğunu söylemesinin hikâyesi, toplumsal bir şizofreniye, bir bilinç yarılmasına tekabül ediyor. "Ermeni Tabusu" diye kodlanabilecek bu yarılma halin nasıl oluştuğunu anlamak için, Osmanlı devletinin son yüzyılına kadar gitmek gerekiyor.

İMPARATORLUĞUN ÇÖKÜŞ YÜZYILI

Eski Osmanlı, yeni Türkiye coğrafyasında milliyetçilik ancak 19. yüzyılın sonlarından itibaren resmî ideolojinin temel harcı olmuştu. Bu döneme kadar, Osmanlı yönetici elitleri, imparatorluğu ayakta tutmak için "Garbcılık" (Batıcılık), "Osmanlıcılık" ve "İslâmcılık" diye adlandırılan görüşleri yaşama geçirmeye çalışmışlardı. Bunlardan en eski tarihlisi Batıcılık'tı. Batı'yı tarihsel bir bütün olarak anlamak yerine, Batı'dan kısa yoldan öğrenilenlerle eski düzeni ihya etmeyi amaçlayan Batıcılık ideolojisinin iflasından sonra gündeme gelen kimlik politikası, Fransız ihtilalinin ürünlerinden biri olan vatandaşlık anlayışının imparatorluk kapsamında yorumlanması anlamına gelen Osmanlıcılık oldu. Amaç, siyasî kimliği, İslâm ve Türk kimliklerini de kapsayan Osmanlı kimliği

altında vurgulamaktı. Osmanlıcılık'ın da bilinen süreç içinde çok geçmeden iflas etmesi, aslında imparatorluğun başından itibaren imparatorluğun yapıştırıcı unsuru olan İslâm düşüncesinin kurtarıcı bir ideoloji olarak olgunlaşmasına yardımcı oldu. Ancak İslâmcılığın Halifelik kurumundan da destek alan birleştirici çabalarına rağmen toprak kayıplarının devam ettiğini, o da yetmezmiş gibi, Avrupa'da filizlenen milliyetçilik akımlarından etkilenen etnik kesimlerin giderek imparatorluktan uzaklaştığını gören yeni kuşak elitler, imparatorluğu kurtarmak için, hem etnik, hem kültürel hem siyasal anlamda Türk kimliğini öne çıkarmak şeklinde özetlenebilecek olan Türkçülük akımına bel bağladılar.

1908'de II. Abdülhamit'e II. Meşrutiyeti ilan ettiren, ardından Abdülhamit'i tahttan indiren Jön Türk aydınlarının çoğu 19. yüzyıl Kameralizminin (aydın despotizmi) etkisi altındaydılar. Temel amaçları, iddia etkileri gibi "hürriyeti getirmek" değil, imparatorluğun parçalanmasını önlemekti. Bu açıdan radikal değil, muhafazakârdılar. Bir felsefi spekülasyon geleneğinden beslenmedikleri için olayların tarihsel arka planına kafa yormak yerine, gündelik hayatın içinden üretilen, bir tür "hal çareleri arama" siyasetine yöneldiler ve sonuçta devleti "hasta", kendilerini "içtimai tabip" olarak tanımladılar.



Talat Paşa, tehcir kararının alınmasında ve uygulanmasında en önemli aktördü. Tehcir sırasında çektiği telgraflar, not defteri ve beyanatları halen en önemli birincil kaynaklardandır.

1123

ERMENİ MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

Bu noktada, biraz geriye giderek Ermeni milliyetçiliğine göz atalım. Anadolu'nun otokton halklarından olan Ermeniler, Osmanlı egemenliği altına girdikleri tarihten itibaren ağırlıklı olarak "Vilayet-i Sitte" denilen çok etnisiteli altı eyalette (Erzurum, Van, Diyarbakır, Sivas ve Mamuretülaziz) yaşadılar.[2] Ancak imparatorluğun bütün vilayetlerinde hatırı sayılır Ermeni cemaatleri vardı. 19. yüzyılda imparatorluğun Ermeni nüfusu Osmanlı kaynaklarına göre 1,2 milyon, Ermeni Patrikhanesi'ne göre 3 milyondu. Batıdaki merkezlerin aksine, Doğu Anadolu bölgesinde anarşi, şiddet, rüşvet kol geziyor; Ermeni cemaati, hem merkezi devlet hem de Kürt aşiretleri tarafından sömürülüyordu. II. Abdülhamit'in Hamidiye Alayları projesi Doğu vilayetlerinde yüzyıllardır pek dostane olmayan ilişkileri iyice bozmuştu. Böylesi bir ortamda, 1878 Ayastefanos Antlaşması'nın 16. maddesi ve 1878 Berlin Antlaşması'nın 61. maddesi ile Ermenilere verilen sözlerin yerine getirilmediğini ileri süren bazı genç Ermeniler hükümete karşı tavırların sertleştirilmesini istemeye başladılar. 1880'lerin başında Cenevre ve Tiflis'te ilk devrimci derneklerini kurdular, ardından partileşmeye başladılar. Bunların en önemlileri 1887'de kurulan Devrimci Hınçak (Çan) Partisi

(1909'dan sonra Sosyal Demokrat Hınçak), 1890'da kurulan Taşnaksütyun (Ermeni Devrimci Federasyonu) idi. Bu iki parti, aralarında anlaşamasalar da, Doğu vilayetlerinde milliyetçi ve sosyalist propaganda yapmaya, az da olsa, bazı gerilla faaliyetleri sürdürmeye başladılar. Hedefleri Kürt reayaları ile birlikte sistemi değiştirmekti. Bu örgütlerin öncülüğünde, 1894-1895'te patlak veren Sasun (bugünkü Batman ili) ayaklanması ile onu izleyen Osmanlı Bankası Baskını ve Babıâli gösterileri, büyük devletlerin dikkatini Ermeni sorununa çekmeye yetmişti.[3]

Ermeni milliyetçiliği ile Türk milliyetçiliğinin yolları bu yıllarda kesişmeye başladı. Gerek Jön Türkler, gerekse Ermeni milliyetçilerinin esas amacı Abdülhamit'in baskıcı yönetimine son vermekti. 1902'de bu amaçla Paris'te gerçekleştirilen kongreye her iki taraftan temsilciler katılmış, 20 Temmuz 1903'te patlak veren Makedonya ayaklanması Jön Türk komitacılarına yeni bir enerji vermiş, aynı dönemde Çarlık Rusyası'nın Ermeni kilisesine ait mallara el koyması Ermeni milliyetçilerini Jön Türklere yaklaştırmıştı. 1905'te padişaha karşı düzenlenen ancak başarısızlıkla biten ortaklaşa suikast, tarafları suç ortağı haline de getirdi.

27 Eylül 1907'de Jön Türk hareketinin Selânik ve Paris merkezleri Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti adı altında birleştiğinde hareketin önündeki en önemli sorun, hareketi Balkanlar'da ve Anadolu'da yayacak bir teşkilata ve etkinliğe sahip olmamaktı. İşte bu eksiklik Balkanlar'da Makedon milliyetçilerinin örgütü olan Makedonsko Odrinska Cemiyeti ile, Doğu topraklarında ise Ermeni milliyetçilerinin en örgütlü gücü olan Taşnaksütyun (EDF) ile ittifak kurarak aşıldı. Bu işbirliğinin meyvesi 23 Temmuz 1908'de Abdülhamit'e Meşrutiyet'in ikinci kez ilan ettirilmesi oldu.[4] Ancak İTC, Meşrutiyet'i ilan ettirildikten sonra, ülkenin padişahın mutlakıyetçi yönetiminden kurtulduğunu düşünen ve kendini diğer etnik gruplardan üstün gören "millet-i hâkime" adına göstermelik bir meclis ve ordudan aldığı destekle ülkeyi yöneterek sorunları çözeceğine inanan küçük bir kliğin sultası altına girdi.

Bu politika değişikliği bütün enerjisini Abdülhamit devrinin hesabını sormaya adamış olan Taşnaksütyun'da büyük hayal kırıklığı yarattı. Panslavizm ile Pantürkizm gibi güçlü iki akım arasında sıkışıp kalan örgüt, Rusyalı ve Kafkasyalı "devrimci" kadroların baskısı ile daha sert politikalar izlemeye başladı. 13 Nisan (Rumî takvime göre 31 Mart) 1909 günü Taşkışla'da konuşlanmış 4. Avcı Taburu'nun isyanı ile başlayan olaylar ve eş zamanlı olarak Adana'da ortaya çıkan gerilimler[5] binlerce Ermeni'nin ölmesiyle sonuçlanınca gerek Ermeni cemaatinde, gerek Taşnaksütyun içinde, İTC ile ittifakın samimiyeti konusunda şüpheler iyice belirginleşti.

1911-1913 arasındaki Trablusgarp ve Balkan hezimetlerinden sonra İTC hızla "Türkçülük" ideolojisine kayarken, Doğu'da Ermenilerin çeşitli nedenlerle boşalttığı topraklar Balkan muhacirlerine ve Kürtlere verilmeye başladı. 1912 seçimlerinde Ermenilere vaat edilen 19 mebusluk sözü tutulmadı. İlk kez 1909'da "eşit vatandaş" statüsüyle orduya alınmalarına karar verilmiş olan gayrimüslimlerin, 1914'e kadar bedel ödeyerek askerlik dışında tutulmaları, 1914'ten sonra ise "amele taburları"na alınmaları iplerin iyice gerilmesine neden oldu. Rus ordularında savaşan Rusya Ermenileri ile işbirliği yapan EDF ve Hınçak üyelerinin varlığı İTC gözünde Ermenileri "hain" haline getirmeye başlamıştı. Ama savaşlar yüzünden merkezî hükümetin güçsüz düşmesi Ermenileri Avrupa'nın Osmanlı devletine baskı yapması konusunda umutlandırmıştı. Nitekim Rusya'nın inisiyatifiyle, Ermeni Reformları meselesinin, İstanbul'da yapılacak bir dizi konferansta ele alınması

kabul edildi. İttihatçı hükümet, uluslararası baskılar yüzünden 8 Şubat 1914'te Doğu Vilayetleri için önemli bir reform planını (Yeniköy Anlaşması) imzalamak zorunda kaldı. Aslında Doğu vilayetlerinde reform yapılması meselesi İtilaf devletleri ile İttifak devletleri arasındaki çıkar çatışmasının yeni bir malzemesiydi. Almanlar ve Osmanlılar, Ermeni Devrimci Federasyonu'nu da aynı şekilde kullanmayı istiyorlardı. Bu bağlamda İttihatçılar, Ağustos 1914'te Federasyon'un Erzurum'da yapılan 8. Dünya Kongresi'ne bir heyet gönderdi. Heyet, Osmanlı hükümetinin Kafkasya'yı işgal etmek gibi bir niyeti olmadığı, sadece Rusya'nın etki alanından çıkarmak ve daha sonra bağımsızlık vermek istediği konusunda teminat verirken, "Ermeni bağımsızlığının" ne kadar geniş olacağını Osmanlı İmparatorluğu'na gösterilen bağlılık ve hizmetin belirleyeceğini söylemişti. Ancak hem İTC'yi artık güvenilir bir partner olarak değerlendirmeyen, hem de uluslararası konjonktürü kendi lehlerine gören EDF bu teklifi kabul etmeye yanaşmadı. Ardından 6 Eylül 1914'te Talat Paşa imzasıyla taşradaki Ermeni siyasî parti liderlerinin sürekli izlenmesi için şifreli telgraf emri gönderildi. Aralık ayında yaşanan Sarıkamış bozgunundan sonra Ermenilerin kaderi belli oldu. 24 Nisan 1915'te İstanbul Ermeni cemaatinin önde gelen üyeleri toplanarak Ayaş'a doğru yola çıkarıldılar, 27 Mayıs'ta tüm ülke çapında tehcir başladı.

TÜRKÇÜLÜK VE IRKÇILIK İLİŞKİSİ

İTC'yi son noktası Ermeni tehciri ile konulan bu "Türkçülük" ideolojisine doğru yönelten en önemli faktörün, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ile başlayan ve 1912-1913 Balkan Savaşları ile devam eden büyük toprak kayıpları olduğu genel olarak kabul edilir. Özellikle Balkan toprakları İttihatçı liderlerin büyük bir kısmının doğduğu topraklar olduğu için hem duygusal bir ağırlığa sahiptiler hem de imparatorluğun ekonomik açıdan en gelişmiş bölümleriydiler. Şu satırlar o dönemin ruh halini çok güzel özetler: "Türkler bu acıyı unutmadılar. Rumeli'nin kaybediliş menkıbelerini canlandırdılar. Mekteplerde talebeye, evlerde çocuklara, kışlalarda askerlere bu menkıbeleri anlatarak millî bir ruh, millî bir hınç uyandırdılar. Türklüğe yapılan hakaretin ve zulmün, bir gün hesabını görmek ruhunu aşıladılar. Haritalarda Rumeli siyaha boyanarak gösterildi. Bütün ordu lekelenen namusunun intikamını almaya tahrik edildi. Asker her gün, '1328' [1912] de Türk namusu lekelendi ah. Ah, ah, ah, ah, intikam!' şarkısıyla talime gidiyordu. Köyüne dönen asker, bu şarkıyı söyleyerek ekin ekiyordu."[6]

Balkan Savaşları'ndan sonra Osmanlıcılık ideolojisi ebediyen tarihe gömülmüş ve Türkçülüğe siyasî bir proje olarak bel bağlayanların sayısı hızla artmıştı. Türk milliyetçiliğinin sahneye geç gelmesi bu görüşün sahipleri açısından arayı kapatma telaşı yaratmış görünüyordu. Osmanlı'ya oldukça ters olan kapitalizmi ve milliyetçiliği ithal ederken ya da Batı'nın reform ısrarlarına boyun eğerken ortaya çıkan sorunlar, Batı dünyasına ve bu dünyanın doğal bir uzantısı gibi görülen gayrimüslimlere yönelik öfkeyi arttırıyordu. Ulusal devrimini geç tamamladığı için dünyanın paylaşımı sırasında masada yer alamayan, dolayısıyla Osmanlı devletini sömürgeci planları için iyi bir atlama tahtası olarak gören Almanya'nın şahsında mükemmel bir partner bulan İttihatçılar için "Bulgarlar, Sırplar, Rumlar ve Ermeniler memleket düşmanı; Arap, Arnavud ve Kürtler vatan haini idiler. Muhalefet eden Türkler ise para ile satılmış birer metadan başka bir şey değildi."[7]

Bu grupların hain sayılmasının nedeni, hem bazı etnik grupların özerklik veya bağımsızlık talepleri ile örgütlenmeye başlamaları hem de ülke ekonomisinde Müslümanlardan daha büyük pay sahibi

olmalarıydı. Ancak Ermenilerin durumu özeldi, çünkü Ermeniler siyasî taleplerini en örgütlü biçimde dile getiren Hıristiyan gruptu.

Balkanlar'daki büyük toprak kayıplarını sindirememiş olan İttihatçılar, Ermeni örgütleri kendilerine daha önceden söz verilmiş idarî reform ve toprak reformu sözünün yerine getirilmesi için baskı yapmaya başlayınca Doğu Anadolu'yu da kaybetme korkusu içine düştüler. Bu bölgenin Ermenilerin eline geçmesi demek, imparatorluğun bir çeşit "yeniden doğuşu" gibi görülen "Büyük Turan" ülküsünün gerçekleşmesinin engellenmesi demekti.

MİLLÎ İKTİSAT PROJESİ

Yaratılacak yeni vatanın nasıl ihya edileceği, nasıl sürdürüleceği konusu ciddi bir sorun olarak İttihatçı kadroların önünde duruyordu. İTC'nin ünlü yöneticisi "Küçük Efendi" lakaplı Kara Kemal ("Büyük Efendi" Talat Paşa'ydı) "Avrupa'da Hükümetler ya işçiye ya da burjuva tabakalarına dayanırlar. Güç anlarında güvenecekleri toplumsal desteğe sahiptirler. Biz hangi sınıfa dayanacağız?... Böyle güçlü bir sınıf Türkiye'de var mı? Bulunmadığına göre biz neden yaratmayalım?"[8] diye özetlemişti bu hedefi.

Daha sonra "millî iktisat", "millî burjuvazi yaratmak" diye adlandırılan bu strateji, daha önce değindiğimiz "geç kalmışlık" duygusu içinde, en hızlı, en çabuk sonuç alıcı usullerle hayata geçirilmeye çalışıldı. İTC'nin önde gelenlerinden Halil (Menteşe) Bey'e göre "Talat Bey, Balkan Harbi'ndeki hıyanetleri tebarüz eden anâsırdan memleketi temizlemeyi ön safa almıştı. İstanbul Muahedesi ile Edirne, Kırkkilise [Kırklareli] ve civarındaki Bulgarlar, Bulgaristan'a sevk edilmişlerdi. Sıra Trakya'daki Rumlara gelmişti. Fakat bu çok ihtiyat isteyen bir işti. Zira yeni harbi doğurabilirdi. Alınan tedbir şu oldu: Valiler ve diğer memurin resmen işe müdahale eder görünmeyecek, Cemiyet'in teşkilatı [Teşkilatı Mahsusa] işi idare edecek. Bir vak'a ihdas edilmeyerek, yalnız Rumlar ürkütülecek. Bu talimat dahilinde hareket başladı. Balkan Harbi'ndeki hıyanetlerinin tepkisile maneviyatı bozulmuş Rum halkı gitmek üzere ayaklandı. 100 bine yakın Rum, kimsenin burnu kanamaksızın Yunanistan'a çekilip gittiler. Bundan sonra aynı tarzda İzmir, Bergama, Dikili ve Menemen Rumları da ayaklandılar (...) İzmir civarından da 200 bine yakın Rum Yunanistan'a gitti."[9]

Sıra Ermenilere gelmişti ancak Ermenilerin Rumlar gibi gidebilecekleri bir "anavatan"ları yoktu. Dolayısıyla onların tasfiyesi çok daha "radikal" oldu. 8 Şubat 1914'te Batılı devletler tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na dayatılan Yeniköy Anlaşması ile Ermenilerin yaşadığı bölgelerde reformlar yapılması konusunda İstanbul'u sıkıştırması, İttihatçıların uzun süredir kafalarında olan radikal planı yürürlüğe koymalarına gerekçe oldu.[10] 24 Nisan 1915'te, bazı kaynaklara göre 235, bazılarına göre 2.345 Ermeni aydını, burjuvası, toplum lideri, İstanbul'dan Çankırı ve Ayaş'a doğru yola çıkarıldı. Bir süre sonra imparatorluğun tüm bölgelerinden benzer göçettirmeler başladı. Çeşitli kaynaklara göre 'tehcir' sırasında ölen veya öldürülen Ermeni sayısı 300 bin ile 1,5 milyon arasında değişiyordu.[11]

Böylesi büyük bir suçun işlenmesi elbette İmparatorluk tebaasının önemli bir kesiminin işbirliği ile mümkün oldu. Başta Doğu Anadolu'daki Kürt ve Çerkez aşiretleri olmak üzere pek çok grup Ermenilerin kaçırtılmasında ve imhasında Teşkilat-ı Mahsusa'ya ve Ordu birliklerine destek verdiler. Hatta birçok yerde bu işleri bizzat örgütlediler ve yürüttüler. Dolayısıyla, Türk, Kürt ve Çerkez "etnik" grupları arasındaki "nitelikli" suç ortaklığı kurumsallaşmaya başladı.

Burada son derece özetleyerek verdiğimiz bu ilişkileri, bugün resmî tarihçiler

"ihanet" paradigması altında değerlendiriyorlar. Halbuki o dönemde, emperyal bir devlet olan Osmanlı devletinden bağımsızlık etmek için savaşan pek çok etnik grup vardı. En sonunda "Türkler" dahi Mustafa Kemal'in önderliğinde Osmanlı devletine karşı çıkarak Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmakla sonuçlanan mücadeleye girdiler. Ancak Ermeni milliyetçileri iddialarını demografik verilere değil, Anadolu'daki tarihsel haklarına dayandırırken, hesaplayamadıkları şey Osmanlı devletinin çekirdeğini oluşturan Türklerin diğer emperyal güçler gibi çekilecekleri bir yurdun olmadığıydı. Bu sınırlar olmasaydı, Türk milliyetçiliğinin Ermenilere karşı bu kadar gaddar davranıp davranmayacağı hiçbir zaman cevaplanamayacak bir soru olarak günümüze dek geldi. Ancak daha da önemlisi, Ermeni milliyetçiliği ne kadar radikal olursa olsun, bunun İttihatçılara imparatorluğun bütün Ermeni tebaasını ülkeden zorla çıkarmak hakkını verip vermeyeceği sorusuydu. Bu soruyu o günün insan hakları kavramsallaştırması içinde mi yoksa bugünün insan hakları kavramsallaşması içinde mi ele alacağımız meselesi, halen yaşadığımız tartışmaların ana eksenlerinden birini oluşturuyor. Bu konuyu ilerleyen bölümlerde ele alacağız ancak burada kısaca şunu hatırlatmakta yarar var: Her ne kadar söz konusu dönem, insan hakları kavramının henüz normlaşmamış olduğu kargaşa yılları olsa da, 1899'da kabul edilen Martens Clause'da "tam bir savaş yasası çıkarılıncaya kadar (...) halk ve çatışan taraflar, medeni ulusların arasında kurumsallaşmış uygulamalardan, insanlık yasalarından ve kamuoyu vicdanının gereklerinden doğan uluslararası hukuk ilkelerinin koruması altındadır" deniyordu. 1907 tarihli La Haye Konvansiyonu'nun 46. maddesi ise "ailenin onuru ve haklarına ve dini inançlarına (...) saygı gösterilmeli, özel mülkler müsadere edilmemeli" diyor, 47-53. maddelerde buna ilişkin ayrıntılar açıklanıyordu.[12]

BİR SIĞINAK OLARAK ANADOLU

Ancak Birinci Dünya Savaşı, Almanların ve dolayısıyla Osmanlı devletinin yenilgisiyle bittiğinde, Ermeni kırımının failleri gafil avlandıklarını gördüler. 30 Ekim 1918'de Osmanlı devletinin teslimiyet belgesi olan Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından iki gün sonra bir Alman gemisi ile "suç mahallini" terk eden Enver, Talat ve Cemal Paşa, cezadan kurtulmuş görünüyorlardı. Ancak 13 Kasım'da İstanbul'u işgal eden İtilaf Devletleri'nin ilk işinin Ermeni Tehciri'ne karışanları mahkemeye çıkarmak olacağını anlayan daha alt düzeydeki kadroların durumu o kadar kolay değildi.

Yaşamı boyunca Mustafa Kemal'in yanından ayrılmamış olan Falih Rıfkı (Atay), *Çankaya* kitabında savaş bittikten sonra İtilaf Kuvvetleri'nin savaş ve tehcir suçlarını soruşturmaya başlaması üzerine ne kadar "gocunan varsa" silahlanıp bir çeteye katıldığını anlatır. Hakikaten de, Millî Mücadele'nin önemli isimlerinden Yenibahçeli Şükrü Bey, "Deli" Halit Paşa, "Küçük" Kazım, Hilmi, Nail Beylerin; "İpsiz" Recep, "Dayı" Mesut, "Kara Aslan", "Kel Oğlan" gibi çetecilerin, Giritli Şevki, Giritli Caferaki; Çerkez Ethem ve Reşit kardeşler, Serezli Parti Pehlivan, "Topal" Osman, Yahya Kahya gibi kabadayıların Ermenilere yönelik pek çok katliama karıştıkları bilinir.[13] Millî Mücadele'nin dönüm noktalarından biri olan Erzurum Kongresi'ne katılan 55 delegenin 43'ü, tehcir öncesinde Ermenilerin çoğunluğu oluşturduğu vilayetlerden gelmişti. Adına "Millî Mücadele" denen sürecin ilk kıvılcımını da bu kadrolar çaktılar. Bu kıvılcımla Ermenilerin ilişkisini bizzat Mustafa Kemal'den dinleyelim: "Bu açıklamalardan kolaylıkla anlaşılacağını sanırım ki, Vilâyat-ı Şarkiye Müdafaai Hukuku Milliye Cemiyeti'nin kuruluşuna yol açan önemli kaygı ve nedenler, doğu illerinin Ermenistana verileceği sanısına dayanıyor. Bu sanının da, Doğu illeri nüfusunda

Ermenileri çoğunlukta göstermeye ve tarihsel haklar bakımından öncelikli saydırmaya çalışanların, bilimsel ve tarihsel belgelerle dünya kamuoyunu aldatmayı başarmaları; bir de Müslüman halkın Ermenileri toptan öldüren yırtıcılar olduğu iftirasını doğruymuş gibi kabul ettirmeleri ile gerçek olabileceği inancı üstün geliyor. Bundan dolayı dernek, aynı gerekçe ve araçlarla donanmış olarak tarihsel ve ulusal hakları savunmaya çalışıyor."[14]

Anadolu'da bunlar olurken, İstanbul'da Meclis-i Mebusan'ın Beşinci Şubesi tarafından yürütülen soruşturmalar sonunda, 1 milyon Ermeni ile 550 bin Rum'un öldürüldüğü, gayrimüslim azınlıklardan oluşturulan Amele Taburları'nda ise 250 bin kişi açlık ve yoksulluktan öldüğü gerekçesi ile[15] Şubat 1919'da başlayan Divan-ı Örfi yargılamalarında, 36 ayrı davanın 7'si iddianame aşamasında kaldığı gibi, davası görülenlerden çok az sayıda kişi Ermeni katliamlarına katılmaktan suçlu bulundu. Ama İTC'nin önderleri, Enver, Talat ve Cemal Paşalar gıyaplarında ölüm cezasına çarptırıldılar. Bu arada İşgal Güçleri Yüksek Komiserliği, 144 kişinin soruşturma amacıyla Malta'ya götürülmesine karar verdi. Bunlardan 130'u doğrudan Ermeni katliamlarına karışmakla suçlanıyordu. Ancak tutukluların suçlanmasına yetecek delil bulunamadığı için bütün tutuklular Kasım 1920'den Ekim 1921'e kadar peyderpey salıverildiler.[16] Tehlikeyi savuşturan İttihatçı kadroların ilk işi, Anadolu'daki harekete katılmak oldu. Aradaki ideolojik sorunlar geçici de olsa rafa kaldırıldı ve kadrolar birbirine kenetlendi. Artık "Millî Mücadele"yi kazanmak sadece ideolojik bir hedef değil, deyim yerindeyse bir "hayat memat" meselesi haline gelmişti.

MUSTAFA KEMAL'İN İKİLİ TAVRI

Anadolu'ya geçen İttihatçı kadrolar için Mustafa Kemal'in 'hayat kurtarıcı' bir figür haline dönüşmesi aslında oldukça uzun sürmüştür. Kendisi de İTC üyesi olan,[17] ancak örgütün liderliğini ele geçirme mücadelesinde Enver Paşa'ya yenildiği için arka plana itilen Mustafa Kemal'in, Ermeni Tehciri'ne karışmadığı genel olarak kabul gören bir görüştür. Fakat Ermeni Tehciri hakkında "gerçekten" ne düşündüğünü öğrenmek için uzun süre beklemek gerekecektir. Örneğin, Eylül 1919'da Sivas'ta Mustafa Kemal'i ziyaret eden Amerikan Generali Harbord'un Mustafa Kemal'e yönelttiği ilk sorulardan biri "Ermeni kıtâli hakkında ne düşündüğü" olmuştur. Mustafa Kemal'in cevabı "Ermenilerin katledilip sürülmeleri hükümeti ele geçiren küçük bir komitenin eseri" olduğu, kendisinin de bunu 'takbih' ettiği yolundaydı.[18] Yine aynı tarihlerde, ABD Radyo Gazetesi'ne verdiği mülakatta "Hiçbir yayılma planımız yoktur (...) Ermenilere karşı yeni bir Türk vahşetinin olmayacağının garantisini veririz" diyerek uluslararası tepkiyi yumuşatma yoluna gitmişti.[19] İstanbul'daki Ali Rıza Paşa Kabinesi adına Mustafa Kemal'e bir mektup gönderen Harbiye Nazırı Cemal, Mustafa Kemal'in "Harp esnasında yapılan her nevi cinayet faillerinin ceza-yi kanuniyeden kurtulamayacakları" yolunda bir açıklama yapmasını istediğinde savaş suçlularının cezalandırılacağı sözünü vermişti.[20]

İtilaf Devletleri'ni yatıştırmak için son hamle, Ekim 1919'da, İstanbul adına Bahriye Nazırı Salih Paşa ve padişahın başyaveri Naci (Eldeniz) Paşa ile Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adına Mustafa Kemal, Rauf (Orbay) ve Bekir Sami (Kunduh) paşalar tarafından imzalanan Amasya Protokolleri vesilesiyle yapıldı. Beş protokolden birincisi ve üçüncüsünde Ermeni kırımı yüzünden aranan İttihatçıların cezalandırılması ve seçimlere katılmalarının engellenmesi konusunda anlaşma sağlanmıştı.[21] 24 Nisan 1920'de tek bir gayrimüslim üyesi olmayan Büyük Millet Meclisi'nde yaptığı konuşmada, 1915'te Ermenilere yapılanları "maziye



Ermeni Tehciri toplumsal hafızanın uzun süre dışında tutuldu. Tehcir kararını Birinci Dünya Savaşı'nın gerekliliklerine indirgeyen ve emperyalist planların bir uzantısı olarak ele alan resmi görüş de pozisyonunu sağlamlaştırdı. Bu resmî tezlerin aşınması ise 1990'larda artan araştırmalar ve tartışmalarla mümkün olabildi.

aid fazâhat" (geçmişe ait alçaklık) olarak tanımlamıştı.[22]

Ancak bunların taktik adımlar olduğu çok kısa sürede ortaya çıktı. BMM, 8 Mayıs 1920'de "tehcir suçlarından dolayı tutuklu olan" tüm sanıkların tamamının tahliyesine karar verdi. 12 Ağustos'ta tehcir suçlamasıyla "vatan evlatları" idam edilecek olursa, kendisinin de İngiliz Yarbayı Rawlinson'u ve diğer İngiliz esirleri asacağını Ahmet İzzet Paşa'ya bildirdi. 16 Ağustos'ta Heyet-i Vekile, "tehcir vesaire" dolayısıyla İstanbul hükümetince kurulan İdare-i Örfiye Divanı Harbi'ni lağvetti.[23]

Eylül 1920'de Bolşeviklerin Polonya önlerinden geri çekilmek zorunda kalmasından sonra General Kazım Karabekir'in 15. Kolordu'su Kars'a doğru yürüyerek Ermeni ordularını yendi. Sonuçta, 3 Aralık 1920'de imzalanan Gümrü Antlaşması ile Ermeniler taleplerinden vazgeçmek zorunda kaldılar. Bu olayın en önemli sonuçlarından biri, o güne dek Ermeni tehlikesine karşı gönülsüz de olsa ittifak kurmuş olan Türk ve Kürt milliyetçilerinin kendi gündemlerine dönmeleri oldu. Ama esas değişiklik, o güne dek İtilaf Devletleri'nin kulağına kar suyu kaçırmamak için gayet özenle seçilen dilin ve politikanın değişmesinde kendini gösterdi. 21 Şubat 1921'de, *Public Ledger-Philadelphia* muhabirinin sorularına verdiği yazılı demecinde, Mustafa Kemal'in sözleri yorum yapılmayacak kadar açıktı: "İngiltere'nin sulh zamanında ve harp sahasından uzak olarak İrlanda'ya reva gördüğü muameleye hemen hemen kayıtsız bir şekilde bakan dünya efkârı, Ermeni ahalinin tehciri hususunda almaya mecbur kaldığımız karar için bize karşı haklı bir itham da bulunamaz. Bize karşı yapılmış olan iftiraların aksine, tehcir edilmiş olanlar hayattadır ve bunlardan ekserisi şayet İtilaf Devletleri bizi tekrar harp etmeye zorlamasa idi evlerine dönmüş olurlardı."[24] Dikkat edileceği gibi artık "katliam", "katliama katılanların cezalandırılması", "fazahat" gibi kavramlar kullanılmıyordu. Bu söylemin hem İTC'nin Birinci Dünya

Savaşı sırasında geliştirdiği "öz savunma" söylemi ile hem de bugünkü "resmî söylem" ile benzerliği ortadaydı.

ESKİ SÖYLEM DOLAŞIMDA

Nitekim bu tarihten sonra, İttihatçıların Ermeni anasırı hakkındaki söylemleri yeniden tedavüle sokuldu. 3 Ocak 1921'te Meclis'te yapılan tartışmalarda Mustafa Kemal'e muhalif mebusların oluşturduğu İkinci Grubun lideri, Erzurum Mebusu Hüseyin Avni (Ulaş) Bey'in" Ermeniler böyle kurnaz bir millettir (...) Doğal olarak, Ermenilerin içtenliğine kesinlikle güvenmeyiz. Kesinlikle güvenimiz yoktur. Onların bugün memleketimizin Doğu Cephesinde zararlı bir hal almakta olduklarına inanıyorum. Bunun çaresini hükûmetten rica ediyorum (...) Ermeniler desisekar (hilece) bir millettir..." şeklindeki sözlerine Mustafa Kemal "tamamen" katılmıştı.[25]

Müdafaa-i Milliye Vekili (Savunma Bakanı) Fevzi Çakmak, BMM'nin 22 Ocak 1921 tarihli gizli oturumunda 300-400 bini Karadeniz sahillerindeki vilayetlerde, 100-150 bini Niğde, Kayseri, Akdağmağdeni gibi Orta Anadolu vilayetlerinde olmak üzere tüm ülkede toplam 800 bin Hıristiyan bulunduğunu, bunların ekonomik hayattaki yerlerini korumalarından duyduğu rahatsızlığı belirtmişti. Generale göre ya bunların imalathanelerde, nafıa işlerinde yani yol, köprü, tünel gibi bayındırlık işlerinde çalıştırılması ya da orta hallilerinden senelik 500, zenginlerinden 1000 lira "askerlik bedeli" alınması gerekmekteydi. Fevzi Çakmak'ın bu önerisi karşısında, Malatya Mebusu Feyzi Efendi "Efendiler, Ermenilerin denaeti, ihaneti cümlece malumdur. Bizde öyle Ermeniler, öyle Rumlar, öyle Yahudiler var ki, otuz sene memleketimizde yaşamışlar, katiyen ne vergi vermişler, ne de asker vermişler (...) Evet Ermeniler 500 lira bedeli nakdi verirlerse febiha (Pekâlâ). Vermeyenler Sivas'a, Erzurum'a gönderilsin ve yollarda çalıştırılsın" dedikten sonra konuşmasını "Maksadım onların ezilmesi, yıkılmasıdır"[26] diye bitirmişti. Bu sözlerle İttihatçıların "dahili tümörler" söylemi arasındaki benzerlik de dikkat çekiciydi.

Artık Mütareke döneminin temkinliliğinin söz konusu olmadığının bir diğer kanıtı, Tiflis'te bir suikastta hayatını kaybeden Cemal Paşa'nın ailesine maaş bağlanması, İstanbul'daki Divan-ı Örfi Mahkemesi'nde tehcir suçlusu bulunarak idam edilen iki Osmanlı yöneticisi, Urfa Mutasarrıfı Nusret Bey ile Boğazlayan Kaymakamı Kemal Bey'in "Millî Şehid" ilan edilmesi ve ailelerine "Emval-i Metruke" faslından maaş bağlanmasıydı.[27]

Ağustos-Eylül 1922'deki Sakarya Meydan Savaşı ve Büyük Taarruz sonrasında, millî mücadelenin kazanılmakta oluşunun getirdiği güven duygusu ile Ermeniler hakkındaki düşünceler daha yüksek sesle dile getirilmeye başladı. Mustafa Kemal'in 16 Mart 1923'te Adana esnafıyla konuşurken söylediği şu sözler İttihatçı zihniyetin hâlâ yaşadığı konusunda şüpheye yer bırakmıyordu: "Arkadaşımız beyanatında demişlerdi ki, Adanamızı idaresi altına alan diğer unsurlar, şunlar, bunlar, Ermeniler sanat ocaklarımızı işgal etmişler ve bu memleketin sahibi gibi bir vaziyet almışlardır. Şüphesiz haksızlık ve küstahlığın bundan fazlası olamaz. Ermenilerin bu feyizli ülkede hiçbir hakkı yoktur. Memleketiniz sizindir, Türklerindir. Bu memleket tarihte Türktü, o halde Türktür ve ebediyen Türk olarak yaşıyacaktır (..) Memleket en nihayet yine sahibi aslilerinin elinde kaldı. Ermeniler vesairenin burada hiçbir hakkı yoktur. Bu bereketli yerler koyu ve öz Türk memleketidir..."[28]

ESKİ DEFTERLERİ KAPATMAK

Lozan Barış Görüşmeleri sırasında İtilaf Devletleri'nin tüm ısrarlarına karşılık, Ermeni kayıplarının giderilmesi konusunda en ufak bir taviz vermeyeceklerini göste-

ren Türk tarafı en büyük mücadeleyi, tehcir suçlularının yargılanmasından vazgeçilmesi konusunda verdi. Sadece Türk tarafı değil, Ermeni Tehciri'nde dolaylı da olsa payı olan büyük devletlerin de eski defterleri açmaktan çıkarı yoktu. Asıl önemlisi, yeni kurulan Sovyet Rusya ile Britanya'nın çıkar alanları arasında güvenli bir bölge oluşturulmasını gerekli gören İngilizler, Türkiye'yi güçlendirmeyi seçmişlerdi. Nitekim Lozan görüşmeleri boyunca, Ermeni Tehciri'nin "uygarlığa karşı bir meydan okuma" olduğu söylendi, Ermenilerin çektiği "acılara", başlarına gelen büyük "felaketlere" değinildi ancak 1 Ağustos 1914 ile 20 Kasım 1922 arasında işlenmiş bütün "suçlar" af kapsamına alınarak "Ermeni tabusu"nun ilk ilmeği atıldı. Böylece daha önce yerel nitelikteki suç ortaklığı, uluslararası müttefiklerle pozisyonunu güçlendirmiş oluyordu.[29]

Nisan 1924'te, Mahsub-u Umumi Kanun Layihası ile Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele sırasında ülkeden ayrılan/ayrılmak zorunda kalan gayrimüslimlerin geride bıraktıkları mal ve mülklere el konulmasına devam edildi.[30] 29 Mayıs 1926'da kabul edilen dört maddelik "Ermeni suikast komiteleri tarafından şehit edilen veya bu uğurda suver-i muhtelife ile düçar-ı gadrolan ricalin ailelerine verilecek emlâk ve arazi veya tazminat hakkında kanun" ile "şehid edilen rical, Talât Paşa, Cemal Paşa, Cemal Azmi Paşa, Bahattin Şakir Bey, Cemal Paşa'nın Yaveri Süreyya Bey, Cemal Paşa'nın Yaveri Nusrat Bey ve Sait Halim Paşa ile Kürt Mustafa'nın riyaset ettiği Divanı Harp kararıyla idam edilen, Muş Mutasarrıfı Servet Bey, Urfa Mutasarrıfı Nusrat Bey, Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey, firar ve intihar eden Doktor Reşit Bey ve Erzincanlı Hafız Abdullah Efendi'nin ailelerine" "emval-i metruke" faslından 20 bin liraya kadar kıymette arazi verilmesi kararlaştırıldı.[31] 30 Ağustos 1927'de bu isimlere Cemal Paşa'nın ailesi eklendi.[32]

SUÇ ORTAKLIĞI

İş bununla da kalmadı, tehcir sırasında İskan-ı Aşair ve Muhacirin Umum Müdürü olan Şükrü (Kaya), İçişleri Bakanı ve CHP'nin Genel Sekreteri oldu. Kırım sırasında önce Bitlis daha sonra Halep valisi olan Mustafa Abdülhalik (Renda), Talat Paşa'nın kayınbiraderi olup Malta'dan döndükten sonra İzmir'in yakılması sırasında İzmir Valisi, sonra Maliye, Millî Eğitim ve Millî Savunma bakanlıklarında bulundu, ardından TBMM Başkanlığı yaptı. Tehcir suçlularından İTC Bolu mebusu Dr. Mazhar (Germen), Sağlık Bakanı; Diyarbakır mebusu Arif Fevzi (Pirinççizade), Bayındırlık Bakanı; Antep mebusu Ali Cenani Bey, Ticaret Bakanı oldu. Tehcirde Ermeni ölülerinin gömülmesinden sorumlu Sağlık Genel Müfettişi Dr. Tevfik Rüştü (Aras), İzmir mebusu ve 1925'te tarihli Takrir-i Sükûn Kanunu'ndan Mustafa Kemal'in ölümüne kadarki dönemde Dışişleri Bakanı idi. Daha sonra da pek çok önemli devlet görevinde bulundu. Tehcir sırasında Van Jandarma Kumandanı olan Kazım (Özalp), Meclis Başkanı; İTC'nin Ege bölgesindeki temizlik politikalarının yürütücüsü Celal Bayar, bakan, başbakan ve cumhurbaşkanı oldu. Teşkilat-ı Mahsusa'da önemli görevler yapan Ahmet Esat (Uras), Emniyet Umum Müdürlüğü, valilik, Türk Tarih Kurumu Üyeliği ve mebusluk yaptı; tehcir sırasında Muhacirin ve Aşairin Müdür Muavini olan Ali Haydar (Yuluğ); Ankara Belediye Başkanlığına; Yozgat Mutasarrıfı Mehmet Ata, mebusluğa ve Dahiliye Vekilliğine; İstanbul Umum Hapishaneler Müdürü Hüseyin Emrullah Barkan, mebusluğa getirilirler.[33] Kadrolardaki bu devamlılık, suçun inkâr edilmesini siyasî bir refleks haline getirdi.

BELLEK TAZELEME

Devlet tarafından yaratılmaya çalışılan "Türk ulusu"nun etrafında toplanacağı

ortak ülkünün parametrelerinden biri olarak 1932'de geliştirilen Türk Tarih Tezi, hem Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ile kırılan gururları onarmayı, hem de "tarihi haklar" iddia ederek Anadolu'yu sahiplenmeye çalışacak Ermeniler, Rumlar, Kürtler gibi "gayri Türk" unsurların önünü kesmeyi amaçlıyordu. 1934 yılında çıkarılan İskân Kanunu, halkı "Türk ırkından olanlar" ve "Türk ırkından olmayanlar" diye ayırırken, vatandaşların sadece Türkçe soyadları almalarını zorunlu kılan Soyadı Kanunu din, mezhep ve alt kimlik ayrımlarını gizleyerek tek bir kimlik oluşturması sürecinde önemli rol oynadı. Bu yıl, İtalya lideri Mussolini'nin "mare nostrum" (Bizim Deniz) politikası uyarınca Ege Adaları'nı silahlandırmasının yarattığı gerginlik ortamında Anadolu köylerinde yaşayan Ermeniler İstanbul'a "tehcir" edilmişlerdi.[34] 1936'da dünya yüzündeki tüm kültür dillerinin kök dil olarak Türkçe'den türemiş olduğunu iddia eden Güneş-Dil Teorisi ile üst metinde "Türk ırkı dünyadaki bütün medeniyetlerin kurucusudur, dolayısıyla en üstün ırktır" denirken, alt metinde "Anadolu'daki tüm halklar aslında Türk'tür, fakat dil ve din gibi 'sapmalar' yüzünden Türk olduklarını unutmuşlardır" denmek isteniyordu.

Ermeni varlığının ve bu varlığa karşı işlenen suçların, iyice silikleştiği bir dönemde yaşanan bir olay, Kemalist kadrolara, büyük devletlerinin "Ermenileri kışkırtarak" Türkiye'yi sıkıştırabileceğini düşündürdü. Alarm zillerinin çalmasına neden olan olay, Prag doğumlu Yahudi entelektüeli Franz Werfel'in Türkçe'ye *Musa Dağı'nda Kırk Gün* (İstanbul: Belge Yayınları, 2007) adıyla çevrilen *The Forty Days of Musa Dagh* adlı romanının ABD'de filme çekileceği haberleri idi. Werfel'in romanı 1915 tehcirinde Antakya yakınlarındaki Musa Dağı'na sığınan 5 bin kişilik Ermeni topluluğunun, Gabriel Bagratyan'ın liderliğinde 40 gün boyunca Osmanlı güçlerine karşı direnişini anlatıyordu.

Roman, 1933 yılı Mart ayında Viyana'da yayımlandığında büyük yankı uyandırmıştı ama Türkiye durumu ancak dokuz ay sonra idrak etti. 25 Aralık 1934'te hükümetin resmî yayın organı sayılan *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde Falih Rıfkı (Atay) imzalı bir yazıda, Alman makamları uyarılmış, 27-28 Aralık'ta aynı gazetede Burhan Asaf (Belge) Werfel'i "pek çok Ermeni kahvesi içtiği, kitabın hem gelişinden hem gidişinden belli" diye iğneledikten sonra "Hıristiyan ahlâkiyatının çoktan aşınarak düzleşmiş zemini üzerinde Ermeni atını, Faustkâri bir kükreyiş ile şaha kaldırmak istemektedir" diye suçlamıştı. Tepkiler kısa sürede sonuç verdi ve Nazi hükümetinin Propaganda Bakanı Goebbels kitabın yasaklandığını ilan etti. Ancak geç kalmıştı, çünkü kitap Alman Yahudilerinin başucu kitabı olmuştu bile. Viyanalı yayıncısının, Werfel'i 20 bin dolar karşılığında kitabın film haklarını dönemin devlerinden Metro Goldwyn-Mayer'e (MGM) satmaya ikna etmesi ve kitabın iki hafta içinde 35 bin kopya satarak 1934 yılı rekorunu kırması Türkiye'yi iyice alarma geçirdi. Başta *Cumhuriyet* ve *Ulus* olmak üzere gazetelerde, MGM'nin "bir Yahudi Şirketi" olduğu vurgulanıyor, olayın "Ermeni-Yahudi komplosu" olduğu iması yapılıyordu. Aynı günlerde İstanbul'da adeta rehine olarak tutulan Ermeni Cemaati Cismani Meclis'i toplanıp olayı kınadığını açıklamaya zorlandı. Bir grup Ermeni, 15 Aralık 1935'te Pangaltı Ermeni Kilisesi'nde toplanarak, kitabın nüshalarını koronun söylediği İstiklal Marşı eşliğinde "Türk milleti hakkında iftiralarla dolu olduğu" gerekçesiyle yaktılar. 1936'da Fransa'da kitabın Fransızca baskısının yayımlanması üzerine MGM filmi çekmekten vazgeçtiğini açıkladı. Türkiye, Ermenilere karşı adeta bir meydan muharebesi kazanmış görünüyordu. Bu olay, Türkiye'yi uluslararası camiaya karşı daha temkinli, daha kuşkucu, daha savunmacı bir tavır içine girmeye yöneltti. Çünkü en

ufak bir gevşeme halinde, büyük güçlüklerle elde tutulmuş olan Anadolu coğrafyasını kaybedebilecekleri korkusu Kemalist elitlerin yüreğine sinmişti.[35]

NAZİZMLE FLÖRT

Gerek bu tecrübenin etkisiyle, gerekse Avrupa'da ve dünyanın diğer bölgelerinde ırkçılığın ve otoriter eğilimlerin güçlenmesiyle ortaya çıkan atmosferin Türkiye'deki azınlıklara faturası ağır oldu. Görünüşte, İkinci Dünya Savaşı'nın maliyetini karşılamak üzere yapıldığı ileri sürülen bazı uygulamalar, aynı zamanda İttihatçıların 50 yıllık rüyasını gerçekleştirme yolunda önemli kazanımlar sağladı. Gayrimüslim azınlıklara karşı nefretin hortladığının en önemli işareti, 22 Nisan 1941'de 1896-1913 yılları arasında doğmuş gayrimüslimlerin Nafia Vekaleti (Bayındırlık Bakanlığı) emrine verilmek üzere askere çağırması idi.[36] Bir gün kapılarında beliren jandarmalar tarafından 12 bin gayrimüslim erkek, sivrisinek kaynayan ve sıtma yayan bataklıkların, rutubet, çamur ve aşırı sıcağın bunalttığı, su darlığı çekilen altyapısız kamplara gönderildiler. "İstanbul'u unutunuz!" diye bağıran çavuşların ve subayların sesi dönemi yaşamış tüm azınlıkların belleğine yerleşti.'[37] Bu uygulama, İTC'nin Birinci Dünya Savaşı arifesinde Ermeni ve Rumları adeta "rehin" olarak aldıkları Amele Taburları ile büyük benzerlik gösteriyordu.

Bu uygulamayı, 11 Kasım 1942'de Varlık Vergisi'nin çıkarılması izledi.[38] Başbakan Şükrü Saraçoğlu memleketi Ödemiş'in Gölcük yaylasında yaptığı konuşmasında "Biz bu vergiyi Türk tüccarını ön plana çıkarmak için ihdas ettik. İstanbul'da dolaştığım zaman her nereye baktım ise azınlıkların çok gösterişli işyerlerini gördüm" demişti. Falih Rıfkı Atay, "Bazı vatandaşların olağanüstü uygulamalar için suç olarak ağır masraflı bir orduyu ayakta tutmak olduğunu söyleyebilir. Cevabımız basittir biz yalnız Türkler gibi düşünürüz ve Türklerin vatanında oturan, hakları korunan, rahat eden, çalışan ve geçinen herkes Türkler gibi düşünmeseler bile, onlar gibi fedakârlık etmek zorundadırlar..."[39] diyerek gayrimüslimlerin "içerideki yabancılar" statüsünde olduğunu hatırlatmıştı. Ama en açıksözlü ifadeler *Yeni Sabah* yazarı Aka Gündüz namlı eski Teşkilat-ı Mahsusa elemanı Enis Avni'den gelmişti. Gündüz, son haftalarda memleketin yedi bölgesini dolaştığını ve yarenlikler çerçevesinde yaptığı gizli ve tabii bir ankette vatandaşlara sorduğu "vurguncu hakkında ne düşünüyorsun?" sorusuna aldığı cevapları şöyle özetliyordu: "Mütalaalar, fikirler tümendi: Asmalı. Kesmeli. Kuşbaşı doğramalı. Kıymasını iki çekmeli. Gırtlağına erimiş kurşun akıtmalı. Malını mülkünü millet hazinesine almalı. Bir çınarın altına kazık çakmalı, sağ bacağını bu kazığa, sol bacağını da çekip yere indirilen çınar dalına bağlamalı, sonra dalı birdenbire bırakarak gövdesini eşek pastırması gibi ikiye ayırmalı. İşkembesine zift doldurup güneşe aşmalı. İki gözünü oyup bir avucuna vermeli. Kırk katırın kuyruklarına bağladıktan sonra kırkına birden kırbaç atmalı. Harbin sonuna kadar her gün yedi yerinden cımbızlayıp koparmalı.Temmuz ortasında çırılçıplak edip çöplükteki sineklere peşkeş çekmeli. Vesaire, vesaire... Bu kanunun mucip sebepleri de bir noktada toplanıyordu. On sekiz milyonun selameti için bin sekiz yüz kişi feda edilebilir. Bu kanun ve bin sekiz yüz üzerindeki reyler ittifakla verildi." Doğrusu, Aka Gündüz'ün söyledikleri doğruysa, bu halkın 25 yıl önce Ermenilere neler yapabileceğini tahmin etmek zor değildi.[40] Kanuna "evet" oyu verenler arasında Afyonkarahisar mebusu Ermeni asıllı Berç Türker (soyadı Atatürk tarafından verilmişti) ile Eskişehir mebusu Rum kökenli İstamat Özdamar'ın olması azınlıkların nasıl bir baskı altında olduğunu gösteriyordu.[41]

SERMAYE TRANSFERİNE DEVAM

Varlık Vergisi'nin yüzde 68'i İstanbul'daki mükelleflere tahakkuk ettirildi. Bunların da yüzde 87'si gayrimüslimdi. Gayrimüslimlerin mali güçlerine uygulanan vergi oranları Müslümanlara uygulananlara göre yüzlerce kez daha ağırdı. Gayrimüslimler arasında da Ermenilerin vergisi en yüksek orandaydı.[42]

İstanbul'daki 1 Numaralı Komisyon'un üyeleri olan "Topkapulu" Bican Bağcıoğlu, Tevfik Amca ve "Hamal" Ferit gibi eski İttihatçılar ile Mithat Nemli gibi "Millî İktisatçılar" kadro devamlılığının kanıtı gibiydi. Zaten komisyon üyeleri de "Taşnakların başıdır" diyerek Kadıköylü Asador'un [Güdükyan] vergisini dört misli arttırarak 400 bin liraya çıkarmışlardı.[43]

Vergilerini ödeyemeyenler Aşkale'ye çalışma kampına gönderildiler. Bu mükelleflerden 21'i (kamplarda 10 ay kalan Gavran Parsekyan'a göre 25'i) kampta hayatını kaybetti.[44] "Varlık vergisini ödemekten kaçanlar cezaya hak kazanmışlardır. Bir kısım mükelleflerin hâlâ vergilerini ödememekte ısrar ettikleri görülüyor. Bu memlekette yaşayan her vatandaş onun nimetlerinden faydalandığı gibi külfetini de diğer vatandaşlarla paylaşmaya mecburdur."[45] "Solcu" Zekeriya Sertel'e ait olan bu sözler, tüm liderleri İTC'nin rahle-i tedrisinden geçen sol hareketle Kemalistlerin ideolojik yoldaşlığı gösteriyordu. Sosyalistler, gayrimüslim azınlıkları ülkenin kompradorları haline getiren düzenin tarihsel dinamiklerini analiz etmeyi başaramamış, sınıf düşmanlığı ile etnik-dinsel düşmanlığı birbirine karıştırmışlardı.

Uygulamanın ne kadar büyük acılara neden olduğunun ortaya çıktığı günlerde Başbakan Şükrü Saraçoğlu'nun verdiği şu beyanat gayrimüslimlere bakışı çok iyi anlatıyordu: 'Açık söyleyeyim ki, bunların çoğunu, yabancı tebaası ferdler değil, fakat Osmanlı İmparatorluğu'ndan bize miras kalan, henüz tasfiye edemediğimiz adı Türk bir takım kimseler teşkil eder. Millî Türk rejimi, ırk ve kan esasları üzerine kurulu bir milliyetçilik politikasından uzaktır. Bu itibarla Osmanlı saltanatından bize miras kalmış bu Tanzimat zihniyetli adamların tasfiyesinden bahsederken maksadımız, sadece bir ruh tasfiyesinden ibaret kalır. Bu topraklarda çalışan her adam, hele pasaportunda Türk devletinin koruyucu damgasını taşıyorsa, Türk menfaatleri öyle istediği zaman, iyi niyetlerini açığa vurmak, onları ispat etmek zorundadır... Türkiye'de kazandığı servetin bir kısmını Türk yurdunun müdafaası uğrunda harcamaktan esirgeyenler için yapacak iki şey kalıyor: Tebaalarımızsalar kolları sıvayıp kazma sallamak, yabancı iseler bu diyarlardan gitmek!"[46]

Varlık Vergisi, 15 Mart 1944'te Müttefik Kuvvetleri'nin Monte Casino üzerinden nihai saldırıya geçmesi üzerinde kaldırıldı[47] ama verginin kaldırıldığı oturumda konuşan Emin Sazak "Bu kanun onları affederse bu gibi insanlar bu milletin içinden çıkıp gitmelidirler (...) Hükümet tedbir almadı fakat millet intikamını alır. Linç mi eder ne eder bilemem"[48] diyerek 6-7 Eylül 1955 talanının haberini vermişti.

ERMENİ DİASPORASININ UYANIŞI

'Türk kimliği' sürekli teyakkuz halinde olmakta haklıydı çünkü Ermeni milliyetçiliği yeni bir atağa hazırlanıyordu. 1918-1920 arasında kısa bir süre bağımsız kalan Ermenistan, Sovyet kontrolüne girdikten sonra Ermeni milliyetçiliğinin radikal örgütü Taşnaksütyun, ülke dışına sürülmüş, hareket enerjisini diasporada Sovyet etkisinin yayılmasını önlemeye hasretmişti. Uzun süren bir sessizlik döneminden sonra, 1950'lerin sonlarında, Yunanistan, İran, ABD ve Lübnan'da, sosyalist örgütlerle milliyetçi örgütler arasındaki çatışmalarda can kayıpları bile yaşanmıştı. Bu

süreç sömürgeciliğin tarihe gömülüşü ile üst üste düştüğünden, dünyanın dört bir yanında boy gösteren bağımsızlık hareketleri, Ermeni milliyetçileri için yeni bir model oluşturmaya başladı.

Daha sonra Türkiye'nin kâbusu olacak olan ilk "soykırımı protesto" ve "soykırımın tanınmasını isteme" eylemleri bu dönemde ortaya çıktı. 1960'larda Ortadoğu'dan, 1980'lerde İran'dan göç eden militan gruplar, o güne dek içinde yaşadıkları topluma gayet iyi entegre olmuş ABD, Kanada, İngiltere ve Fransa'daki Ermeni diasporalarında, bastırılmış cemaatçi duyguları canlandırdılar. Bu kesimler, tarihlerine, Türkiye'ye yeni bir gözle bakmaya, Türk ve dünya kamuoyunun ilgisizliğine karşı yeni stratejiler geliştirmeye başladılar. Bunun ilk adımı, 16 Temmuz 1964'te atıldı. Bir grup Ermeni bilim adamı, Ermeni Yüksek Sovyeti Merkez Komitesi Sekreteri Yakov Zorabian'a bir mektup göndererek, 1965 yılının Ermeni Soykırımı'nın (*Medz Yeghern*) 50. yıldönümü olduğunu belirtmiş ve 11 maddelik bir öneriler paketi sunmuşlardı.[49]



Tehcir kararı alındıktan sonra, Ermenilerden müteşekkil kafileler Zor bölgesine sürüldü. Sadece kıyı bölgelerinden değil, Anadolu'nun içlerinden de toplanan Ermeni nüfusun varlığı, kararın savaş gerekliliklerinden ötesine uzandığını gösteriyordu.

Moskova, anıt talebini Şubat 1965'te kabul etti. *Hürriyet*'in Ankara muhabiri Cüneyt Arcayürek 8 Nisan 1965 tarihli haberinde şöyle yazıyordu: "Birinci Dünya Savaşı yıllarında çeşitli iç hareketler sırasında, Ermenilerin de çeşitli bölge ve illerde isyan hareketlerine geçtikleri, hatta Türklere karşı zulümlerde bulundukları bilinmektedir. O zaman çeşitli büyük meselelerin karşısında kalındığından, bir yandan Rusya'nın öte yandan müttefik Almanya'nın tesiri ile tenkil hareketlerine girişilmiştir. Türkler Ermeniler tarafından öldürülmüş, Ermeniler de hareketin bastırılması sırasında ölmüşlerdir. Bir kısmı da yurt dışına kaçmışlar veya çıkarılmışlardır. Fakat bugün için gerçek şudur: Türkiye'de 80 bin civarında Ermeni vatandaşımız vardır ve bunların her biri Türk milletinin birer ferdidir. Çalışkan, bilgili, vatandaşlık görevini yapan Türk vatandaş Ermenilerin böyle bir kampanyadan üzüntü duymamaları imkânsızdır." Yani ülkede her nasılsa kalabilmiş bir avuç Ermeni'ye devletin rehinesi olduklarını kibarca hatırlatıyordu.[50]

Hatırlatma işe yaramış olmalıydı ki, *Hürriyet* ertesi gün "Söz sırası Ermeni vatandaşlarımızda" başlığı altında "Rumların tahriki ile 24 Nisanda Ermeni katliamı adı altında bütün dünyada eski bir olayın istismar edilerek anma törenleri tertip olunmasını şehrimizde yaşayan on binlerce Ermeni vatandaş nefretle karşılamışlardı. İstanbul'daki Ermeniler (...) Bu olsa olsa Kıbrıs Rum Dışişleri Bakanı Kipriyanu'nun bir dalaveresidir. Bazı Ermeniler de bilmiyerek buna alet olabilirler. Biz Türkiye Ermenileri maziyi unutmuş, şimdi tam bir huzur ve mutluluk içinde yaşıyoruz" diyecekti.

Dikkati çeken husus, Ermeni milliyetçiliğine karşı kitleleri harekete geçirmek için Kıbrıs meselesi bağlamında Rum düşmanlığı ile bağlantı kurma ihtiyacının duyulmasıydı. Aslında bu anlaşılır bir durumdu çünkü halk daha vakıf olduğu güncel bir sorunun katalizörlüğü olmadan, izlenen sistematik unutturma politikaları yüzünden Ermenilerin Türklerden ne istediğini hatırlamayabilir, dolayısıyla Ermenilere neden karşı çıkmak gerektiğini anlamayabilirdi. Tehdidin ciddiyetini anlayan Türkiye'deki Ermeni Katoliklerin Ruhani Reisi Başpiskopos Boğos Kireçyan, Cumhuriyet Senatosu eski üyesi Berç Turan, Türkiye Ermenileri Patriği Şnork Kalustyan ve "Bay Yüzde Beş" diye tanınan Kalust Sarkis Gülbenkyan'ın oğlu Nubar Gülbenkyan, rejime sadakatlerini bir kez daha ilan etmek zorunda kaldılar. Bu beyanatlardan sonra *Milliyet* gazetesi başyazarı Refii Cevat Ulunay konuyu bağladı: "Ahmet Refik [Altınay] merhumun dediği gibi [söz konusu olan] biri İttihat ve Terakki, diğeri Taşnak olan 'iki komitenin iki kıt'alidir. Bunun tekrar münakaşasını tarih dahi istemez."[51]

Yani Ermeni diasporasının zorla canlandırdığı hatıralar, yeniden karanlık çekmecelere sokulmaya çalışılıyordu. ABD Büyükelçilik müşavirlerinden Philip Clock'un merkeze gönderdiği değerlendirme raporu Ermeni tabusunun aldığı hal hakkında ilişkin önemli bir tanıklık oldu: "Son günlerde çağdaş Türkiye'de nadiren, basında ise neredeyse hiç bahsedilmeyen bir mevzu efkarı umumiyede [kamuoyunda] yeniden tartışılmaya başlandı: Türkiye'deki Ermeni azınlığı meselesi. Genellikle uzun dönemleri zarfında 'Ermeni' kelimesi basında yer dahi almayabilir. Devlet okullarının eğitim müfredatı bu bahsi tümüyle es geçmeye meyilli. Halk yabancı bir gözlemci için Ermeniler tarafından inşa edilmiş oldukları aşikâr olan Orta ve Doğu Anadolu'daki binaların Türklerin veya başka bir grubun inşa ettiğini sık sık söylemekte. Bu şekilde yok sayılan ve zahiren unutulduğu sanılan Ermeni azınlığın bahsi son zamanlarda 24 Nisan tarihinde (1915'in) ellinci yıldönümü ile ilgili Beyrut'ta düzenlenecek konferansın beklentisi ile yeniden canlandı."[52]

AD DEĞİŞTİRME POLİTİKALARI

ABD temsilcisinin sözünü ettiği "es geçme" olayının tezahürlerinden biri yer isimlerinin değiştirilmesiydi. Osmanlı ülkesindeki coğrafi yer adlarının değiştirilmesi ilk kez, 13 Mayıs 1913'te çıkarılan İskan-ı Muhacirin Nizamnamesi ile gündeme gelmişti. 5 Ocak 1915'te Enver Paşa tarafından askeri kıtalara gönderilen talimatnameye göre Osmanlı topraklarında Ermenice, Rumca ve Bulgarca dillerden olan il, ilçe, köy, dağ ve nehir adlarının "Türkçe'ye tahvili" isteniyordu. Bu emirname 15 Haziran 1916'da kaldırıldı ancak o zamana kadar çok sayıda köy ve kasaba ismi Türkçeleştirilmişti. Dersim'deki Kızılkilise'nin Nazimiye, Muğla'daki Megri'nin Fethiye, Bursa'daki Atranos'un Orhanili, yine Bursa'daki Mihaliç'in Karacabey, İzmir'deki Ayasluğ'un Selçuk olması yapılan değişiklikler arasındaydı. Yer isimlerinin değiştirilmesi işine Cumhuriyet döneminde hızla devam edildi. 28 Ocak 1923'te İzmit ilinin adı Kocaeli'ne, 20 Aralık 1924'te Kırkkilise'nin adı Kırklareli'ne, 1925'te Artvin ilindeki Gürcüce yer isimleri Türkçe isimlere, 25 Haziran 1927'de Bozok'un adı Yozgat'a çevrildi.

Ancak 1933'te *Servetifünün* gazetesinden Reşat Feyzi Bey "Hâlâ Beyoğlu'nda, Polonya, Venedik, Lamartin daha bilmem ne sokakları var. Türkiye Cumhuriyeti topraklarında olduğumuzu bize bu isimler mi hatırlatacak? (...) Millî dil davası hepimizin davasıdır. Türklüğün hâkim olduğu bir memlekette yalnız Türk hâkimdir. Dil inkılabının gayesi bu topraklarda yaşayan her mefhumun söylenişini

Türkçe'ye çevirmek olmalıdır" diyerek resmî makamları uyarmak ihtiyacını duyacaktı.[53] Bu kadar ileri gidilemedi ama 1934-1936 arasında Halkevleri, yurt çapında 834 köye Türkçe isimler verdi, 1935'te Dersim'in adı Tunceli yapıldı. 1947'de Hatay ilindeki yer adlarının değiştirilmesine karar verildi.[54]

1956'da kurulan Ad Değiştirme İhtisas Komisyonu; Genelkurmay Başkanlığı, İçişleri, Savunma ve Millî Eğitim bakanlıkları, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi ile Türk Dil Kurumu'nun temsilcilerinden oluşuyordu. Komisyonun çalışmaları, 1959'da İl İdaresi Kanunu'nun 2. maddesinde yapılan değişiklikle uygulamaya konuldu. Maddede "Türkçe olmayan ve iltibasa (yanlış anlamaya) yer veren köy adları, Alâkadar Vilayet Daimi Encümeni'nin mütalâası alındıktan sonra en kısa zamanda İçişleri Bakanlığı'nca değiştirilir" deniyordu. Bu kurulca 12.000 köy adı değiştirildi.[55-56] 1983'ten sonra da ufak çaplı değişiklik hamleleri yapıldı. Bu çalışmalar sırasında "anlamları güzel çağrışımlar uyandırmayan, insanları utandıran, gururunu incitici, yahut alay edilmesine fırsat tanıyan isimler", Türkçe dahi olsalar değiştirildi. İçinde "kızıl", "çan", "kilise" kelimeleri olan köylerin isimleri ile Arapça, Farsça, Ermenice, Kürtçe, Gürcüce, Tatarca, Çerkezce, Lazca köy isimleri "bölücülüğe meydan vermemek" amacıyla değiştirildi. Yeni verilen isimlerin eski isminin Türkçe karşılığı olmaması veya aslını çağrıştırmaması öngörüldüğünden çoğu kez, tarihsiz, kimliksiz Türkçe isimler verilmişti.[57]

Bu silme ameliyesinin nedenini tahmin etmek zor değil. İsimlendirme, sahiplenmenin en önemli aşamalarından biridir ve isimlendirme ile sadece bugün sahiplenilmez, fetih geçmişe doğru yürütülür. Bu açıdan bakıldığında Ermeni-Rum veya diğer "ötekilere" ait kültürel varlıklar, yer isimleri, etnografik ya da folklorik öğeler Anadolu'nun "Türklerin yurdu" olduğu tezini zayıflatıyorlardı. Dahası, bu grupların yurtları olduğunu iddia ederek bu topraklara dönmeye kalkışması ihtimali vardı. Günümüzde de sık sık şahit olduğumuz bir durum, "Kürdistan", "Ararat", "Konstantinopolis", "Smyrne", "Pontus" gibi yer adlarının kullanılmasına gösterilen sert tepki, bu dönemin ürünü idi.

KÜLTÜR SOYKIRIMI

Yüzyılın başında Ermeni cemaatine ait 2.538 kilise ve 451 manastır varken, 1974 yılında yayınlanan UNESCO Raporu'na göre, geriye sadece 913 kilise ve manastır kalmıştı. 1914'te Osmanlı ülkesinde Ermeni cemaatine ait 2.538 kilise, 451 manastır ve 2000 okul vardı. Tehcirden sonra Ermeni köy ve şehirlerine yerleştirilen Müslüman ahalinin ilk işi, merkezî ve güzel kiliseleri camiye çevirmek oldu. Gerisi ambar, depo ve tavla olarak kullanıldı.

TBMM'nin Türkçü-ırkçı kanadından Dr. Rıza Nur, Doğu Cephesi Komutanı Kazım Karabekir'e yolladığı 22 Nisan 1921 tarihli raporunda, Türklüğün geleceği için Kars'ın acilen Türklük hars ve propaganda merkezi olmasını ve Ani şehrine ait izlerin yeryüzünden temizlenmesi başarılırsa bunun Türkiye'ye büyük bir hizmet olacağını söylemişti.[58] Sözü edilen, Ortaçağ'da Ermeni Krallığı'nın başkenti olan tarihi Ani harabeleri idi. Karabekir cevabı raporunda "Ani harabesinden eser bırakılmaması maddeten gayri mümkün. Bizzat gördüm. İstanbul suru gibi vasi bir sur dahilinde müteaddit cesim (pek çok büyük) kiliselerden ne kadar tahrip edilse enkazı yine Ani harabeliğinden çıkmaz. Mühim ve imtidatlı olan tahribat Ermeni efkâr-ı umumiyesinde dini heyecan ve tuğyanlar uyandırabilir" diyerek oldukça akıllıca bir saptamada bulunmuştu ve Ani harabeleri yıkımdan kurtulmuştu.[59]

Nitekim, 1923 tarihli Lozan Anlaşması'nın 42. maddesinde "Türk hükümeti

kiliselerin, sinagogların, mezarlıkların ve diğer dini yapıların tam koruma altına alınmasını garanti eder" denmişti. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi 1974'te geriye sadece 913 kilise ve manastır kalmıştı. O tarihten sonra bunların 464'ü tamamen yıkıldı, 252'si yıkılmaya terk edildi, 197'si ise ciddi restorasyon gerektiriyor. 1936 Beyannamesi ileri sürülerek 1974'ten beri Ermeni vakıflarının elinden alınan mülk sayısı ise 48'di.[60]

ASALA FAKTÖRÜ

1973 yılında Türkiye'den göç etmiş Mıgırdıç Yanıkyan isimli yaşlı bir Ermeni halı tüccarı, yemeğe davet ettiği Türkiye Los Angeles Başkonsolosu'nu ve yardımcısını tabanca ile vurduğunda olay Türkiye'de büyük yankı yapmıştı. Cinayet siyasî değildi ama 1975'ten 1985'e kadar devam eden ASALA (Armenian Secret Army for the Liberation of Armenia, Ermenice *Hayastani Azatagrut'yan Hay Gaghtni Banak*) eylemlerine ilham verdi. ASALA, muhtemelen Ocak 1972'de, Lübnan'da, Bekaa'da kurulmuştu. FHKC (Filistin Halk Kurtuluş Cephesi) ve FKÖ (Filistin Kurtuluş Örgütü) ile dayanışma içinde davranan ASALA, 1975'ten itibaren Türkiye'nin diplomatik temsilciliklerine ve Türk Hava Yolları bürolarına 35 saldırı yaptı. Batı kamuoyundan destek gören örgütün, 1983'te Paris'in Orly Havaalanı'ndaki THY bürosuna yaptığı saldırıda Fransız vatandaşlarının da olması üzerine Fransa, ASALA'ya resmen, "eylemlerini dışarıda yapma" uyarısında bulundu. Bu tarihten sonra ASALA etkinliğini kaybetti.[61] Ancak, 10 yıl süren bu dönem, Türk kamuoyunun belleğinde büyük izler bıraktı. Özellikle Batı ülkelerinin uzun süre, ASALA'yı onayladıklarını düşündüren tutumları, "dış düşman" kavramsallaşmasını ve retoriğini yeniden canlandırdı.

Resmî çevreler, bu olayı aynı dönemde ortaya çıkan ayrılıkçı Kürt hareketi PKK ile ilişkilendirmeyi akıl ederek, kamuoyunun gözünde Kürt milliyetçiliğinin meşruiyetini bir kez daha sorgulatmayı başardılar. PKK'nın 21-28 Nisan 1980'de Ermeni cemaat liderlerinin sürgüne gönderilmeye başladığı gün olan 24 Nisan'ı "Kızıl Hafta" ilan etmesi, Abdullah Öcalan'ın Ermeni Yazarlar Birliği tarafından onur üyeliğine seçilmesi gibi sembolik olaylar, bu ilişkiye karine olarak görüldü. Özellikle istihbarat çevreleri, her fırsatta, PKK ile ASALA arasında Yunanistan ve Suriye'nin öncülüğünde Türkiye'nin Kıbrıs politikasını sabote etmek için kurulduğuna inanılan bu ilişkinin, 1979-1980'de Lübnan'da kurulduğunu, nihai amacın da "Ermeni-Kürt Federe Devleti" kurmak olduğu ileri sürmeyi ihmal etmediler. Bu iddianın sonucu, Kıbrıs meselesinde karşılaşılan zorlukları, Kürt-Ermeni "kompIosu"na bağlayarak, Kıbrıs konusunda uzlaşmaz bir tavır takınılması oldu.

Halbuki 1988'de Abdullah Öcalan, gazeteci Mehmet Ali Birand'a "ASALA ile birkaç görüşme oldu. Sivillere yönelik eylemlerinin zararlı olduğunu gördük, dolayısıyla da 1982'lerde olmaz dedik, bıraktık. Öyle fazla bir beraberlik yok. Bir-iki acele toplantı dışında bir ilişki yoktur. İlişki geliştirebileceğimiz bir örgütlenme değildir, aslında ASALA olayı da çok abartıldı Türkiye'de" demiş, 4 Mayıs 1991'de bir diğer gazeteci Rafet Ballı'ya "Ermeni sınırları veya Ermeni ülkesi neresidir? Kürdistan neresidir?" derseniz, bu tarihi bir sorundur. Tarihi bir soruna da, çok politik bir cevap vermek biraz oportünizme düşmek olur. Benim de öyle bir niyetim yok. Fakat Ermeni halkını severiz. Ermeni halkı gelirse, ziyaret ederlerse, hatta kalmak isterlerse, onlara elimizden gelen misafirperverliği de sonuna kadar gösteririz" diyerek ortada somut bir işbirliği olmadığının işaretini vermişti. Ancak bütün bu beyanlar beklendiği gibi, Türk tarafının içini rahatlatmaya yetmeyecekti.[62]

ASALA eylemlerinin diğer bir sonucu, Türkiye bürokrasisinin "en mantıklı", "en soğukkanlı", "en tecrübeli" kadrolarına sahip olduğu bilinen/ileri sürülen Dışişleri Bakanlığı'nın, Ermeni soykırımı iddialarına karşı en tepkisel tavırları gösteren bakanlık haline gelmesi oldu. Çünkü bakanlık için konu adeta kişisel bir "kan davası" olmuştu. Halkın büyük bir kesimi o yıllarda saldırıların nedenini anlamakta güçlük çekecek dek bellek boşalması içinde olduğu için, Ermenilerle bu şekilde karşılaşmak son derece "negatif" bir etki yarattı. Daha doğrusu, bu karşılaşma, geriye dönük bir tarih okuması ile "İttihatçılar bu tehlikeli grubu ortadan kaldırmakta çok haklıymış" düşüncesinin toplumun bilinçaltına yerleşmesine yardımcı oldu. Resmî politikacılar toplumun zihnine "Ermeni=ASALA=terör" denklemini itinayla kazıdılar. Terör kavramının Ermenilerle ilişkilendirilmesi öyle başarılı bir şekilde yapıldı ki, ileriki yıllarda "Abdullah Öcalan=terör=Ermeni dölü" denklemi de hiç tereddütsüz kamuoyunca paylaşıldı.

ULUSLARARASI BASKI

Her uluslararası sorunda Ermeni parmağı aramak, Türkiye'den farklı düşünen her ülkenin Ermeni diasporası veya lobileri tarafından yönlendirildiğini düşünmek şeklinde tezahür eden paranoyak tutum, İstanbul'dan ilk Ermeni kafilesinin Ayaş'a doğru yola çıkarıldığı 24 Nisan (1915) gününün dünyanın çeşitli ülkelerinde bir biri ardına "Ermeni Soykırımı'nı anma günü" ilan edildiği 1980'lerden itibaren iyice belirginleşti.

Ermeni soykırımı iddiaları ilk defa 1985 yılında BM İnsan Hakları Alt Komisyonu'nda benimsenmiş, 1987'de Avrupa Parlamentosu'nda bu konuda bir karar tasarısı kabul edilmişti. Bu kararda şöyle deniyordu: "[Avrupa Parlamentosu] 1915-1917'de Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yaşayan Ermenilere karşı gerçekleşen trajik olayların Birleşmiş Milletler Örgütü [1948 Soykırım] Sözleşmesindeki anlamıyla bir soykırım oluşturduğu kanısındadır. Parlamento (...) Bugünkü Türk Hükümetinin geçmişte 'Jön Türkler' Hükümeti tarafından Ermeni halkına karşı işlenen soykırımı kabullenmeyi reddetmesinin (...) Türkiye'nin Topluluğa olası katılımının incelenmesi önünde aşılmaz engellerler oluşturduğunu düşünmektedir."[63]

Böylesi bir atmosferde Sovyetler Birliği dağıldı ve Ermenistan 25 Ağustos 1990'da bağımsızlığını ilan etti. Türkiye Ermenistan'ı ancak 1,5 yıl sonra, 16 Aralık 1991 tarihinde tanıdı, ancak o tarihten bu yana diplomatik ilişki geliştirmedi. Çünkü Ermenistan'ın varlığı tarihin bir anlamda hortlaması anlamına geliyordu. Hem bu hortlaktan uzak durmak için, hem de iki toplum arasındaki sıcak ilişkileri önlemek için, kısa dönemler dışında sınırlar da hep kapalı tutuldu. Bunun nedeni olarak 1990 tarihli Ermenistan Bağımsızlık Bildirgesi'nin 11. maddesinde soykırıma atıfta bulunulması, devlet armasında Ağrı Dağı'nın yer alması ve Azerbaycan ile Ermenistan arasındaki Dağlık Karabağ sorunu gösteriliyordu. Yani durum bir çeşit "yumurta-tavuk" paradoksuna dönüşmüştü. 1992 yılında ABD Kongresi'nin eski Sovyet Cumhuriyetlerine yardımını öngören *Freedom Support Act* (Özgürlüğü Destekleme Yasası) yasasına Ermeni lobisi tarafından eklenen "Section 907" maddesi ile Azerbaycan'a yardım yapılması 10 yıl boyunca engellenince, Azerileri "soydaş" olarak kayırmayı millî görev edinmiş olan çevreler Ermenistan'la ilişkileri iyice azalttılar. ABD'deki Ermeni diasporasının lobi ve fonlama kuruluşlarının ABD Kongresi'nde ve medyasında etkin olması, başta Dışişleri çevreleri olmak üzere pek çok kesimde Ermeni antipatisini güçlendiren bir unsur oldu. Buna, Batı diasporalarının ekonomik yardımlarla Ermenistan Cum-

huriyeti'ni ayakta tutan önemli güçlerden biri olması da eklenince, Türk milliyetçiliğinin kafasında, "emperyalist ülkelerin desteklediği işbirlikçi Ermeniler" klişesi her gün yeniden üretilmeye başladı.

RESMÎ TARİH ATAĞI

Bu gelişmeler devletin ideolojik mücadeleyi daha geniş bir alana yaymasının gerekçesi oldu ve Millî Eğitim Bakanlığı aracılığıyla bu tezlerin okullara sokulmasına başlandı. Cumhuriyet'in başından bu yana tarihin üretilmesi, millî kimliğin üretilme projesi olarak algılanmış ve otoriter devlet modelinin söz konusu millî kimlikle "doğal" ilişki içinde olduğu, hatta bu millî kimliğin uzantısı olarak anlaşılması gereği işlenmişti. Tarih üretiminin ilk ölçütü bunun "temiz ve onurlu" bir tarih olmasıydı. Anadolu topraklarında neredeyse on bin yıl önceye giden ve tüm ırklar soysuzlaşırken ilk günkü gibi kalan bir "Türk" ırkı mitosunun yaratılması hedeflenmişti. Ancak bu konuda iki farklı dönem söz konusuydu. ASALA terörü ve soykırım konusundaki parlamento kararları ile Türkiye'nin sıkıştırılmasından önceki dönemde okul kitaplarında Ermenilere uzak bir tarihin özneleri olarak az da olsa yer verilirken, genel olarak olumsuz bir dil kullanılmazdı. Ancak Ermeni Bagrati Krallığı'nın başkenti Ani'nin 1064 yılında Selçukluların eline geçmesi veya 12.-14. yüzyıllar arasında Adana havalisinde varlığını sürdüren Kilikya Ermeni Krallığı'nın Selçuklularla çatışması bazen küçümsenerek, bazen görmezden gelerek, bazen çatışma olmamış gibi sunulurdu. Bazı durumlarda bu krallıklar "küçük" gösterilir, bazı durumlarda krallığın topraklarının nerede olduğu belirsiz hale getirilirdi. Bazı durumlarda Anadolu topraklarının dışında bir yerde tarif edilirken, bazı durumlarda ise Ermenilerin yaşadığı coğrafyalara "daha önceden gelmiş Oğuz, Peçenek, Kıpçak boyları"ndan söz edilirdi. Böylece Ermenilerin Anadolu'da tarihsel haklarının olmadığı ima edilmiş olurdu.[64]

Ermeni tabusunun entelektüel kesimler arasında güçlü bir yapıştırıcı olduğuna dair ilginç bir gelişme ise ideolojik önderliğini Sebahattin Eyüboğlu, Azra Erhat ve Cevat Şakir'in (Kabaağaç) yaptığı "Mavi Anadolu" diye bilinen akımdı. Anadolu'yu "fethettiğimiz için değil, bizim olduğu için bizim" diyerek o güne dek geliştirilen söyleme yeni bir soluk getiren bu akım sayesinde, Anadolu'nun pagan, Hıristiyan ve Müslüman tarihi bir bütünün evrimleşmiş hali gibi sunuluyor, Türkçe daha önce konuşulan 72 dilin vardığı bir aşamaya çevriliyor, "Türklük" hümanizm düşüncesinin bir versiyonuna dönüştürülüyordu. Ancak bu "biz"i oluşturan topluluklar ya da uygarlıklar arasında Ermenilerin adı yoktu.[65]

1980'lerden itibaren radikal bir değişiklik yaşandı ve okul kitaplarına "Ermeni Sorunu" başlığı sokuldu. Bu bölüm, İttihatçı hareketin içinden gelen, Ermeni Tehciri'nde görevler üstlenen Ahmet Esat Uras'ın ilk kez 1950 yılında yayımlanan *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi* adlı kitabına göre hazırlanmıştı.[66] Söz konusu kitap, yayımlandığı günden beri, Türkiye Dışişleri Bakanlığı tarafından büyük ilgi görmüş, defalarca basılmış ve yabancı dillere çevrilmişti. Buna göre Ermeniler Osmanlı döneminde "Türk kültürü içinde erimiş", "mutlu" biçimde yaşarken birden Türklere düşmanca bir tutum içine girmişlerdi. Bu anlatılarda 1894-1896 Sasun Olayları ve 1909 Adana Olayları, Ermenilerin düşmanca tutumlarına örnek olarak sunulduktan sonra 1915-1917 Ermeni Tehciri, bu olayların bir savunması olarak kurgulanıyordu.

Değişik lise ders kitaplarından aldığımız şu paragraflar olayın genç kuşaklara nasıl anlatıldığına dair fikir verebilir: "Mecburi göç, devletin güvenliği için uygulanmıştır. Hiçbir zaman Ermenilere karı bir soykırım, tehdit veya baskı aracı



Anadolu'nun Türkleştirilmesi projesi, Balkan Harbi sonrasında ortaya çıkan varolma telaşıyla eşzamanlı olarak başlar. Kıyı bölgeleri gayrımüslim nüfustan arındırılmalı ve bu bölgelere Müslümanların iskânı sağlanmalıydı. Diğer taraftan Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması, İttihat ve Terakki'ye planlarını uygulama imkânı verdi. Göç, tehcir ya da sürme ise açlık, hastalık, ölüm ve öldürme demekti.

olarak kullanılmamıştır." "Bu göç sırasında, iklim şartlarının bozukluğu, salgın hastalık, eşkıya çetelerinin soygun için yaptıkları baskın gibi sebepler yüzünden, Ermenilerden ölenler oldu. Ermenilerin 'soykırım' diye iddia ettikleri olaylar işte budur (...) O sıralarda, yine aynı sebeplerle hayatını kaybeden Türkler, Ermenilerden çok daha fazlaydı. Tehcir kanunu ile devlet savunmasız sivil Türklerin ve savaş halindeki ordusunun güvenliğini sağlamıştır. Nitekim cephe gerisinde olmayan diğer Ermeniler yerlerinde kalmışlardır (...) Eğer Türkler, Ermenileri öldürmek isteselerdi, bunu güçlü devirlerinde yaparlardı. Mesela Kanuni Avrupa'ya yürüdüğü zaman, karşısına çıkacak kuvvet bulunmuyordu. Batılıların kışkırtmaları sonunda Ermeniler Türkleri öldürmeye başlayınca, biz kendimizi korumak zorunda kaldık." "Osmanlı devleti sınır bölgelerindeki Ermenileri sınırdan uzak vilayetlere gönderdi, çünkü devlete karşı komplo kuruyorlar ve oluşturdukları çetelerle saldırılar düzenliyorlardı." "Böylece 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başlarına kadar, bazı Avrupa devletlerinin kışkırtmalarına bir Ermeni Sorunu'nun varlığına kana ve aldanan Ermeniler, vatanlarına ve devletlerine ihanet ederek, bütün Ermenileri şüphe ve suçlama altında bırakarak hareketlere girmişler, bu yüzden de temiz ve iyi niyetli Ermeni vatandaşlarını büyük acılara ve ıstıraplara sürüklemişlerdir."[67]

14 Haziran 2002 tarihinde Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu, öğretmenlerin de yeni müfredat doğrultusunda eğitilmelerine karar verdi. Bu karar 9 Ağustos 2002 tarihli gazetelerde şu başlık altında verilmişti: "Devletin Ermeni Soykırımı, Pontus Rum Devletinin Kurulması ve Hıristiyan Süryani Soykırımı iddialarına karşı tutumu okul kitaplarında anlatılacak." Bu konudaki uygulamaya da 2002-2003 yılında başlanması kararlaştırılmıştı.

Daha sonra aynı komite, öğretmenler için bir müfredat yayımladı. Bu müfredat-

ta önemli olan nokta, ülkenin her köşesindeki ortaokul öğrencilerinin "Birinci Dünya Savaşı sırasındaki Ermeni İsyanı ve Ermenilerin Faaliyetleri" başlıklı birer kompozisyon yazması ve bunların bir yarışmada değerlendirilmesi idi. Bu yarışmanın görünüşteki amacı, öğrencilerin Ermenilerin Türklere yaptığı mezalimi anlatmaları idi. İşin acıklı yanı, Türkiye'de yaşayan Ermeni öğrencilerin de bu kompozisyonu yazmakla yükümlü olmasıydı. Aynen Varlık Vergisi oylamasında ya da 50. Yıl Anmaları meselesinde olduğu gibi, Ermeni vatandaşlara "esir" muamelesi yapılıyordu.

Bu alandaki diğer önemli gelişme, Avrupa Birliği uyum paketleri çerçevesinde 26 Eylül 2004'te parlamento tarafından onaylanan yeni Türk Ceza Kanunu'nun 305. maddesi oldu. Birçok AB lideri tarafından AB yolunda çok önemli bir adım olarak nitelenen 305. maddeye göre, "ulusal çıkarlara aykırı davranışlarda bulunanlar ve böyle davranarak doğrudan ya da dolaylı yollardan yabancı kişi ve kuruluşlardan fayda sağlayanlar" 10 yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılacaklardı. Bu maddenin gerekçe bölümünde ise ulusal çıkarlara aykırı davranışlara örnek olarak "Türk askerlerinin Kıbrıs'tan çekilmesini istemek" veya "Birinci Dünya Savaşı sırasında Ermeni Soykırımı'nın meydana geldiğini" söylemek sayıldı.

1 Mart 2005'te, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) "Soykırım Atağı" başlığı altında bir kampanya başlattı. Kampanya, Büyük Britanya Parlamentosu'nun *Mavi Kitaplar Külliyatı* çerçevesinde yayımlanan *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermenilere Uygulanan Muamele 1915-1916* isimli kitabın, Birinci Dünya Savaşı'nda Savaş Propaganda Bürosu tarafından hazırlanan bir propaganda malzemesi olduğunun açıklanmasını istemek amacıyla başlatılmıştı. Bu amaçla Büyük Britanya Avam Kamarası ve Lordlar Kamarası üyelerine gönderilmek üzere bir mektup hazırlandı ve mektubu Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ve CHP Genel Başkanı Deniz Baykal, TBMM Genel Kurulu'nda imzaladılar. Mektupta "*Mavi Kitap*, Ermeni soykırımı adalet komandoları ve ASALA tarafından işlenen korkunç terör suçları için ahlâki gerekçe olarak kullanılmıştır" deniliyor ve İngiltere'nin özür dilemesi isteniyordu.[68] Basın, "90 Yılın İntikamı", "Mavi Kitaba Karşı Uluslararası Atak", "Soykırıma Hodri Meydan" başlıklı yazılarla kampanyaya omuz verdi.[69]

Çok değil, üç ay sonra, resmî çevrelerin "konuyu tarihçilere bırakalım" tezlerinin ne kadar samimiyetsiz olduğunu gösteren bir olay yaşanacaktı. 25 Mayıs 2005 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi öncülüğündeki bir grup bilim adamı tarafından düzenlenen "İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları" başlıklı konferans, Adalet Bakanı Cemil Çiçek'in konferansı düzenleyenler için "bizi arkadan hançerlediler" ifadesini kullanmasının ardından iptal edildi. Cemil Çiçek'e yol gösteren kişi ise "Boğaziçi Üniversitesinde düzenlenen Ermeni konferansı, sözde bilimsellik kisvesi altında Ermeni soykırım iddialarını yayma hedefini güden, propaganda amaçlı bir toplantıdır. Bu konferansı düzenleyenler, içeride ve dışarıda Türkiye'yi Ermeni soykırımı yapmakla suçlayan kişilerdir" diyen CHP'li Şükrü Elekdağ'dı. Bakanın aydınlara yönelik suçlamasıyla, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, Versailles Antlaşması'nın imzalanmasına doğru, Almanya'nın yenilgisini bir avuç Marksist ve Yahudi siyasetçiden oluşan "iç düşmanlara" bağlaması demek olan "Arkadan Hançerlenme Efsanesi" (Dolchstosslegende) arasındaki benzerlik çarpıcıydı.[70] Aslında Türk resmî tarihinde bu terim, "Araplar bizi arkamızdan hançerledi" şeklinde Birinci Dünya Savaşı sırasında İngilizlerle birlik olup bağımsızlıkları için mücadele eden Arap milliyetçiliği için sıkça kullanılırdı ama Adalet Ba-

kanı'nın kullanım şekli, pek çok kişinin içini ürpertecek kadar nefret doluydu. Daha sonra, buna benzer ifadeler, Türkiye'nin tarihiyle yüzleşmesi gerektiğini söyleyenler, Avrupa Birliği ile ilişkilerin geliştirilmesini isteyenler ya da uluslararası normlara uyulmasını talep edenler için sıkça kullanılmaya başladı. Özellikle aydınların "Ermeni soykırımı iddialarını tartışmak için", örneğin Fransa'nın Cezayir'de, ABD'nin Vietnam'da, Afganistan'da veya Irak'ta, İtalya'nın Afrika'da işlediği suçları bir ön koşul olarak getirmemesi, aydınların "vatan ve millet düşmanı" olarak etiketlenmesine neden oluyordu.

Tam burada, 2007 seçimlerinde MHP Milletvekili olan emekli büyükelçi Gündüz Aktan'ın "sömürge aydını" tabiri ile aydınlara yönelik "sofistike" saldırısına değinmeden geçmeyelim. Bilindiği gibi Cezayirli psikanalist Franz Fanon, 1960'larda, Afrika'da "Tarzan" filmi gösterildiğinde, Tarzan ne zaman beyazperdede görünse Afrikalıların onu alkışladığını, kendileri gibi karaderili figürleri ise aşağıladıklarından yola çıkarak, kopyacı, çevirmen, yorumlayıcı "sömürge aydını" tipolojisini çizmişti. Aktan bu terimi, esas olarak bir Batı icadı olan "tarihle yüzleşme" teorisi ve pratiğini, Türkiye'de uygulamak isteyenler için kullanıyordu. Bir süre sonra, sadece tarihle yüzleşmek isteyenler değil, Kopenhag Kriterleri'nin ülkede uygulanmasını isteyenler veya sadece liberal olduğunu söyleyenler bile bu saldırgan terminolojinin hedefi oldular.

SAYILARA İNDİRGEMEK

Son olarak, bu acılı tarihçeyi sayılara indirgeme konusundaki çabalara değinelim. Tehcirde ölen ya da öldürülen Ermeni sayısıyla ilgili resmî ve yarı resmî rakamlar, 800.000 ile 6.500 arasında değişiyor. Örneğin 1918'de savaş suçlarını soruşturmak üzere kurulan Mustafa Arif (Deymer) başkanlığındaki Osmanlı Dahiliye Nezareti Komisyonu'nun raporuna göre "Birinci Cihan Harbi'nde ölen Ermeni sayısı 800.000'di."[71] 1928'de Genelkurmay Başkanlığı'nın bir belgesinde "Anadolu, bu maada, Vilâyat-ı Şarkiye Müslümanlarından savaş işlemleri yüzünden veya mülteci olarak 500.000'ini kaybetmiştir. 800.000 Ermeni ve 200.000 Rum da katl ve tehcir yüzünden veya amele taburlarında ölmüştür" deniyordu.[72] "Resmî tarihçi" diplomat Kâmuran Gürün, "Binaenaleyh hangi hesabı yaparsak yapalım Türkiye Ermenilerinin Birinci Cihan Harbi içinde her türlü sebepten zaiyat (harp halinde bir toplum olduğu için bu tabiri kullanıyoruz) miktarı 300 bini geçmez" diyerek rakamı azaltmış ama yine ortada büyük bir katliam olduğunu kabul emişti.[73]

Ancak günümüzde bu sayıları telaffuz eden "resmî tarihçi" kalmadı. Örneğin Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Dr. Yusuf Halaçoğlu önce "Ancak bu kayıp, hiçbir zaman 1,5 milyon Ermeni'nin ölümüyle neticelenmediği gibi yüz binlere de varmamıştır" derken,[74] bir süre sonra "Tabii ki yukarıda belirttiğimiz gibi, nakil sırasında, Ermeni çetelerinin katliamına uğrayan halktan bazı grupların kafilelere bir tepki olmak üzere saldırıları vukubulmuş ve yaklaşık dokuz on bin kişi katledilmiştir" demiş, sonra bunu da fazla bularak "Soykırımı Ermeniler yaptı (...) 6.500 ve 8.500 kişi bu şekilde katledilmiş bir rakam var. Belgelerde bu görülüyor (...) Ermeniler 519 bin Türk'ü öldürdü" diyerek hikâyeyi tersyüz etmişti.[75] Devlet Arşivleri Genel Müdürü Doç. Dr. Yusuf Sarınay'ın "Anadolu'da 523 bin Türk, Ermeni çeteleri tarafından öldürüldü" iddiası da bunu tamamlıyordu.[76]

SONSÖZ YERİNE

Bütün bunlar ne anlama geliyor? Millî kimliğin oluşumunda "hatırlama" ve "unutma" süreçlerinin önemli rolü olduğunu biliyoruz. Türk kimliğinin bu sü-

reçlerinde özgün olan, 1915-1917 Ermeni Kırımı'nı unutmanın kurucu öğe olmasıydı. Türk kimliği kendini ancak ve ancak 1915-1917'de yaşananları yok sayarak var edebilmişti. Çünkü Ermeniler, Türk toplumuna, tarihlerindeki en travmatik olay olan Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkımını hatırlatan bir sembol gibi sürekli olarak bu kötü tarihi çöküşü anımsatıyordu.

Bilindiği gibi, üç kıtaya yayılmış büyük Osmanlı İmparatorluğu son 150 yılında bir çözülme sürecine girmişti. Bitmez tükenmez savaşlar, yenilgiler ve büyük insan kayıpları İmparatorluğun devamı konusunda derin endişeler yaratmıştı. Bu süreç boyunca, imparatorluğun yıkılmasını önlemek için yapılan her girişim başarısızlıkla sonuçlanırken, yönetici elit, bütün bu olanlar bitenlerden emperyalist güçleri ve onlarla işbirliği yapan "azınlıkları" sorumlu tutmak eğilimindeydi. İmparatorluğun yönetici sınıfı o yıllarda, artık Batı'nın oluşturduğu bir tarih anlatısının dışına itildiklerini, artık "hiç kimse" haline geldiklerini ve devletin toptan imhası ile karşı karşıya olduklarını düşünüyorlardı. Ancak bu duruma esas olarak efendisi olduğu milletlerin ihaneti yüzünden düştüklerini düşünerek bir ölçüde teselli oluyorlardı.

Bu zihniyet atmosferinde, yeni devletinin kurucu kadroları, geçmişin bu karanlık sayfalarını kapatırlarsa yaralarını saracaklarına inandılar. 1923 onlar için yepyeni bir başlangıç, bir çeşit sıfır noktası oldu. Türk toplumu kendini, küllerinden doğan "zümrüd-ü anka kuşu" gibi gördü. Ermeniler de sanki içinden doğdukları "külleri" sembolize ediyordu. Bu yüzden Ermenilerin radikal biçimde unutulmaları gerekiyordu.

Geçmişle ilişkileri kesmek için işe araçsal adımların atılmasıyla başlandı. 1928'de Arap alfabesinin yerine Latin alfabesi getirilerek, sonraki kuşakların 1930 öncesinde yazılmış belgeleri okuması engellendi. Böylece geçmişle bağlar devlet ve devletin istediği tarzda ilgilenen "tarihçiler" tarafından kurulmaya başladı. Bu durum, bazı hallerde hatırlamamanın objektif nedeni oldu.

Cumhuriyet'in yeni yönetici kadroları, Türklük duygusunu yaratmak için hem "devlet" olarak "eskiyi", "hurafeleri", "geriliği", "Doğulu" olmayı temsil eden Osmanlı geçmişinden kendilerini farklılaştırmaya çalıştılar hem eski Osmanlı tebaasını "kozmopolit", "karmaşık", "bulanık" Osmanlı kimliğinden kurtararak "etnik açıdan saf", "dünya görüşü açısından laik" "vatandaşlar" haline getirmeye çalıştılar hem de üç kıtaya yayılmış ancak gerek kendine düşman güçlerin kışkırtmasına açık gayrimüslim gruplar yüzünden, gerek korunması güç olan muğlak sınırları yüzünden içinde yaşayanlara "güven" duygusu vermeyen bir imparatorluktan, dış dünyaya karşı zırh gibi bir kabukla korunan güvenli bir ulus-devlet yaratmaya çalıştılar. Bu ulus yaratma sürecinde, Ermeni kimliği, hem kökü Doğu'da olan "barbar" ve "terörist" bir halk olarak hem aşırı dindar bir gayrimüslim toplum olarak hem de uluslararası camiada köklü bağları olan diaspora grubu olarak milliyetçilerden solculara, seküler kesimlerden dindarlara, aydınlardan sıradan halk kesimlerine kadar pek çok kesim için mükemmel, dört dörtlük bir "öteki" oldu. Daha doğru bir adlandırmayla, Ermeniler Türklerin "mutlak" ötekisi oldu.

Bu ötekileştirme sürecinde Ermenilere atfedilen "iç düşman" niteliği, doğal olarak bir "dış düşman" gerektiriyordu. Ancak "iç düşman" denen şey, toplumsal yapıyı içeriden kemiren sinsi bir unsur olarak, nispeten gözlemlenebilir bir unsur olarak tahayyül edilen "dış düşman"a göre çok daha tehlikeliydi. Hele de bu düşman Müslüman-Türk kimliğinin ötekisi olan pek çok unsurun kombinasyonundan üretilmiş ise. Dolayısıyla Ermenilere karşı mücadele aralıksız olarak sürdürülmeye başladı.

Ermenilerin "öteki" olarak toplumdan ve zihniyet dünyasından tasfiye edilmesi projesinin başarısı, devletle toplumun sıkı işbirliğine bağlıydı. Bu işbirliği büyük ölçüde tahakkümcü politikalarla garanti edildi. Sonuçta, halk kesimleri, asli görevlerinin devletin kendisine empoze ettiği tarihsel anlatıyı onaylamak olduğunu düşünür hale geldiler. Devlet bu süreçte hem ideoloji üreten bir aygıt, hem de garantör olarak yer alıyordu. Garantörlük rolünün daha çabuk kabul edilmesi için "toplumun maruz kaldığı" tehlikelerin altının çizilmesi lazımdı. Bu açıdan "Sevr'in diriltilmesi", "Pontus'un yeniden kurulması", "Fener bölgesinde Bizans'ın yeniden ihya edilmesi" vb. gibi komplo teorileri üretildi. Bu arada, sık sık Ermeni diasporasının Türkiye'den tazminat ve toprak kopararak emperyalist ülkelerin Türkiye'yi bölme planlarını hayata geçirecekleri fikri işlendi. "Bundan 90 yıl önce koskoca bir imparatorluğu parçalamaya muktedir olan bir halkın, bugünkü uluslararası bağlantıları içinde küçücük Türkiye'yi paramparça etmesi pekâlâ mümkündür" kanaati zihinlere yerleştirilmeye çalışıldı. Ama esas endişenin parçalanma veya Türk halkının "soykırımcı" yaftası yemesi olmadığı, tehcir sırasında ve sonrasında el konan Ermeni servetinin iadesinin ya da tazmininin istenmesi korkusu olduğunu düşündürecek ipuçları, Şubat 2008'de kabul edilen Vakıflar Kanunu sırasında yapılan eleştiri ve engellemelerde görüldü.

Tehlike bu kadar büyük olunca öncelikle rasyonel düşünme süreçleri dumura uğrar, ardından devlet mekanizmalarının güçlendirilmesi, özel olarak da ordunun öne çıkarılması ihtiyacı doğar. Nitekim Ermeni talepleri Türkiye'yi sıkıştırdıkça, halkın bu talepleri önleyemeyen beceriksiz sivil yöneticilere güveni azaldı, bunun yerine 1915-1917'de olduğu gibi demir yumruklu kesimlerin yani ordunun güvenilirliği artmaya başladı. Üstelik bu kanaat, toplumun "milli" kesimleri kadar "dinî" kesimlerince de paylaşılır oldu. Bu kanaat bu kadar yaygın kesimlerce paylaşıldığı için de, medya kendine verimli bir alan bulduğunu hissederek, ihtiyaca yönelik yayın yapmayı hızlandırdı.

Aslında bu sağlıksız toplumsal ruh halini daha sürebilirdik ama hem Ermeniler ısrarlılar, hem de 20. yüzyıl kişilerden devletlere, ticari kuruluşlardan dinsel kurumlara kadar, pek çok aktörün politik, ekonomik, kültürel ya da sosyal kabahatlerinden dolayı özür dilediği çağ olarak makro bir çerçeve çiziyor. Günümüzde, tarihle yüzleşmek adeta bir "ahlâki norm" haline geldi. Bu yaklaşımın sorunlu pek çok yanı olduğu açık ama "tarihiyle yüzleşmeye yanaşmayan toplumların uluslararası camianın üyesi olmaya hak kazanmadığı" şeklinde özetlenebilecek bu yeni paradigma belki 1915 parantezinin sağlıklı biçimde kapanmasına yardımcı olur. ❐

DİPNOTLAR

1 *Talat Paşa'nın Anıları*, hazırlayan Alpay Kabacalı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 72.

2 Bu vilayetler, bugün Erzurum, Elazığ, Ağrı, Van, Hakkari, Bingöl, Sivas, Amasya, Torak ve Şebinkarahisar'a tekabül ediyor.

3 Sasun olaylarında ölenlerin sayısını 80 bin olarak gösteren Kayzer II. Willhelm gibi kaynakların yanı sıra, 100 bin ila 200 bin arasında ölü olduğunu rapor eden Britanya ve Fransız konsolosları var. Ermeni Patrikhanesi'nin rakamı 300 bine çıkarması ile eski diplomat-yazar Kamuran Gürün'ün 8.717 Ermeni'nin öldüğünü söylemesi uç örneklerdir. Sayılar için Bkz. Taner Akçam, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 87-90; Kamuran Gürün, *Ermeni Dosyası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983, s. 166-7; İhsan Sakarya, *Belgelerle Ermeni Sorunu*, Ankara: T.C. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı Yayınları, 1984, s. 103, 125-6.

4 İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) ile Ermeni milliyetçi örgütleri arasındaki işbirliğinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Arsen Avagyan ve Gaidz F. Minassian, *Ermeniler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul: Aras Yayıncılık, 2005.

5 Tarihe "Adana İğtişaşı" olarak geçen bu olayı soruşturmak üzere hükümet bölgeye Kastamonu mebusu Yusuf Kemal (Tengirşenk) ile Tekirdağ mebusu Agop Babikyan'ı göndermişti. Babikyan'ın raporuna göre ölü sayısı 21 bindi. İTC'nin liderlerinden Cemal Paşa da anılarında, Adana'da 17 bin Ermeni ile 1.850 Müslüman'ın öldüğünü söyler. Bkz. Akçam, s. 128 130; Selahi Sonyel, "İngiliz Belgelerine Göre Adana'da Vuku Bulan Türk Ermeni Olayları," *Belleten*, Türk Tarih Kurumu, LI/201, Aralık 1987, s. 1241-1289; Cemal Paşa, *Hatıralar*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 386.

6 Cemil Bilsel, *Lozan*, 1. cilt, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s. 126.

7 Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele*, İstanbul: Baha Matbaası, 1956, s. 483.

8 Osman Nuri'nin *Mecelle-i Belediye* adlı eserinden aktaran Tevfik Çavdar, *Milli Mücadelenin Ekonomik Kökenleri*, İstanbul: Köz Yayınları, 1974, s. 145.

9 Halil Menteşe, *Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anıları*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986, s. 166.

10 Avagyan & Minassian, s. 202 205; Akçam, s. 183.

11 Gürün, s. 214 219, 231-232; Akçam, s. 309, 453-471.

12 Martens Clause için bkz. Wikipedia. http://en.wikipedia.org/wiki/Martens Clause;"1907 Hauge Convention Respecting the Laws and Customs of War on Land," *American Journal of International Law*, cilt 2, 1908, Supplement, s. 90-117.

13 Falih Rıfkı Atay, *Çankaya: Atatürk Devri Hatıraları*, İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayi A.Ş. Basımevi, 1969, s. 235-40.

14 *Nutuk*, 1. cilt, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965, s. 4.

15 Beşinci Şube soruşturma tutanakları, Necmettin Sahir (Sılan) Bey tarafından tutulmuş ve bir kitap olarak yayımlanmıştır. Kitabın yeniden basımı için bkz. Osman Selim Kocahanoğlu, *İttihat ve Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, İstanbul: Temel Yayınları, 1998.

16 Ayrıntılı bilgi için bkz. N. Bilal Şimşir, *Malta Sürgünleri*, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1985.

17 Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam*, İstanbul: Tercüman Yayınları, 1980, s. 21

18 Rauf Orbay, "Rauf Orbay'ın Hatıraları," *Yakın Tarihimiz Dergisi*, cilt 3, s. 179.

19 Bilal Şimşir, *British Documents on Atatürk*, cilt I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973, s. 171.

20 *Nutuk*, cilt III, Vesikalar, Vesika 141-2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950, s. 1079-82.

21 *A.g.e.*, Vesika 158-160, s. 1111 3.

22 *Atatürk'ün TBMM Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları*, cilt I, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 59.

23 *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, cilt 9, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998, s. 168 ve 195.

24 *Atatürk'ün Milli Dış Politikası 1919-1923*, cilt 1, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 273.

25 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, cilt I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961, 134-7.

26 *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, cilt 1, Ankara: TBMM Basımevi, s. 320-322.

27 Bkz. Deniz Kuvvetleri Komutanlığı, Deniz Arşivi, *Künye Defteri*, Defter no. 1, sayfa no. 4/1-1, 8 Ocak 1339. (8 Ocak 1923). Nusret Bey için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, I/7, 25 Aralık 1920, s. 6-27, Kemal Bey için bkz. BMM Zabıt Ceridesi, I/23, 14 Ekim 1922, s. 404 417. Bu kanunlar *Resmi Gazete*'de yayımlanmamıştır.

28 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, cilt II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1945, s. 126 127.

29 Akçam, s. 453.

30 *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, cilt 4, s. 428-431.

31 *TBMM Zabıt Ceridesi*, II/25, 29 Mayıs 1926 sayfa 601 605 ve 29 Mayıs 1926, s. 132-135; 30 Mayıs 1926, s. 645-646; 31 Mayıs 1926, s. 728-729; *Türk Parlamento Tarihi*, 1923-1927, cilt I, Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1993, s. 511 vd.

32 Cumhuriyet Arşivi, Başvekâlet Kalem-i Mahsus Müdiriyeti, 030 18 01/025 498, 30 Ağustos 1927. Ayrıca 5 Ocak 1961 tarih ve 10705 Sayılı Kanun'la Cemal Paşa'nın kızı Kâmran Cemal'e, babasının yapmış olduğu hizmetler karşılığında, ömür boyu olmak kaydıyla, aylık 500 Lira maaş bağlandı. Talat Paşa'nın eşi Hayriye Hanım'a da 20.000 lira değerinde arsa ve dükkân tahsis edildi. Dahası, Hayriye Hanım'a tahsis edilen binalarda yangın çıkması üzerine, 4.621 liralık değer kaybı daha sonra hükümetçe karşılandı. Bkz. Cumhuriyet Arşivi, Başvekâlet Kararlar Dairesi Müdürlüğü, 030 18 01/87 46 16, 25 Mayıs 1939. Mustafa Kemal'le kişisel çatışma içinde olduğu bilinen Enver Paşa için böyle bir uygulama yapılmadı. Sadece, 5 Temmuz 1939 tarih ve 4255 Sayılı Kanun'la Enver Paşa'nın çocukları Manpeyker, Türkan ve Ali'nin Türkiye'ye gelmelerine izin verildi. Bkz. *Düstur*, Üçüncü Tertip, cilt XX, Ankara, 1939, s. 1549.

33 Akçam, s. 535-42; Yüzlerce kişilik liste için bkz. Sait Çetinoğlu, "İttihat ve Terakki'den Kemalizme," *Resmi Tarih Tartışmaları*, cilt 3, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları, 2007, s. 45 96.

34 ABD Türkiye Büyükelçisi Robert Skinner'in ABD Dışişleri Bakanlığı'na yazdığı 2 Mart 1934 tarihli raporundan aktaran Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 93.

35 Ayrıntılı bilgi için bkz. Rıfat N. Bali, *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 109-40; Edward Minasian, "The Forty Years of Musa Dagh: The Film That Was Denied," *Journal of Armenian Studies*, cilt III. no. 1-2, 1986-87, s. 121-31.

36 Rıfat N. Bali, *Devlet'in Yahudileri ve "Öteki" Yahudi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 301-7.

37 *A.g.y.*, *Bir Türkleştirme Serüveni 1923-1945*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 416-7.

38 Bu konudaki en kapsamlı çalışmalar Ayhan Aktar'ın *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000) ve Rıdvan Akar'ın *Aşkale Yolcuları, Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*, (İstanbul: Mep Yayınları, 2006) adlı eserleridir.

39 İlksen Selime Dinçtürk, "Varlık Vergisi yıllarında Türkiye basınında ırkçı ve milliyetçi söylemler," Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2004 yılında yapılmış lisans üstü tezi, s. 134.

40 Aka Gündüz, "Reyler ittifakla Verildi", *Yeni Sabah*, 13 Kasım 1942. Aktaran Sait Çetinoğlu, *Varlık Vergisi* adlı basılmamış çalışmasından.

41 Hülya Göğercin, "Ulus ve Cumhuriyet gazetelerinde Varlık Vergisi Kanunu (Ekim 1942 Nisan 1944)", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2004 yapılmış lisans üstü tezi, s. 85.

42 İstanbul'da 100'ün üzerinde rastgele seçilen aynı güçte olan mükelleflere uygulanan verginin, firmaların gücüne kıyaslanmasında Ermeni tüccarların kapital güçlerinin yüzde 232'si, Yahudi tüccarların yüzde 179'u, Rum tüccarların yüzde 156'sı, Müslüman-Türk tüccarların ise yüzde 4.94'ü oranında vergilendirildiği hesaplanmıştır. "Office of Strategic Services, The Capital Levy: A Key The Understanding Of Current Trends in Turkey, 3 May 1944" adlı araştırmadan aktaran Rıfat N. Bali, *The "Varlık vergisi" affair: a study of its legacy, selected documents*, İstanbul: Isis Press, 2005, s. 325.

43 Faik Ökte, *Varlık Vergisi Faciası*, İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1951, s. 95, 99; Aktar, s. 165-6.

44 Aktar, s. 151; Akar, s. 138.

45 M. Zekeriya Sertel, "Varlık Vergisini Ödemekten Kaçanlar Cezaya Hak Kazanmışlardır," *Tan*, 19 Ocak 1943.

46 "Başvekilin demeci-2", *Cumhuriyet*, 23 Ocak 1943.

47 Akar, s. 142.

48 *TBMM Zabıt Ceridesi*, cilt, 6-7-8, s. 44'ten aktaran Akar, s. 165.

49 "Ermeni Soykırımı Anıtı" 29 Kasım 1967'de *yani Sovyet Ermenilerinin Kurtuluş Günü'nde*, Ermenistan Komünist Partisi Lideri Anton Kochinyan tarafından açıldı. Anıtın hikâyesi için bkz. Ayşe Hür, "Yerevan'daki *'Medz Yeğern'* anıtı fikri nasıl ortaya çıktı?," *AGOS*, 25 Nisan 2008, sayı 630, s. 12.

50 Olayın Türk basınına nasıl yansıdığına dair bilgilerin hepsi Rıfat N. Bali'nin "Türk Basınında ve Türk-Ermeni Toplumunda Ermeni Kıyımının 50. yıldönümünün Yansımaları," (*Toplumsal Tarih*, Mart 2007, sayı 159, s. 62-65) adlı yazısından alındı.

51 Yazar, Ahmet Refik Altınay'ın *İki Komite, İki Kıt'al* (Ankara: Kebikeç Yayınları, 1994) adlı eserini kastediyor.

52 Bali, *a.g.y.*, s. 65.

53 Aktaran Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 258'de 262 no.'lu dipnot.

54 *A.g.e.*, s. 258-9.

55 *A.g.e.*, s. 259'da 264 no.'lu dipnot.

56 İçişleri Bakanlığı, İller İdaresi Genel Müdürlüğü Yayını (Ankara, 1982) olan *Köylerimiz* adlı çalışmada ise bu kurulca, 1978'e kadar yaklaşık 75 bin yerleşme adının incelendiği ve bunlardan 28 bin kadarı değiştirildiği belirtiliyor.

57 Harun Tunçel, "Türkiye'de ismi değiştirilen köyler," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000, cilt 10, sayı 2, s. 23-34.

58 Kazım Karabekir, *İstiklal Harbımız*, cilt 2, İstanbul: Emre Yayınları, 1993, s. 244.

59 *A.g.e.*, s. 250

60 1912 yılında kabul edilen bir kanunu muvakkat ile vakıflara tüzel kişilik tanınmış ve "mülhak vakıflar" grubuna alınmışlardı. 13 Haziran 1935 tarihli 2762 Sayılı Vakıflar Kanunu'nun Geçici I/A maddesine göre ise vakıflar sahip oldukları gayri menkulleri beyan etmeye mecbur tutuldular. Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne teslim edilen listelere "1936 Beyannamesi" denildi. Bu tarihten sonra valilik onayı ve resmî tapu verildikten sonra vakıf siciline işlenmek suretiyle mal edilebilen cemaat vakıflarının bu hakkı, 1974 tarihli Yargıtay Hukuk Genel Kurulu Kararı ile kararıyla geri alınmıştı.

61 Orhan Koloğlu, "ASALA Nasıl Ortaya Çıktı?," *Popüler Tarih*, Mart 2001, s. 68-72.

62 İdris Bal, Mustafa Çufalı, *Dünden Bugüne Türk Ermeni İlişkileri*, Ankara: Lalezar Kitabevi, 2006, s. 668-695.

63 Aktaran Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk İslâm Tezine*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 290.

64 Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Copeaux, s. 292-96.

65 Benzer bir tavrı 1992'de Yaşar Kemal de göstetir. Yazar bir söyleşisinde Kilikya'dan söz ederken Anavarza şehrinin Hitit ve Bizans geçmişlerinden söz eder ama Ermeni geçmişine değinmez. Halbuki Anavarza 1100'lü yıllardan 1375'e kadar Kilikya Ermeni Krallığı'nın başkentidir ve bunu Yaşar Kemal'in bilmemesi imkânsızdır. Aktaran Copeaux, s. 305.

66 Kitabın 1987 baskısını Belge Yayınları yaptı.

67 Alıntılar sırasıyla Emin Akşit, *Ortaokul II*, 1985, s. 135; Sümer ve diğerleri, *Lise II*, 1993, s. 214,

Yıldız ve diğerleri, *Lise III*, 1991, s. 182 ve Uğurlu-Balcı, *Lise III*, 1992, s. 229 'den aktaran Capoeaux, s. 301-305.

68 Murat Yektin, "Soykırım İçin Atak," *Radikal*, 1 Mart 2005.

69 Sırasıyla, *Yeni Şafak*, 7 Mart 2005; *Hürriyet*, 9 Mart 2005 ve *Yeni Şafak*, 9 Mart 2005.

70 Ayşe Kadıoğlu, "Arkadan hançerleme efsanesi," *Radikal İki*, 29 Mayıs 2005.

71 Akçam, s. 309. Talat Paşa'nın eşi Hayriye Hanım da "Namussuzlar, Paşama iftira ediyorlar, 1,5 milyon değil, 800 bin kişiydi o Ermeniler" diyerek bu rakamı doğrulamıştı. Murat Bardakçı'nın 1984'te Hayriye Hanım'la görüşmesinden aktaran Emin Karaca, *Bizim Gazete*, 12 Mart 2005.

72 Hikmet Bayur, *Türk İnkılap Tarihi*, cilt III, Kısım IV, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s. 787.

73 Gürün, *Ermeni Dosyası*, s. 227.

74 Yusuf Halaçoğlu, Hikmet Özdemir, Kemal Çiçek, Ömer Turan, Ramazan Çalık, *Ermeniler: Sürgün ve Göç*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004, s. 177.

75 Yusuf Halaçoğlu, *Ermeni Tehciri*, İstanbul: Babıâli Kültür Yayıncılığı, 2004, s. 112 ve *Milliyet*, 19 Aralık 2004, *Zaman*, 23 Aralık 2004.

76 *Akşam*, 18 Nisan 2005.

Saklı Bir Ayrışma Ekseni: Rumelililer-Anadolulular

"Suyun Öte Tarafı"ndan Gelen...

TANIL BORA – BAYRAM ŞEN

Balkan şehirlerinde geçerken
çocukluğum;
Her lâhza bir alev gibi hasretti duyduğum.
Kalbimde vardı Byron'u bedbaht eden
melâl
Gezdim o yaşta dağları, hülyâm
içimde lâl,
Aldım Rakofça kırlarının hür havasını,
Duydum akıncı cedlerimin ihtirâsını,
Her yaz, şimâle doğru, asırlarca
bir koşu...

Yahya Kemal

Kürtler yalan söylemek zorunda,
Arnavutlar, doğru.

Cemal Süreya

(...) Türkiye'deki mücadele Balkanlar ile Anadolu arasındaki mücadeledir. Kültürel olarak tanımlanmış iki sınıf koalisyonunun mücadelesidir. Bir tarafta etnik olarak Türk olmadıkları halde Türklüğü benimseyip genelleştirenler, diğer tarafta etnik olarak Türk oldukları halde üzerlerine özel tanımlanmış bir Türklük empoze edilenler var. Bir tarafta Batılılar, sözümona laikler ve göçmenler var, diğer tarafta Anadolulular, dindarlar ve yerliler var. Bir tarafın başkenti Çanakkale, Tekirdağ, Beşiktaş ve İzmir'dir. Diğer tarafın başkenti Üsküdar, Kayseri, Erzurum ve Diyarbakır'dır.

Bir tarafta devleti kuranlar var, diğer tarafta üzerlerine devlet kurulanlar var. Bir tarafta kuralları koyan, imtiyazlı bir azınlık var, diğer tarafta kurallara maruz kalan mahrum bir çoğunluk var. Bir tarafta "laik Cumhuriyet" söylemi, diğer tarafta ise "gerçek demokrasi" isteği var. Bir tarafta Batılılaşma adı altında sömürgeleşmeyi içselleştirmiş ve bunu çoğunluğa otoriterlik ile benimsetmeye çalışanlar, diğer tarafta Üçüncü Dünya ülkelerinin bir zamanlar verdiği türden "özgürlük ve bağımsızlık" mücadelesi verenler var. (...)

Bir tarafta Türkleşmiş ve Türkleştiren göçmen komitacı milliyetçiliğin Balkanlar ve Kafkaslar'dan gelen gruplardan kurulu koalisyonu var. Öbür tarafta yeni-Türkleşmeyi reddeden ama asıl Türklüğü kabul edilmeyen Türkler (Anadolu Türkleri) ile değişik mağdurlardan (Kürtler vd) oluşan koalisyon var.. (...)

Birinci sınıf bazen ikinci sınıftan insanları kontrollü olarak seçip sosyalleştirerek sayısal olarak yetmediği pozisyonlarda veya sembolik olarak istihdam edebilir. Ancak bu seçilip ödüllendirilenler ya bilinçaltlarında ya da bilinçlerinde neye hizmet etmeleri gerektiğini öğrenirler. (...) Birinci sınıf toplumsal iktidarı, devletin demokrasinin elinin yetişmeyeceği bürokratik derinliklerini ve merkez med-

yayı elinde tuttuğu için ikinci sınıf mensupları en fazla müstahdem (çalışan) olarak görev alabilirler. (...) (Mücahit Bilici, *Yeni Şafak*, 21 Mart 2007)

Böyle uzun bir alıntıyı aktararak başlatmamızdaki hikmet, buradaki sözlerin, Türkiye'nin politik düşünce evreninde arka planda kalan, *saklı* bir meseleyi, gizli bir ihtilâfı, –abartarak– istisnâî bir açıklıkla dile getiriyor olmasıdır. Cumhuriyet'in kurucu eliti içinde Balkan/Rumeli kökenlilerin özel ağırlığına bağlı bir 'mesele'dir bu. Aktarılan uzun alıntıdaki Balkan-Anadolu ayrışmasının (ve/veya ayrımcılığının) derinliği ve sonuçlarının ağırlığı elbette tartışmalı olmakla beraber, böyle bir ayrışma vakidir. Belki asıl mesele, başlı başına Balkan kökenlilerin kurucu elitteki ağırlığının hiç konu edilmemiş olmasıdır. Ayrıca, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde ve arefesinde Anadolu'nun Balkanlar'dan aldığı kitlesel göçün etkileri de incelenmemiştir.

Bu yazı, söz konusu etkilerin siyasal ideolojilerdeki yansımalarıyla ilgili bazı dikkatleri kayda geçirmeyi amaçlıyor.

"RUMELİ'Yİ UNUTALIM!"

Balkanlar veya o zamanın ifadesiyle Rumeli'deki toprakların kaybı, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinin 'toplam' travması içindeki en büyük travmalardan biriydi. Zira Osmanlı devletinin imparatorluk ufku, Balkanlar'la çizilmiştir. Osmanlı idaresinin siyasî ihtirası, –Alman emperyalizminin *Drang nach Osten*'ına [Doğu'ya hamle/tazyik] nazireyle söylersek–, Batı'ya hamleyle belirleniyordu. Balkanlar'daki topraklar, Batı'ya doğru genişlemenin, Batı'yı fethetmenin nişâneleriydi. Balkanlar'dan devşirilen gençler, asker-sivil bürokrasi içinde önemli bir pay tutuyordu. Verimli toprakların varlığı ve birçok ürün çeşidinin bu topraklardan elde ediliyor olması, Balkanlar'ı iktisadi açıdan da önemli kılıyordu. Balkanlar'daki Osmanlı şehirleri, imparatorlukta kozmopolit-burjuva kent yaşantısının ilk geliştiği yerler olmuşlardı. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'ya uzanan ticaret ağının düğüm noktasında yer alan Selânik, Osmanlı elitinin siyasal sosyalleşmesinin de düğüm noktası idi.

Osmanlı için büyük bir travma olan Balkanlar'daki toprakların kaybı, yeni Türkiye Cumhuriyeti için, 'safraları atarak' öz-vatana dönme fikriyle meşrulaştırıldı: "*Kırpılan iriliğimizdi, kurtulan ruhumuzdur. (...) Şimdi iri değil büyüğüz.*" (Sevük, 1944: 70). Hem imparatorluğun kaybının travmasını unut(tur)manın hem de vatan imgesinin uzun süre müphem kalmış olan somut coğrafyasına dair açığı kapatmanın acelesiyle, Anadolu'nun özvatan olarak tahayyül ve tasvirine girişildi. Doğrusu, yüzyıllarca kaderine terk edilmiş perişan ana ocağı olarak imgelenen Anadolu'ya hasredilen bu gecikmiş vatan romantizmi de bir hayli kısır kalacaktı (Bora, 2007).

Erken Cumhuriyet'in ideolojisi, tümüyle Osmanlı mâzisiyle beraber Rumeli'yi de hafızadan silmeye dönük 'militan' bir unutuşa dayanıyordu. "Yeni Türkiye" ile kadim eski-Türklük bir tarihsel kısa devreyle birbirine bağlanıyor, arasındaki Osmanlı dönemi dipnota atılıyordu. Kaybedilen Rumeli'yi akıldan ve gönülden atmayı 'kolaylaştıracak' bir motif, Türk Tarih Tezi'nin kalfalarından olan (1941-61 arasında Türk Tarih Kurumu Başkanı, 1949-50'de Başbakan) Şemsettin Günaltay tarafından ortaya atılmıştı: Padişahlar, –başta Kanuni–, Tuna'nın berisindeki nüfusu Türkleştirmek ve İslâmlaştırmaya uğraşmak yerine, "gayrımillî" bakışlarıyla, buraları Hıristiyan olarak bırakıp gözlerini Tuna'nın ötesine dikmişlerdi (Günaltay, 2000: 174-5). Bu anakronizmayla, Rumeli'nin fethedilmiş ama vatanlaştırılamamış yâd el olarak tasavvuru mümkün oluyordu.

Nadir Nadi'nin deyişiyle "adeta devletin başyazarı" Falih Rıfkı Atay, bu militan unutuş telkininin örneğini sunar. 1930'daki Balkan gezi notlarında, "Makidonya"yı "Osmanlı saltanatının korkunç kelimesi ve acı hatırası!" diye anar. "*Eyüp kadar Türk olarak alıştığımız Manastır'ın... Üsküp'ün, Florina'nın*" artık Türk olmadığını söyledikten sonra, paragraf başı yapıp, tek bir cümleyle kesip atar: "*Rumeli'yi unutalım!*" (Atay, 1930: 64)

Dönemin vatan romantizmine düşkün bir başka yazarının, İsmail Habib Sevük'ün Balkan gezi notları ise, bu unutuşun pek de o kadar kolay olmadığını gösteren git gellerle doludur. Gerçi yukarda anılan "*kırpılan iriliğimizdi, kurtulan ruhumuzdur*" sözlerinin sahibidir Sevük; 1936-37 yıllarında Balkanlar'ı kat ettiği seyahatinin notlarında da, "*Orası vatan değil müstemlekeydi*" (Sevük, 1944: 20) diyordur. Fakat Sevük, "*Tarih denen şeyin göğsüne demir bir kütle gibi çöktüğünü*" (*a.g.y.*: 30) ikrar etmekten geri duramaz; Tuna'dan vazgeçemez örneğin:

Asıl büyük vatanında suyu kuruyan Türk, asıl büyük suyunu Tuna'da buldu. Tuna yalnız Türk değil, Türk'ün kudsiyetidir. (...) O koca nehir yalnız toprağın koynunda değil, içimizin derinliğinde akıyor; din gibi. (...) Kandan daha yüksek hangi tapu senedi var? Tuna bizimdir. (*a.g.y.*: 35-7)

Onca 'safra attık' hamasetinden sonra, Sevük'ün hülâsası şudur: "*Bırakmanın azabı görmenin zevkinden çok üstün.*" (*a.g.y.*: 40)

İşte, buradaki mesele. Orhan Koçak'ın bir yazısında dikkat çektiği naifliğiyle Sevük gibi birinin dile getirebildiği hüznü men eden, kişiyi "resmî görüşü" ile duyguları arasında fikrî ve psişik bir tutarsızlığa iten o militan unutuştur, siyasal kültürün *geçmişle yüzleşmeye* direnişidir.

Geçmişle yüzleşmeyi men eden militan unutuş politikasının 'cansızlığı', 'yapay' *Pathos*'u, 1950'lerden itibaren gelişen milliyetçi-muhafazakâr söylemin tamamen zıt bir yönelimle Rumeli nostaljisine kayan irredentist hamâsetinde de yeniden üretilecektir. Bu söylem, Balkanlar'da yaşayan Müslüman nüfusu topyekûn Türk addederek "Esir Türkler" ajitasyonuna eklemler. Balkanlar'daki Osmanlı-İslâm kültürü ve onun bakiyesi, Anadolu'dan oraya yerleştirilen Türklere, *Evlâd-ı Fatihân*'a hasredilir (örn. Çetiner, 1966). "Beş asırdır Türk'ün elinde kanla, terle yoğrularak hamur olmuş... adı gibi tertemiz Türk olan Balkan"dan dem vurulur (Gürbüz, 1975: 7, 47). Hatta 1960'lardan sonra *Türk Kültürü* dergisi çevresinde, Balkanlar'daki Türk varlığını 3.-4. yüzyıllara dayandırarak otoktonlaştırmaya yönelik 'çabalar' görülür. Torbeşlerin (Müslüman Makedonlar) kökenini "Türkbaşlar", Makedon ve



Mübadele aynı zamanda bölge ülkelerinin nüfus homojenizasyonlarını sağlamak ve ulus-devletlerini "sağlam temeller" üzerine kurmak için başvurdukları bir yöntemdi.

Bulgarların kökenini Kuman Türkleri, Boşnakların kökenini ise Peçeneklere dayandıran, Arnavutların menşe itibariyle "Alban Türkleri"[2] olduğunu ileri süren çalışmalar, süregitmiştir. Sadece böylesi etno-merkezci kurgular değil, tümüyle milliyetçi-muhafazakâr Rumeli nostaljisi, Rumeli'ye ve onun kaybına yönelik 'sahici' hikâyelere, 'realitelere' ve bunlarda işlenmeden kalan duygusal-psişik yüke bigâne, sentetik-plastik bir yüzeysellikle malûldür. 1990'ların başında kopan Yugoslavya iç savaş(lar)ı, bir yandan "nankör" Balkanlılarca orayı asırlarca barış içinde yaşatmış olan Türk-Osmanlı egemenliğinin kadrinin bilinmeyişinden dem vuran melankolik anakronizmayı beslerken, diğer yandan emperyal bir nüfuz politikasını ihya etme arayışlarının canlanmasına vesile teşkil etmiştir (Bora, 1995).

Bu etno-merkezcilik, bize bir şeyi daha hatırlatır. Balkanlar'ı kaybetmenin travmasıyla baş etmek için kullanılan tek yöntem unutmak değildi; bu, rövanşist bir telâfi yönelimiyle destekleniyordu. Balkan milliyetçiliklerinin Müslüman ve Türk nüfusu sürerek ve toplu kırıma uğratarak izledikleri etnik homojenleştirme siyaseti, bir siyasal teknik olarak model alınırken, intikam hislerini de harekete geçirdi. Anadolu'daki etnik homojenleştirme politikası, –Ermeni kırımı dahil–, yitirilen Osmanlı toprakları içinde özellikle Balkanlar'daki kaybın ve uğranan mezalimin acısını çıkarma saikini de barındırıyordu.

"SUYUN ÖTEKİ TARAFINDAN GELEN" ELİT

Erik Jan Zürcher'in (2005: 147-8) Jön Türk hareketinin önder kadrolarının coğrafî kökenlerine dair tasnifi, bu elitteki Balkanlı/Rumelili ağırlığını ortaya koyar. Jön Türklerin öncü kuşağından 20 kişinin 7'si, 1908 sonrası 31 merkez komite üyesinin 11'i, politik olarak faal 26 subayın 11'i Balkan kökenlidir. Her üç kategoride de baskın grup Balkanlılardır.[3] Bu elit profili, –özellikle üçüncü kategoridekiler–, Cumhuriyet'in kurucu elitini de teşkil etmiştir. Mustafa Kemal Selâniklidir. Millî Mücadele'nin önde gelen asker-sivil yöneticileri arasında Rumelili olmayanların da büyük bir kısmının politik sosyalleşmesini Selânik mahfillerinde ve Balkanlar'da komitacılarla mücadele ortamında geçirdiği unutulmamalıdır.

Bu elit fraksiyonunun Balkanlı olmaktan gelen ve onların zihniyet dünyalarını belirleyen ne gibi karakteristiklerinden söz edebiliriz? Öncelikle, bu kadrolar, yurtlarından ayrılmak zorunda kalmış, doğdukları, çocukluklarını geçirdikleri yerleri 'kaybetmiş' *göçmenlerdir*. Sevük'ün ikrar ettiği "*bırakma azabını*" muhakkak ki derinden yaşamış, fakat bu travmayı Yeni Türkiye'nin coğrafî-politik gerçekliğiyle ve *Pathos*'uyla örtmüşlerdir. Tıpkı Kafkasyalı aydınlar gibi, çatışmalı sınır bölgelerinde (veya Rusya kökenli aydınlar gibi 'yabancı' topraklardaki azınlıklar olarak) sosyalleşmiş olmaktan gelen bir alarmizm ve ajitasyonla yüklüdürler. Bu kuşkusuz onların milliyetçiliğe sarılma biçimlerini de etkilemiştir. Bu etki, Balkan şehirlerinin kapitalist modernleşme dinamiklerini ve Bulgar, Sırp, Yunan milliyetçi hareketlerinin oluşum süreçlerini izlerken kapıldıkları gecikme duygusu ve telâfi ihtiyacıyla birlikte düşünülmelidir. Bu sosyal-psişik tablonun tamamı, Rumelili elitin, genel olarak Kemalizmi tanımlayan, millet inşa etmeye dönük toplum mühendisliği anlayışının bilhassa radikal bir uygulamasına yatkın olmasını açıklar.

Rumeli kökenlilerin hem Cumhuriyet'in kurucu eliti içinde ağırlıklı bir konum işgal ediyor olmaları, hem de millet inşa ve modernleşme (-laikleşme) süreçlerindeki radikalizmleri, erken Cumhuriyet döneminden itibaren, gizli-saklı bir tepkinin veya hoşnutsuzluğun kaynağı olmuştur. Bu tepkinin salt yerel kültürel

farklardan kaynaklanan 'naif' biçimlerini de küçümsememek gerekir. Unutmamalı; modern-öncesi toplumlarda kimlik oluşturucu olan yerel-bölgesel aidiyetler, hemşehrilik bağları, erken Cumhuriyet döneminde çözülmüş, önemsizleşmiş değildi (hâlâ da değildir).

Ancak tabii ki söz konusu hoşnutsuzluğun asıl kaynağı, Rumelili elitle özdeşleştirilen politik ve toplumsal proje olmuştur. Bu elit kolaylıkla Mustafa Kemal'le kişiselleştirilmiş; Rumeliliğe atfedilen "zaaflar", eksiler, Mustafa Kemal'e yönelen reaksiyonun hem imâsını, hem bizzat bir saikini oluşturmuştur.

1940'ların ikinci yarısından 1960'lara dek milliyetçi-muhafazakâr popülizmin etkili bir ajitatörü olan Osman Yüksel'in söyleminde, sözünü ettiğimiz reaksiyonun tipik örneklerini bulabiliriz. 1951'de *Serdengeçti* dergisindeki yazısında şöyle seslenir:

Bu vatanı, bu milleti suyun öte tarafından gelen gayri Türkler kurtarmadı! Bu vatanı biz kurtardık, biz... Müslüman Türk milleti. (Serdengeçti, 1992: 175-6)

Yüksel, 1952'de Başbakan Adnan Menderes'e hitaben yazdığı açık mektupla, sonra 1968'de CKMP adına yaptığı radyo konuşmalarında, hep bu izleği sürdürecektir:

Biz ki milletiz! Biz bu memleketin hakiki sahipleriyiz. (...) Sen İttihat ve Terakki artıklarından, sen Makedonya çetesinden değilsin. Sen bizdensin. Bizim toprağımızdan, hamurumuzdansın. Sen Aydınoğulları'nın torunu, Selânik dönmelerinin sözüne bakma. Sen bize bak; Anadolu çocuklarına bak. (akt. Yılmaz, 1998: 112-3)

Onlar suyun öte tarafından geldiler. 'Bu vatanı biz kurtardık; bu milleti biz yarattık' dediler. Yaradan'a sığındık, sustuk. Bizi susturdular! Fakat artık susmayacağız. Konuşuyoruz, konuşacağız. Millî hareket başlamıştır. Aziz kardeşlerim: Bağrı yanık Anadolu çocukları! (akt. Yılmaz, 1998: 173)

Osman Yüksel'in lakonik denebilecek sözleri, konumuzun ana izleklerine ilişkin imâlarla doludur: 'Öz' Anadolulu-"suyun öte tarafından gelenler" ayrımı; ve suyun öte tarafından gelenlerin gerek politik gerek etnik-dinsel-kültürel açıdan 'problemli' yanlarına ilişkin karalama ve reaksiyonlar...

Aşağıda, bu izlekleri açmaya çalışacağız.

Ondan önce, küçük bir parantez açarak, erken Cumhuriyet döneminde Türkiye Komünist Partisi'nin içindeki Balkan kökenlilerin ağırlığını not edelim. Şefik Hüsnü Deymer, Reşat Fuat Baraner, Serteller ve (aile kökeni itibariyle) Nâzım Hikmet Selânikli, Dr. Hikmet Kıvılcımlı Priştineli/Üsküplü, Mustafa Börklüce keza Rumelili idi; ayrıca simgesel örneğini Kavalalı Mehmet Bozışık'ın oluşturduğu birçok önemli işçi militan, Rumeliliydi ve "memleketli" ilişkileri içinde devşirilmişti. Rumelili önderlerin ağırlığı, antikomünist edebiyatta, TKP'nin ve komünizmin "dış mihraklı" niteliğini pekiştiren, ilâveten bir "dönme" (Selânikli) tertibi olarak yaftalanmasına imkân veren bir malzeme olarak kullanılmıştır. Bunun yansıra, TKP içi ihtilâflarda da "muhacir" kadroların asabiyyesi ithamlara konu olmuş veya başka ayrışmalarla ilgili olarak araçsallaştırılmıştır. Tabii yine –Attilâ İlhan'ın romanlarında imâ edilmekten öte– açığa vurulmadan, saklı bir gündem içinde...

İTTİHATÇILIK, KOMİTACILIK, TOPLUM MÜHENDİSLİĞİ...

Rumelili elite yönelen, muhafazakâr cenahın yanında kimi liberal eleştiricilerin de paylaştığı bir reaksiyon, *politik* bir argümantasyona dayanmasıyla farklılaşır. Bu argümantasyon, Cumhuriyet'in kurucu eliti içinde bilhassa Rumeli kökenlilerin, *İttihatçılık* zihniyetini ve onun *komi-*

tacı siyaset tarzını temsil ettiği kabulüne dayanır.

Balkanlar, 1908 inkılâbı öncesinde İttihat ve Terakki'nin merkezini teşkil etmiş ve cemiyeti buradaki komitacı milliyetçi örgütlenmelerden (özellikle Makedonya İç [İhtilalci] Devrimci Örgütü [VMRO]) ziyadesiyle etkilenmişti. Burada oluşan komitacı siyaset etme tarzı, İttihatçılığı biçimlendirdiği gibi, –kesintisiz bir devamlılıkla değilse bile–, erken Cumhuriyet döneminin siyasal ortamına da damgasını vuracaktı. Söz konusu siyaset tarzını, Tarık Zafer Tunaya (2001: 154), *karizmatik iktidar* anlayışıyla tanımlar. Cemiyetin tüzel kişiliğinin karizması, tüzüksel bir bağla veya fikrî-programatik esaslarla kayıtlanmayan, şeffaflıktan uzak bir meşruiyet ve aidiyet temeli oluşturur. Beka tehdidiyle karşı karşıya bulunan devleti ve vatanı kurtarma misyonunun âciliyeti ve kutsallığı, bu iradenin sorgulanamazlığını pekiştirmiştir. Balkanlar'daki İttihatçı kadroların birçoğunun intisap ettiği masonluğun gizlilik ritüelleri, sadakat yeminleri vs. de bu atmosfere katkıda bulunmuştur. Komitacılık esinli bu siyaset tarzı, İttihatçıların iktidarda oldukları dönemde bile 'yer altında' çalışmaktan geri kalmamalarını getirmiştir. Resmî-illegal yöntemlerin bir kurumsal gelenek olarak Cumhuriyete aktarılmasında ve bunları devlet-millet adına meşrulaştıran zihniyet örüntüsünde, İttihatçılığın harcı vardır.

İttihatçı zihniyetin, özellikle İttihat ve Terakki bünyesindeki veya çevresindeki Rumelilileri, yukarıda da değindiğiniz gibi doğdukları topraklardan sürülmüş olmanın ızdırabıyla, kıyıcı bir rövanşizme sürüklemekte âmil olduğunu düşünebiliriz. Millî ayrımların berraklaştırılması, homojenliğin sağlanması, bu ayrışmayı tahkim edecek "kin"lerin tahkim edilmesi sürecinde, İttihatçı zihniyetin bu 'fanatizminin' özel payını aramak yanlış olmayacaktır. Bu fanatizmin Türk olmayan Müslüman toplulukların milliyetçileşme temayülünü tahrik ettiğini hatta harekete geçirdiğini düşünenler de, –başta İslâmcı-muhafazakârlar olmak üzere–, çoktur. Milliyetçi-muhafazakârlığın İslâmcılığa mesafeli 'sektörü' ise, İttihatçıları buna ters bir açıdan suçlayabilmektedir: buna göre önderliği Yahudilerle, Dönmelerle, Masonlarla iltisaklı olan İttihat ve Terakki, sultana olan husumetini her şeyin önüne geçirmiş, soyut eşitlik, hürriyet şiârları ile "Müslüman-Türk'ten gayrı" milliyetçi akımların serpilmesine ses çıkarmamış, böylece Balkanlar'ın kaybına sebep olmuştur.

İmparatorluğun Balkanlar'ı kaybetmesinde veya gözden çıkarmasında Rumelili elitin 'sorumluluğunu', bu muhafazakâr-İslâmcı ajitasyonun berisinde, analitik bir bakışla tespit etmek mümkündür. İttihat ve Terakki'nin Makedonyalı önder kadrosu, –elbette onların yanında başka Osmanlı yöneticileri ve siyaset erbâbı da–, Balkanlar'da tutunmanın gerçekçi olmadığını kestiriyor, o halde burayı tutmak için gereksiz enerji sarf etmektense Anadolu'ya çekilmek gerektiğini düşünüyordu. Bu stratejik tercih, Anadolu'nun nüfus yapısında Müslüman ve Türk bileşenini berkitme gereğiyle birleşmekteydi. Bunun için de, Balkanlar'daki Müslüman ama öncelikle Türk nüfusu Anadolu'ya aktarmak lâzımdı. Fuat Dündar (2008: 57-61), Rumelili/Makedonyalı ağırlıklı İttihatçı önderliğin, bu stratejik tercih doğrultusunda, 1912 Balkan Savaşı'nda basbayağı "vurdumduymaz" bir tavır alarak Balkan topraklarının kaybını zımnî bir memnuniyetle sineye çektiğini savunmaktadır.

Cumhuriyet'in inşa dönemindeki pozitivist iradecilikte, "toplum mühendisliği" anlayışında da İttihatçılığın izlerini bulmak yanlış olmayacaktır. Toplum mühendisliği anlayışının, "Yeni Türkiye"yi neredeyse laboratuar koşullarında, tarihi sıfırlayarak kurmaya azmeden bir radikalizme varmasında, yine zımnen özellikle

Balkanlı elite atfedilebilen bir âmilden söz edebiliriz: "yabancılık"! Bu yurtsuzlaşmış kadro, sıfırdan bir ülke ve tarih yaratma cehdiyle, zaten somutunu iyi tanımadığı, bilmediği Anadolu toprağını, insanını, tarihini soyut bir nâzım planının nesnesi yapmakta daha mı keyfî, kendi ülkesinin Oryantalisti olmakta daha mı cüretkârdı? Muhafazakâr tasavvur, alttan alta, bu şüpheyi gütmemiş midir? Örneğin Nurettin Topçu, İslâmî (*ruhçu*) milliyetçilik anlayışının, Batılı (*maddeci*) milliyetçilik ideolojisinin güdümündeki İttihatçılar ve onun başındaki Rumelili elit tarafından deforme edildiği fikrindedir:

> *Osmanlılığın ruhçu milliyetçiliği Makedonya'dan gelen bir kılıç darbesiyle yere serildikten sonra...*
>
> *(...) Asrın başında Selânik'ten gelen akım, bu geleneksel muhteşem milliyetçiliğe öteden beri diş bileyen Yahudi-mason teşkilatının maşası olarak, Osmanlılar'ın her bakımdan zayıfladığı ve eski milliyetçi ruhun yorgun bulunduğu tarihî anda ona çullandı ve temellerini çökertti.* (Topçu, 1999: 155-6)



İstanbul sokaklarında göç kafilesi. Millî kimliğin inşa döneminde etnik ve dinî kimlik arasında karar vermek gerektiğinde, resmî tavır kimlik, pratik işleyiş ise dinî aidiyet üzerinden gösteriliyordu.

1155

Erken Cumhuriyet politikalarının ve Kemalizmin otoriter-vesayetçi karakterini sorgulayan sol, liberal, muhafazakâr ve İslâmcı eleştiriler, burada İttihatçı ve komitacı geleneğin izini sürerler. Balkan kökenli elit, bu geleneğin taşıyıcısı sayılarak özel olarak işaretlenir. Ancak bu eleştiri politik 'arılığını' koruduğu oranda, İttihatçı zihniyeti Balkanlılar'la özdeşleştirmeye karşı temkinli olmak gerekir. Rumelili subay, bürokrat ve politikacıların İttihatçı zihniyeti sürdüren kadro içindeki bir ağırlığından söz edilebilir, fakat İttihatçılık-komitacılık geleneğini onların Rumelili kimlikleriyle/kökenleriyle açıklamak, yersiz olacaktır. Sol ve liberal eleştirilerin genellikle kaçındığı böylesi bir etno-kültürel açıklama şablonuna, İslâmcı ve milliyetçi-muhafazakâr çevrelerde zaman zaman itibar ettiği görülür. Önce de temas edildiği gibi, Balkanlı elitin *yabancılığına*, kökünün gayrı sahihliğine dair imâlarla kurulan bu karalama söylemi, İttihatçılığın ve Kemalizmin siyaset etme tarzının 'kötülüklerini' ve gayrı meşruluğunu da eninde sonunda onun *yabancılığına* dayandırır. Daha aşağıda buna eğileceğiz.

Oysa, İttihat ve Terakki'nin başındaki elitin Anadolu'yu "yabancılamasının" nedeni, anavatanın onlara bir *terra incognita* [bilinmeyen topraklar] olarak görünmesinin sebebi, bu elitin Balkanlı veya Makedonyalı olması değil, onların *yeni politik projeleri* idi (Dündar, 2008: 171). Anadolu'nun homojen bir nüfus temelinde kurulacak milli devlete uygunluğunun –haritalar, anketler ve nüfus sayımları yoluyla– 'öğrenilmesi', buna bağlı olarak nüfusun zorunlu göç ve gereğinde tenkil gibi

yollarla yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. 'Meşhur' toplum mühendisliği kavramı, Fuat Dündar'ın devreye soktuğu *etnisite mühendisliği* kavramıyla tamamlanmalıdır. Ve millî devlet inşa sürecindeki etnisite mühendisliği açısından, bütün anavatanlar, aslında, coğrafyasıyla ve nüfusuyla keşfedilmeye muhtaçtır!

Peki, İttihatçılardan Kemalistlere süregiden alarmist, iradeci ve ikameci tutum, kurucu elit içindeki Rumelililerin hal ve tavırlarında, Anadolu'nun ve Anadolulu-ların 'geriliğine' ilişkin bir küçümsemeyle, bir tür kibirle de birleşiyor muydu? Osman Yüksel'in bastığı damar, etno-dinsel, etno-kültürel duyarlılıkların ötesinde, gündelik yaşamı da saran böyle bir elit-avam ayrışmasına da dayanıyor değil miydi? Bu yazının konu aldığı saklı meselenin kendi içinde saklanan bir izlek de kuşkusuz budur...

ANADOLU, ANADOLUCULUK VE ANADOLU'YA RUMELİ GÖÇÜ

Türk milliyetçiliğinin vatanı olarak Anadolu, Osmanlı'nın çözülme sürecinde, bir 'bakiye' olarak belirginlik kazandı. Bu gecikmeyi telâfi kaygısıyla, Anadolu'yu tanımaya ve güzellemeye dönük bir romantizm hareketi başladı. Anadolu, asırlardır ihmal edilen, sömürülen Türklüğün kutsal ve cömert anayurdu olarak tasvir edildi. 1910'ların sonlarında Türk Ocağı bünyesinde kendini gösteren bu akış, Millî Mücadele'de beklenebileceği gibi yatağını hızla genişletti.

1924-25 yıllarında çıkan *Anadolu Mecmuası*, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde Anadolucu-milliyetçiliğin mayalanmasına ayna tutar. *Anadolu* yazarları, Anadolu'yu *Öz Vatan*, Osmanlı İmparatorluğu'nun yayıldığı diğer bölgeleri ise *Müstemleke* olarak tanımladılar (Çınar, 2007: 91). İrfan Nabi'nin 1908 devrimi hakkında yazdıkları, bu ayrımın derinliğini gösterirken, İttihatçı-komitacı geleneğin ("müstemlekeli") Rumelililere özgülenmesine de bir örnek sunar:

> *Meşrutiyet İnkılâbı öz vatanın sinesinde, Anadolu halkı tarafından değil, müstemlekeliler tarafından yapılmıştı. O müstemlekeliler ki altı yüz seneden beri Anadolu ve Anadolululara hâkim mevkiinde yaşamış, bütün memleketin mukadderatı üzerine sülük gibi yapışmış, yalnız kanını emmekle meşgul oluyordu. Sanki devşirmelerin istibdâdı yıkmak için yaptıkları Meşrutiyet İnkılâbı, Anadolulu'ya benliğini öğretmek için geliyordu. Halbuki müstemleke inkılâbcılarının dillerine doladıkları hürriyet, adalet, müsâvat, hâkimiyet-i milliye teräneleri sırf kendi menfaatleri ve süflî arzularını böyle necib ve asil kelimeler altında saklamakta idi. Memleketin öz çocukları müstemlekelilerden işittikleri bu kelimelerin şâmil olduğu mefhumları anlayabilecek kadar olsun irfan sahibi olmadıkları için istibdat ile hürriyeti fark edemedi. Adi bir komitenin elinde oyuncak oldu.* (akt. Çınar, 2007: 91)

Gazetelerde Rumeli göçmenlerinin Anadolu'ya iskânlarında yaşadıkları sıkıntıları konu eden yazılara *Anadolu Mecmuası* yazarlarından Celaleddin Kemal'in verdiği tepki de ilgiye değerdir. Bu şikâyetleri alaya alan yazar, hâlâ imtiyazlı yaklaşıldığını düşündüğü bu "müstemlekeliler"in, Anadoluluların hemderdi olmadığı kanaatindedir:

> *Anadolu'nun sefaletini şimdi mi haber aldınız? Uzun zamandır, Anadolu'yu niçin müdafaa etmediniz, niçin Anadolulu'nun hakkını aramadınız? Rumeli Müslümanlarında bulduğunuz kıymet, Anadolu Türklerinde yok mudur? Rumeli Müslümanları Anadolu Türklerinden daha fazla insan mıdır; daha çok mu hakk-ı hayat sahibidirler? Anadolu şimdiye kadar mütemadiyen öldü, sustunuz, Rumeli Müslümanları Anadolu'ya gelir gelmez küçücük rahatsızlıklarından dolayı feryada*

başlamanızın nedeni nedir, telâşınız neyi istihdaf ediyor, hiddetiniz kimedir?

Bu tarafta Anadolu çocuğu heder olup giderken, başkalarını düşünmek vazifemiz değildir. Tufan olsa, yerden cehennem fışkırsa, gökten yağmur yerine taş yağsa da umurumuzda değil, kim ne olursa olsun; Anadoluludan mâ-âda kimse aklımızı işgal edemez... Telâşınız, heyecanınız beyhûde, Rumeli Müslümanları için koparacağınız feryat sinek vızıltısından daha kıymetsizdir. (ay.: 92-3)

Rumeli göçmenleriyle ilgili bazı milliyetçi muhitlerde dile getirilen hoşnutsuzluk, Anadolucu-milliyetçilerin bu tepkisinden ibaret değildi. Daha yaygın bir endişe, Balkanlar'dan Anadolu'ya göç eden ve iskân edilen gayrı Türk Müslüman unsurların "ırkî mensubiyet şuurlarını koruyabilecekleri" şüphesinden kaynaklanıyordu. Nitekim İttihat ve Terakki yönetimleri de, bütün Müslüman göçmenlerle beraber Balkan göçmenlerinin de Anadolu'da "müteferrikan ve diğer ırklarla karışık" iskân edilmesini hedeflemiştir; "Arnavud ve Boşnaklar % 10 nisbetinde Türk unsuru arasına tevzi' ve taksim edilmesi"ne dönük talimatlar vardır (Dündar, 2001: 113-8). Ömer Seyfettin, "*Türkiye'de kalan bir Boşnak'ın, hele [!] bir Arnavut'un Türkçe konuşmaya, Türkçe okumaya, Türk beldesinin âdetlerini kabul ve Türk mefkûresini takip etmeye mecbur*" olduğunu yazıyordu: "*Türklük haricinde bir milliyet ve tarih yapmak istiyorlarsa mahalli [özel] vatanlarına gitmeli, kendi milliyet[ler]ine orada hizmet etmeli*" idiler (akt. Mert, 2004: 174-5). Gayrı Türk Müslüman toplulukların Anadolu'da kendi etnik cemaatlerini oluşturarak homojen bir millet oluşumunu engelleyecekleri kaygısı, Rıza Nur'da da şiddetlidir. Türkiye'nin (İsmet İnönü'nün ardından) ikinci delegesi olarak katıldığı Lozan görüşmelerine dair intibalarında; "Frenkler"in tıpkı Osmanlı'nın son döneminde olduğu gibi köprü başı olarak kullanmak veya Türkiye'yi istikrarsızlaştırmak üzere, bu kez Müslüman nüfus içinde "ekaliyetler yaratma" peşinde olduklarını yazar (Nur, 1967: 1044-5). Sırbistan delegesinin "sizde ırken Sırp 50 bin nüfus var" dediğini nakleder. Özellikle Arnavutların 'toplaşma' eğilimlerine karşı müteyakkızdır: "*Yanya Arnavutları 'biz Türküz, evlad-ı fatihanız' deyip mübadeleye dahil olmuşlar*"; sonra yine Arnavut olan Besim Ömer Paşa ve Abdülhalik (Renda) gibi hâmileri tarafından, "*Türkiye'nin en güzel yeri olan Erenköyü'nden Kartal'a kadar olan mıntıkaya yerleştirilmişler*"dir. İzmir'deki yoğunlaşmaya da dikkat çeker; Arnavut vali, Arnavutları toplayıp "*kesif kitle yapıyor*"dur: "*İzmir'de Arnavutluk mu yapıyorsunuz?*" diye sorar! (*a.g.y.*: 1097-9) Neticede o da "sahih" veya "halis" Türkler yerine bu gayrı Türk unsurların kayırılmasından rahatsızdır.

Politik Türkçülüğün taşıyıcı figürlerinden Rıza Nur'da, Rumeli göçmenleriyle ilgili bu şüpheler ayyuka çıkar. Rıza Nur, soyu 'karışık', 'bozuk' olan ("saf" Türk olmayan) Rumeli göçmenlerinin, "milletin esasını teşkil eden Anadolu halkının" (Nur, 1967: 1022) ırkî yapısını bozma tehlikesine karşı uyanık olmak gerektiği kanısındadır. Göçmenler arasındaki Çingeneler, ama özellikle dönmeler (Yahudilikten Müslümanlığa dönenler), 'karışık' ve 'bozuk' kanın timsalidirler. Genellikle "Selânikli" diye kodladığı dönmeleri, tipik antisemit tutumla, başlı başına fesat kaynağı olarak anar: "*İşin felâketi bunlar Türk görünüyorlar. Rumlar, Ermeniler bunlardan iyi. Çünkü hiç olmazsa onlar rumdur, ermenidir, biliriz. Bu ecnebi unsur, bu parazit, kanımızda saklanıyorlar.*" (ay.: 1081) Bilindiği gibi Rıza Nur bu fesadı tasvir eder ve Rumeli'den gelenlerin "saf Türklükten uzaklığı"nı sorgularken, bizzat Mustafa Kemal'i hedef alıyordu.

1930'lardan 1970'lere uzanan üretimiyle, ırkçı ve faşist dünya görüşüyle Türk-

çülüğün simgesi olan Nihal Atsız, manevî evlâdı olduğu Rıza Nur'un gayrı Türk Müslüman unsurlar ve bu arada Rumeli göçmenleri konusundaki teyakkuzunu aynen devam ettirmiştir. Sözgelimi dördüncü cumhurbaşkanlığı için ismi geçen Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu'nun adaylığı gerçekleşmeyince, "böylelikle Türk milleti, Boşnak Kara Osman Ağanın dölünden gelme bir adamın kendisine başkan olması gibi akılların almıyacağı acayip bir durumdan kurtuldu" diye yazmıştı (Atsız, 1997: 232). Başta "Selânik dönmeleri" olmak üzere, "devşirme döküntülerini" ve örneğini Arnavutlardan verdiği "Türkümsü yabancılar"ı –tıpkı Rıza Nur gibi– en büyük tehlike sayıyordu; çünkü bunlar Müslüman oluşlarıyla, Türkçe konuşmalarıyla "Türkten ayırt edilememekte" ve sinsi bir tehdit oluşturmaktaydılar (Atsız, 1992 III: 89, 140 vd.).

Ama yalnızca Atsız ve Türkçüler değil... Rıza Nur'un başlatıcılarından olduğu bu etnosantrik karalama söylemi, onu referans alsın almasın, Mustafa Kemal ve çevresindeki kadroya yönelik milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı muhalefetin 'fısıltı gazetesi' veya imâ yoluyla on yıllarca kullandığı bir motif olmuştur. Söz konusu karalama söylemi, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun millet inşasında benimsediği 'yapay'-sentetik tutumunu da (Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi, dili arılaştırma, ibadeti Türkçeleştirme girişimi vs.), bu kadronun "öz/saf Türk" olmamasına, kozmopolitliğine, "köksüzlüğüne", yani yine Anadolu'ya/"Türk insanına" *yabancılığına* bağlayabiliyordu.

YABANCI...

'Öteki'ni işaretlemek, 'yabancı'yı ayırt etmek, bütün kimlik inşalarında temel stratejidir ve elbet milliyetçiliğin de vazgeçilmez başvuru kaynağını oluşturur. 'Yabancı'nın işaretlenmesi, onun dışlanmasından öte, hatta ondan ziyade, tasavvur edilen kendi kimliğinin pekiştirilmesine yarar.

Milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı yerlici söylemin Rumelililerin *başkalığına-yabancılığına* dair ürettiği şüpheler de, bu tasavvur dünyasındaki öz-Türk kimliğinin ana hatlarını perdahlamaya dönük bir *stratejiyi* yansıtır. Rumelililere atfedilen kimlik 'zaafları', vatandaşlık esasına dayanan hukuksal-politik millî kimlik tanımına (Mahmut Esat Bozkurt'un deyişiyle "Kanun Türklüğü"ne) sığdırılamayan etno-kültürel ve etno-dinsel 'öz'leri muhafaza etme çabasını ifade eder. Bu çaba içinde, negatif bir Rumelili imgesi işlevsel kılınır. Rumelili, ırksal "karışıklık" şüphesiyle malûldür buna göre; "Türkoğlu Türk" olmama ihtimali yüksektir.[4] Dinsel aidiyeti de 'müphem'dir; dinsel törelerinin daha "gevşek" olduğuna dair şüphelerin ötesinde, Müslümanlığının sahih olmadığına dair şüpheler serdedilir. Eski –hatta yarı– veya gizli-Yahudilik 'ithamını' barındıran *Dönmelik* heyûlâsı, milliyetçi-muhafazakâr söylemin "suyun öte tarafından gelenler"e vurmak üzere on yıllardır hazır beklettiği bir kimlik damgasıdır. 1975'te Peyami Safa roman yarışması başarı ödülünü kazanan Yılmaz Gürbüz'ün *Balkan Acısı* romanı,[5] bu heyûlanın prototipini sunar. Romanda, Balkanlar'da Osmanlı egemenliğinin tehlikeye girmesiyle Selânik'teki rahatlarını kaybeden "Avdetiler" (Dönmeler), geleceğe ilişkin strateji arayışına girmişlerdir: "Bizim için vatan yok. Sömürebildiğimiz, aldatabildiğimiz insanların diyarı bizim vatanımız" (Gürbüz, 1975: 211) 'düşüncesiyle', "devlete sahip veya sahipmiş gibi söz sahibi olacağımız bir yer" (a.g.y.: 198) aranırlar. Bu yer, "yeni Türkiye" olarak belirlenecektir! "Bundan sonra daha çok İslâmlaşmış hatta Türkleşmiş görünecek"lerdir; böylece, "Yunanlılar gibi hileci, yalancı, kurnaz olmayan Türkleri avlamak" ve "Türkiye'de en yüksek müesseselerin başına gelmek" gayet kolay olacaktır (ay.: 207, 394-5).

Romanın sonunda, Selânik'ten İstanbul'a doğru yol alan vapurda, yoksul mübadil Türkler güvertede aç susuz titreşirken birinci mevkide keyfine bakan Dönmeler, "*Yeni Türkiye'nin şerefine*" kadeh kaldırırlar: "*İstikbalimiz Selânik'tekinden daha pembe!*" (ay.: 398)

Bu etno-dinsel 'şüphe', açıkça, millî kimliğin ve vatandaşlığın formel *laik* temelini yadsıyan bir zihniyete yataklık eder. Bu bakımdan, 2000'li yıllarda, laisizm şiarına tutunan "ulusalcı" çevrelerin de, özellikle Dönmelik bahsiyle, Müslümanlığı ulusal mensubiyetin koşulu sayan bir anlayışa meyletmesi, manidardır.

Etno-dinsel isnatların yanı sıra, Rumelililerin kültürel kimliğiyle ilgili 'şüpheleri' anmak gerekir. Balkan göçmenleri, kozmopolit ve şehirli yaşantıya aşinâlıklarından ötürü, ahlâki kayıtsızlıklarıyla, kadınların "serbestliğiyle" vs. ilgili taşralı-muhafazakâr önyargıların hedefi olabilmişlerdir. Birçok yerde, daha önce Ermeniler ve Rumlar hakkında beslenen önyargılar, muhacirlere transfer edilmiştir (Özyürek, 2003: 153-4).

Milliyetçi-muhafazakâr ve onunla eklemlenen unsurlarıyla İslâmcı söylemin, Rumelililere dönük zımnî ve ihtiyatlı ötekileştirmesinde, bir de *taktik* boyuttan söz edebiliriz. Daha evvel Rıza Nur vesilesiyle de değindiğimiz gibi, Cumhuriyet'in kurucu kadrosuna ve bizzat Mustafa Kemal'e yönelik tepkileri, onların "suyun öte tarafından" gelmiş olmasına bağlı imâlarla dile getirme taktiğidir bu. Bu tepkilerin özellikle –illâ antimodernist olmasa bile– tedricî, 'yumuşak' bir modernleşmeyi savunan ve anti-laisist olanları, kurucu elitin kültürel 'yabancılığıyla' ilgili isnatlardan azamî derecede faydalanmıştır.

GÖÇMENLİK VE ASİMİLASYON

Rıza Nur'un anılarındaki ilginç bir öneri, hiçbir ecnebi unsura ("*Bulgar, Arap, Arnavut... Kürt... Bosnak*") yüksek tahsil alma imkânı tanınmaması idi (*a.g.e.*: 1940-1)! Rumelililer söz konusu olduğunda bu önerinin zımnında, "Anadolulular" lehine bir pozitif ayrımcılık talebini de içerdiğini düşünebiliriz. Öte yandan, aynı Rıza Nur'un "*Avrupa'dan çok sayıda müşavir getirmeden Türkiye'yi devlet, Türk'ü millet yapmak mümkün değil*" (ay.: 1155) diye yazdığını da unutmamalıyız. Anadolu, Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'deki kayıpların yanı sıra özellikle Ermeni tehciri ve Hıristiyan nüfusun göçertilmesi ile, travmatik bir kalifiye insan gücü kaybına uğramıştı. "Yerli öz Türk" nüfus içinde tahsilli-uzmanı bırakalım, okur yazar nüfus bile sınırlıydı. Bu büyük açığı, bir ölçüde, görece gelişkin eğitim formasyonları ve iş görgüleriyle, Rusya'dan ama özellikle Balkanlar'dan gelen Müslüman göçmenler kapattılar; sadece kentte, sanayide



Orhan Kemal'in ölümsüz romanı Murtaza'*da (1952), "yerlilerin" Arnavut kökenli bekçi Murtaza'ya yönelik aşağılamalarını da okuruz: "Şu 'kanı bozuk', 'gâvur çanları içinde yetişmiş' muhacir oğlu..." "Biz Yunan'a kurşun atarken siz neredeydiniz? ... Bu memlekete geldiniz de ev bark sahibi oldunuz."*

ve bürokraside değil, aynı zamanda kırda ve tarımda da... (Keyder, 2007: 114) Bu durum, Rumelililerin yalnızca devlet kadroları ve aydınlar arasındaki konumlarıyla değil, sosyal hayatta da bir elit olarak algılanmasını getiriyor olmalıydı. Politik olarak sorunsallaştırılmasa bile, kimi yerde/durumda (özellikle iş bilgileriyle, çalışkanlıklarıyla ilgili) hürmet ve takdir hisleri uyandırabildiği gibi, kimi yerde/durumda da (genellikle kırda, taşrada) gizli-açık tepki hatta belki haset ve hınç uyandıran bir algı olsa gerektir bu da... Bundan çok daha 'basit' bir meseleye de değinmeliyiz: Kırda, özellikle "terk edilen" Rum ve Ermeni topraklarına el koymaya çalışan yerli eşraf, bu topraklara yerleştirilen muhacirleri hasım ve tehdit olarak algılamış, bu gerginlik zaman zaman yerel çatışmalara yol açmıştır (Özyürek, 2003: 131-4, 142).[6] Mübadeleyle gelenlerin iskânına ilişkin, kamu otoritesinin sadece maddî imkânsızlıklarla açıklanamayacak olan bir hazırlıksızlığı ve kayıtsızlığı söz konusudur. Bu kayıtsızlıkta, 'yerli' halkın, –başta toprak ve mülke el koymayla ilgili–, öncelik ve çıkarlarına verilen popülist desteğin de belirli bir payı vardır (Yıldırım, 2006: 247). Böylelikle mübadiller, yaklaşık on yıl boyunca ülke içinde oradan oraya göç etmek zorunda kalmışlardır (agk: 169).

Burada yine temel bir mesele, "Yeni Türkiye"nin mayasındaki göçmen toplumları olgusunun *konu edilmemiş*, dahası *üzerinin örtülmüş* olmasıdır. Türkleştirme örtüsü, etno-kültürel farklarla beraber, Türkiye nüfusunun *göçmen toplumu* veçhesini de gözlerden saklıyordu. Oysa göç ve göçmenlik olgusu, bir toplumsal yapının çözümlenmesinde ihmal edilmez bir önem taşır. Örneğin Kemal Karpat'ın modeline göre eski toplum bir tez, göçmen (sonradan gelen) ise bir antitezdir ve bunların sentezi, toplumu dinamikleştirir, bir sıçrama fırsatıdır (Karpat, 2003: 10).

Önemli bir 'fraksiyonunu' Rumelililerin oluşturduğu Müslüman göçmenlerin gönüllü asimile oldukları, kolaylıkla "Türk kültürü içinde eridikleri" yolundaki genel kabulü doğrulayacak çok işaret var. Karadeniz'e yerleştirilen Makedonya göçmenlerinin deneyimlerini, –göçten 80 yıl sonra–, belgesel-roman formunda kitaplaştıran Ali Ezger Özyürek, birinci kuşakların memleket olarak hâlâ geldikleri yeri bellediğini, oraların hasretini çektiğini aktarıyor: "*Memleket güzeldi, bereketliydi. Keşke dönüp orada yaşayabilsek*", "*Böyle düşmanlıklar olmasa, gâvur bizi ellemese hiç buraya gelmek istemezdik. (...) Böyle memleket bırakılır mı? Ama bize sormamışlar ki...*" (Özyürek, 2003: 17, 25) Bir Giritli göçmenin on yıllar sonra yazıp yayımladığı anıları, bu *zorunlu-ve-gönüllü* adaptasyonun psişik tazyikini örnekliyor:

> *Sonuçta bizler, Ali ve Ali gibilerin son torunları, bir kararla her şeyimizi, ecdatlarımızın var ettiklerini, ruhlarını bile o topraklarda bırakarak, mecburen Anadolu'ya getirilmiştik. Benim artık, kendimi yepyeni bir insan olarak kabul etmekten başka, hiçbir seçeneğim yoktu. Konyalıyım desem kim dinler? Osmanlı'yım desem, saçmalık; o kavram da tarihin derinliklerine gömülüp gitmiş. Giritliyim desem o da olmaz, o kapı da kapandı. Üzülsem faydası yok. Yaratan'a sığınıyorum. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetimize sıkı sıkıya sarılıyorum ve mutluluğu bu düzen içinde arama kararını veriyorum(...) Hepimiz, müthiş bir değişim ve heyecanın esiri oluvermişiz. Osmanlı, Giritli ve mübadil olduğumuzu ve sıkıntılarımızı unutuvermişiz. Aynı kafa yapısına sahip insanlar birbirimize sarılıyor ve sevinçle kucaklaşıyoruz. Diz çöküp toprağı öpüyoruz ve "Türküz! Türküz! Türküz!" diye bağırarak ve gururlanarak, yepyeni bir milliyetçilik kavramıyla bütünleşiyoruz* (Ergir, 2000).

Keza, 2000'lerin başında Avrupa Birliği'ne uyum reformları çerçevesinde, kamu radyo ve televizyonunda Türkiye'de konuşulan Türkçe dışı dillerde yayın yapılması söz konusu olduğunda; Boşnak göçmen dernekleri sözcüleri, Boşnakça yayın talep etmediklerini, kendilerini Türk saydıklarını, azınlık sayılmak istemediklerini açıklamışlardı. Gerçekten gönüllü bir asimilasyon yaşanmış olsa bile, bu sürecin nasıl yaşandığına, zihinlerde, hafızalarda ve bilinç dışında nasıl bir birikim oluşturduğuna dair, sorulacak çok soru vardır.

Mesela Lozan mübadilleriyle ilgili olarak, İsmail Habib Sevük'ün daha 1930'ların ortasında yazdıkları, bir samimiyet istisnasıdır:

> *Yaptığımız büyük mübadelenin tuhaflığını insan Pire ve Atina'da ne iyi anlıyor: Biz Müslüman değil diye Orta Anadolu'nun Türkçeden başka dil bilmeyen yüz binlerini oraya gönderdik ve onların kıyı yerlerinden gelen kim bilir ne kadar yüz bin de Rumcadan başka dil bilmiyordu.* (Sevük, 1944: 158)

Bu gibi "tuhaflıklar" da, Balkan göçmenlerinin intibak ve kabul sürecindeki başka sıkıntılar da, "millî birlik ve beraberlik" yükümlülüğünün basıncı ve gönüllü asimilasyon 'tezinin' konforu altında, saklı kalmıştır. 1950 sonrasındaki göç dalgalarıyla Türkiye'ye gelen Yugoslavya göçmenleriyle ilgili yapılan bir çalışma, onların kendi kimliklerine ve durumlarına ilişkin algılarının, Evlâd-ı Fatihân ve "öz-Türklük" söyleminden, Türk/Türkiyeli üst kimliği ile kendi kültürel kimliği arasında bir entegrasyonu veya vatandaşlığı esas alan bir aidiyet bilincine dek çeşitlendiğini görüyoruz (*"Türküm"*, *"Ben Osmanlı'ya aidim, Müslüman'ım, Türk'üm"*; *"Bu ülkenin Rumelili bir vatandaşıyım"*; *"Türkiyeli Boşnağım"*; *"Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyım. Bir kültür olarak aslımın Arnavut olması hoşuma gidiyor"*, *"Çalışmak için anavatanımızı terk edip gelmişiz. Gurbete işçi gelmişiz anlayacağın"* (Şen, 2007). Yalnızca millî kimlik tayini meselesi değildir burada söz konusu olan; tekrarlayalım, göçmenlerin uyum-uyumsuzluk, kabul görme-yadırganma, değişim-değiştirme vb. deneyimlerinin ve bu deneyimlerin izlerinin sürülmesidir. Oysa, göçmenlerin bu deneyimleriyle hesaplaşmaların edebiyata ve anılara yansıması 'bile', ancak 2000'li yılların başındaki hafıza patlaması ile mümkün olabilmiştir (Türkeş, 2004).[7]

BAĞLARKEN

Falih Rıfkı Atay, 1944'te ırkçılık-Turancılık davası vesilesiyle, bu çeşit aşırılıkların bölücü-yıkıcı etkilerini vurgularken şunları söylemişti:

> *Kuvvayı Milliye birliğini bozmak isteyenlerin, bir vakitler, nasıl Rumeliciler ve Anadolucular fitnesi çıkarmaya çalıştıklarını unutmamışızdır. Oyun yürüyebilseydi, Mustafa Kemal'i tasfiye etmekten işe başlayacaktık.* (Atay, 1944)

1924'te, hem laiklik reformlarına tepki duyan hem bir "diktatörlük" tesisinden endişe eden muhalefetin, Mustafa Kemal'in milletvekili seçilmesini engelleme maksadıyla, Türkiye'nin yeni sınırları dışında doğanlara seçilme hakkı tanımayan bir yasa çıkartma girişimine atıfta bulunuyordur burada Atay. Kuşkusuz taktiksel-fırsatçı bir girişimdi bu. Arkasında, Atay'ın imâ ettiği derecede keskin bir Anadolulu-Rumelili ayrışması ve husumeti bulunmuyordu. Yine de, Atay'ın yirmi yıl sonra hâlâ zikredeceği kadar bir cürmü, bir tehdit algısı değeri vardı belli ki. Bugünün Türkiyesi'nde, 1950'ler sonrasında da Balkanlar'dan gelen çeşitli göç dalgalarıyla 'tazelenen' Rumeli kökenli topluluklarının, kimlik talepleri ekseninde yaygın bir seferberliğinden, hele belirgin bir Rumelili-Anadolulu ayrışmasın-

dan söz edilemez. Zaten bu yazının da meramı, böylesi ayrışmaları, 'farkları' vurgulamak değildi. Meram, birincisi, Türkiye'nin düşünce tarihinde, "suyun öte tarafından gelenler"e atfedilen farklılığı bir 'yabancı' imgesinin inşası için araçsallaştıran milliyetçi-muhafazakâr söylemin izini sürmek, buradaki zihniyet kalıplarına dikkat çekmektir. İkincisi, büyük bir kayıp ve göç travmasının 'halı altına süpürülmüş olmasına' ve bunun etkilerine dikkat çekmektir. Türkiye'nin geçmişle yüzleşmesinin bırakalım kapatılmayı hâlâ tam manasıyla açılmamış olan hesabında bir satırı da Balkanlar ve Balkanlılar dolduruyor olsa gerektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Yıllar sonra da Sâmiha Ayverdi, *Ah Tuna Vah Tuna*'da "*Boğaziçi ile Tuna'nın sularının yekvücut*"luğundan söz edecektir (Ayverdi, 1990: 5).

2 Albania: Arnavutluk'un Batı dillerindeki adıdır.

3 Diğer gruplar: İstanbul, Ege, Arap eyaletleri, Kürdistan, Kafkasya, Anadolu ve diğer yerlerden gelenlerdir.

4 Türk Tarih Tezi, "*Balkan milletleri içtimai ve siyasî ne çehre arz ederlerse etsinler, onların Orta Asya'dan gelmiş aynı kandan, yakın soylardan müşterek cedleri olduğunu unutmamak lâzımdır*" tespitiyle, belki bu bakımdan bir 'önlem' teşkil ediyordu (akt. Parla, 1992: 198).

5 Bu romana dikkatimizi çeken Ergun Aşçı'ya teşekkür borçluyuz.

6 Havza'da böyle bir ihtilâftaki mağduriyetlerini, buraya ziyarete gelen Mustafa Kemal'e aktarmak için yollar ararken, bu isteklerini "arzuhalimizi *hemşerimize* (abç.) bildirmeden ayrılmayız" sözleriyle ifade etmeleri ilginçtir! Mustafa Kemal, kaymakama muhacirlerin ihtilâf konusu topraklara yerleştirilmesi için talimat verirken, şöyle demiştir: "Muhacirler, kaybedilmiş ülkelerimizin millî hatıralarıdır" (Özyürek, 2003: 140).

7 Kemal Yalçın'ın sözlü tarih çalışmasına dayanan *Emanet Çeyiz*'i (Belge Yayınları, 1998), bu patlamanın eşiğinde yer alan önemli bir eserdir. Necati Cumalı'nın 1976'da *Viran Dağlar/Makedonya 1900* adıyla kitaplaştırdığı öyküleri ise, Rumeli göçüne dair toplumsal hafızayı yoklamanın edebî öncüsü sayabiliriz.

İmge, Bellek ve Tarih
Millî Mücadele Dönemi

NESİM ŞEKER

Birinci Dünya Savaşı'nın sonu ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu arasında, Mondros Mütarekesi'ni müteakip Anadolu'da ortaya çıkan milliyetçi direnişi ve mücadeleyi kapsayan ve "Millî Mücadele", "Türk Kurtuluş Savaşı", "Türk Bağımsızlık Savaşı", "İstiklâl Harbi", "Anadolu İhtilali" gibi ifadelerle tanımlanan ara dönem, tarihsel olarak görece kısa bir dönem olmasına rağmen, Türkiye'de toplumsal ve siyasal alan üzerinde "kısa"lığıyla kıyaslanamayacak derecede iz bırakmıştır. İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinin tüm karmaşıklığını yansıtan bu dönemin ve onunla bir bütün olduğu varsayılan erken Cumhuriyet döneminin derin ve kök salmış etkisini, siyasî iklim, sosyal değişim, ekonomik gelişme gibi temel konjoktürel şartlardan bağımsız olarak, Cumhuriyet tarihinin neredeyse tamamında görmek olasıdır. Gerçekte, Türkiye'nin temel meseleleri bir konuşma, yazı veya araştırma konusu olduğunda, bu döneme atıf yapılmadan konuya girmek pek olası değildir. Buna bağlı olarak, çağdaş Türkiye tarihinin nicelik olarak, hem akademik düzeyde hem de popüler düzeyde, hem yurt içinde hem de yurt dışında en fazla konu edinilen döneminin, belki de erken Cumhuriyet dönemiyle birlikte Millî Mücadele dönemi olduğu söylenebilir. Anılardan biyografilere, edebî eserlere, siyasî tarihten askerî tarihe, "Millî Mücadele'de" diye başlayan yerel tarihlere ve daha az oranda olmak üzere dönemin sosyal ve ekonomik tarihine ilişkin kaynaklar ve araştırmalar mevcuttur. Diğer bir deyişle, bugüne kadar dönemle ilgili ortaya konmuş olan veriler dönemin nesnel bir değerlendirmesinin yapılması çerçevesinde asgari koşulları sağlamaktadır. Bununla birlikte, döneme yönelik baskın yaklaşım bütünsel anlamaya ve kavramaya yönelik gayretten çok, dönemin mitler, semboller, figürler ve söylemler üzerinden ele alınması ve tartışmalara polemiklerin hâkim olması şeklinde olmuştur.[1]

Bunun en başta gelen nedeni, iddia edilebilir ki, Millî Mücadele tarihinin belli bir formatının, daha genel ve bilinen ifadeyle resmî tarih versiyonunun, toplumsal ve siyasal bellekte, tartışılmasına gerek duyulmayan "tek doğru tarih" olarak egemen bir şekilde yer edinmesidir. Millî Mücadele ve onu izleyen erken Cumhuriyet dönemine yönelik resmî anlatı, resmî araçlar ve kurumlarla sınırlı olmaksızın, yakın bir zamana kadar tartışılmaz bir tarih olarak sunulmuştur. Ancak, 1980'lerin sonlarıyla birlikte liberalleşme arayışları çerçevesinde oluşan bağlam, Kürt milliyetçiliğinin geldiği aşama ve siyasal

İslâm'ın güç kazanmasından da beslenerek, erken Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan politik ve ekonomik yapıyla birlikte kültür politikalarını da eleştiri odağı haline getirmiş ve bundan Millî Mücadele dönemine yönelik resmî anlatı da etkilenmiştir. Bu durum, döneme ilişkin hâkim bakışın ortadan kalktığı veya zayıfladığı, egemen konumunu yitirdiği anlamına gelmemektedir. Aksine, tarih ve bugün çerçevesi içinde, Türkiye Cumhuriyeti rejiminin, üniter yapısının ve laik kimliğinin tehdit altında olduğu savından hareketle, akademik, popüler ve bazen kurumsal araçlarla yeniden üretilerek güncelleştirilmekte, yeniden "Millî Mücadele" önerilmekte ve "Kuvay-ı Millîye" ruhu uyandırılarak güçlendirilmeye çalışılmaktadır.[2] Bu yazı, Millî Mücadele dönemine yönelik resmî anlatının Cumhuriyet tarihi boyunca siyasal yaşam üzerinde etkili olmasının ardında yatan dinamikleri analize tâbi tutarak, günümüzde bu anlatının tüm içeriğiyle yeniden üretilmesini sorunsallaştırmayı amaçlamaktadır.

NUTUK VE MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİ İMGELERİ

Millî Mücadele döneminin resmî anlatısının günümüze kadar oldukça etkin olmasını, bu anlatının Cumhuriyet tarihi boyunca, farklı sosyo-politik ve sosyo-ekonomik süreçlerde türlü araçlarla yeniden üretilmesiyle ve canlı tutulmasıyla açıklamak mümkündür. Taha Parla'nın resmî ideoloji ve Kemalizm çerçevesinde saptadığı üzere

> *aile, okul sistemi, kitle iletişim araçları, dernekler, partiler gibi sosyalizasyon araç ve mekanizmalarıyla ve kültür kurumları, belletrist ve hatta akademik literatür kanallarıyla, yarı resmî ya da gayriresmî egemen ideoloji/dünya görüşü olarak, kendiliğinden ve gönüllü olarak hep yeniden üretilmeye devam edilebilir. Yerine başka bir şey arama gereği duyulmaz; zaman zaman sorgulanıp yeniden incelenerek araştırılmak ya da aşılmak şöyle dursun; kendisinin tam ne olduğu da, kuşaktan kuşağa aktarılan yetersiz klişelerle çarpıtılır, özü ve tarihsel bağlamı içindeki gerçek anlam ve önemi deforme edilebilir.*[3]

Millî Mücadele dönemine egemen yaklaşımın bu genel çerçeveden soyutlanacak bir tarafı yoktur. Söz konusu dönem özelinde denilebilir ki, resmî anlatının toplumsal ve siyasî bellekte son derece etkili olması ve Türkiye'deki siyasal düşünce yelpazesinin genelinde iz bırakması, dönemin toplumsal ve siyasî dinamikleriyle ve bu dinamiklerin sadece belli kısımlarının belli bir şekilde hafızaya kazınmasıyla ve bazı kısımlarının tahrif edilmesi, bazılarının da unutulmaya terk edilmesiyle ilgilidir. Bir yandan, etnik açıdan farklı ama din ve milliyet çatısı altında "ortak düşman(lar)"a karşı vatanı savunmak amacı etrafında ortaya çıkan bir toplumsal zemin; öte yandan, bu amaç doğrultusunda sol, İslâmcı, muhafazakâr, liberal gibi siyasî kanatların millî dava etrafında henüz tanımı netlik kazanmamış bir milliyetçilik ideolojisiyle birlikte hareket ettikleri, kendilerini ifade edebildikleri ve siyasî birlik görünümünü sağladıkları bir siyasî zemin. Toplumsal ve siyasî ayrışmalar bu dönemi takip eden süreç içinde ortaya çıkmıştır. Ayrışmaların siyasî iktidar mücadelesine dönüştüğü ve Türklerle Kürtler arasında Millî Mücadele döneminde sağlanan pragmatik birliğin çatırdadığı süreç sonrasında, bu döneme ilişkin hafızanın, algılamaların ve düşüncelerin genel çerçevesini çizecek ve Cumhuriyet tarihi boyunca yeniden üretime tâbi tutulacak resmî anlatının esas kaynağını teşkil edecek olan metin, *Nutuk*, ortaya çıkmıştır. Eser, her ne kadar siyasî bir metin olma özelliği taşısa da, Millî Mücadele dönemini de içinde barındıran



Millî Mücadele dönemi, Nutuk versiyonu dikkate alınarak eğitim müfredatına taşındı. Hem Atatürk konusundaki tabu, hem de resmî versiyonunun pekçok muhataralı noktayı saf dışı bırakmış olması yapılan tercihin arkasındaki pragmatik kaygılara da işaret eder. Millî Mücadele tarihi için ele alınabilecek malzemeyi bugün de Askerî Arşivler ihtiva etmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinin tarih yazımına esas teşkil etmiştir. *Nutuk*, bir taraftan, iktidar mücadelesinde rakiplerini tasfiye etmeyi başaran Millî Mücadele liderinin otoritesinin tartışılmaz olduğunu simgelerken, bir taraftan da ulus-inşası süreci içinde Millî Mücadele dönemine yüklenecek anlamı ve bu açıdan, oluşturulacak belleğin ana hatlarını ortaya koyuyordu. Bu anlam ve bellek içinde toplumsal zemin üzerinde mücadelenin hangi dinamiklerle ortaya çıktığı ve yürütüldüğü, yaratılmaya çalışılan homojen kimliğin öngördüğü şekilde, "iç ve dış emeller" çerçevesine indirgenmiştir. İç politika çerçevesinde ayrışan siyasî zemin ise "halaskâr" figürün muzaffer konumunun gölgesinde, Millî Mücadele tarihini 1920'li yılların siyasî mücadelelerine eklemleme yoluyla, "Takrir-i Sükûn" Kanunu'yla simgelesen otoriter siyasî yapıyı meşrulaştıracak şekilde sunulmuştur. Aslında, metin "yoktan var edilmiş" Türk ulus-devletinin kuruluşunu mitleştirirken, esas olarak kurucusunu da mitleştirmiştir.[4]

Son yıllara kadar döneme ilişkin yazılan tarihlerin sayıca önemli bir kısmı, *Nutuk*'ta sunulan "objektif tarih"e bağlı kalmış ve bu noktada "tarih yazanlar tarih yapanlara" siyasetten sadık kalmıştır.[5] Millî Mücadele'nin özellikle İtilaf Devletleri'ne ve ayrılıkçı hareketlere yönelik cephesine karşı verilen mücadelede *Nutuk*'taki anlatının tartışılamaz ve sorgulanamaz bir egemenlik kurduğunu söylemek mümkündür. Bununla bağlantılı olarak altı çizilmesi gereken nokta şudur: siyasî zemin üzerinde ayrışan Millî Mücadele kadrolarının içerideki siyasî çekişmelere yönelik anlatıları farklılıklar göstermesine rağmen, "ortak düşman(lar)"a karşı verilen mücadeleye yönelik anlatımları paraleldir. İzleyen dönemlerde, dış devletlerin Türkiye'ye yönelik emelleri noktasında, resmi ifadeyle, millî hassasiyet oluşacak ve birlik ve bütünlüğü tehdit edecek konularda ve bununla bağlantılı

olarak, mücadelenin antiemperyalist niteliği üzerinde; kısaca, devletçi fikriyatın, algının ve ideolojinin üreme alanlarında, fikir ayrılıklarının pek yaşanmadığı gözlemlenebilir.

Millî Mücadele döneminin, Cumhuriyet tarihi boyunca "Sevr sendromu" olarak ifade edilecek olan bölünme veya parçalanma paradigmasının olanca ağırlığının belirleyiciliğiyle değerlendirilmesi, aslında, resmi anlatının en genel ve en etkili olan özelliklerinden birisidir. Bu durumun Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemiyle doğrudan ilgisi vardır ve devletin "iç ve dış tehditlere karşı" varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği sorunu etrafında şekillenmiştir. *Nutuk*'un hemen başlarında sunulan ve neredeyse istisnasız bütün *Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi* ders kitaplarına ilham olmuş olan tablo bu özelliği etkin bir şekilde resmeder. Buna göre, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi ve Osmanlı devletiyle ateşkes antlaşmasının imzalanmasının akabinde İtilâf devletleri, Osmanlı'dan kalan son toprak parçasını da, kendi siyasî ve ekonomik çıkarları doğrultusunda, nüfuz alanları oluşturacak şekilde yeniden yapılandırma amacındaydılar. Bu amaçla, Anadolu'da siyasî varlık oluşturma peşinde olan Rum, Ermeni ve Kürt ayrılıkçılarını desteklediler ve siyasî projeleri hayata geçirmek üzere teşvik ettiler. Buna karşın, devletin merkezi olan padişah ve halife kendi varlığını idame ettirmek dışında başka bir kaygı taşımamaktadır. Ortaya çıkan direnişler ise, bölgesel kurtuluş fikrinin ötesinde bir tasavvura sahip değillerdi. Tam bir felaket manzarası olan bu durum karşısında Mustafa Kemal, daha İstanbul'dayken düşünmüş olduğu ve stratejisini belirlemiş bulunduğu kararı –"hâkimiyeti milliyeye müstenit, bilâkaydüşart müstakil yeni bir Türk devleti tesis etmek!"– Samsun'a çıkar çıkmaz uygulamaya başlamıştır. Bundan sonrası, adım adım bu kararın hayata geçirilmesidir.[6]

Böylesi bir bağlama oturtulan Millî Mücadele dönemi, böylece, Osmanlı'dan kopuşu ve bağımsızlık temelinde, Osmanlı yıkıntıları üzerinde yeni bir devletin kurulmasını simgeler. Dolayısıyla, yeni kurulacak Cumhuriyet rejimi bir reddi mirasla, Osmanlı geçmişinden kendisini tamamen sıyırma gayretiyle, kendine özgü varsaydığı temeller üzerine kendini inşa etmeye girişir. Sürece çeşitli nedenlerle muhalefet edenler genellikle "eski düzen yanlısı" olarak kodlanır ve her türlü muhalefetin bastırılması meşru bir zemine oturur. Sürece eşlik eden kültürel reformlar ise yeni rejim tarafından unutulması istenen ve eski siyasî-toplumsal düzeni çağrıştıran sembolleri ortadan kaldırmayı ve yerlerine modern-Batılı olanlarını ikame etmeyi öngörür. Bu noktada, eski düzene ait tabular ortadan kaldırılırken, yeni rejimin tabuları, millî kurtuluşun mimarı olan Mustafa Kemal'in "halaskâr ve gazi" figürü etrafında oluşturulur. Liderin büyük rehberliği gözetiminde ortaya konan ve toplumun etnik, kültürel sınıfsal farklılıklarını reddeden ilkeleri, rejimin ideolojik altyapısını ve ulusun çerçevesini, daha genel ifadeyle, kimliğini oluşturur. Böylece, lider ve adından türeyecek ideolojisi en başat tabular haline gelir.

Toparlamak gerekirse, "yıkıntılar içinden" *yeni* bir Türk devletinin kurulması ve bu kuruluşun iç ve dış bütün engellere ve 'ihanetlere' rağmen, antiemperyalist bir mücadele sonucu gerçekleşmesi, Millî Mücadele dönemine ilişkin yukarıdaki anlatı ve onun yeniden üretimlerinde, Mustafa Kemal'in "kurtuluş"u takip eden dönemde siyasî ihtilafa düşeceği dava arkadaşlarının anlatımlarında ve erken Cumhuriyet döneminin Batılılaşmaya yönelik ilerici atılımlarını konu edinen yerli ve yabancı sayısız kaynakta olumlu bir şekilde vurgulanan temel iki özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Devlet kuruculuk özelliği Millî Mücadele'nin antiemperyalist özelliğiyle birleştirilince, ortaya, bu

döneme kadar dünyada eşi-benzeri olmayan ve bu özelliğiyle Üçüncü Dünya ülkelerine örnek olduğu iddia edilen bir kurtuluş savaşı ve devrim çıkmaktadır.[7] Buna göre, Millî Mücadele, liderinin içinde bir "millî sır" olarak taşıdığı devrimci amaçlar doğrultusunda eş zamanlı olarak iki cepheye karşı verilmiştir: Bir taraftan Osmanlı saltanat ve hilafetine karşı; öte taraftan, Batı emperyalizmine karşı.

MİLLÎ MÜCADELE'NİN "ÖTEKİ" YÜZÜ

Anadolu'da 1919-1922 yılları arasında ortaya çıkan ve Türkiye'de ulus-devletin kuruluşuyla sonuçlanan milliyetçi hareketin dinamiklerine bakıldığında, bunun oldukça idealleştirilmiş bir anlatım olduğunu saptamak gerekir. Bu noktada da, Millî Mücadele tarihinin 1927 yılından geriye dönülerek siyasal kaygılarla kurulmuş olmasının yol açtığı tahrifatlar ortaya çıkar. Daha sonraki yazımlara da sirayet edecek şekilde, bu dönem, Cumhuriyet rejiminin tarih-öncesi konumunu alır ve Millî Mücadele en başından Türk milliyetçisi bir hareket olarak sunularak kutsallaştırılır.[8] Oysa Müdafaa-i Hukuk örgütlenmelerinden başlayarak Erzurum ve Sivas kongrelerine, hatta Misak-ı Millî'ye, Büyük Millet Meclisi'nin açılışına kadar din, yani İslâm, mücadelenin itici gücü konumundadır. Liderin stratejisine bağlanan bu durum, milliyetçi hareket için pratikte iki temel amaca hizmet etmiştir. Birincisi, Osmanlı saltanatına ve hilafetine bağlılık vurgulanarak ve esas amacın Osmanlı devletinin bekasının sağlanması olduğu gösterilerek, mücadelenin tecrit olması ve zayıf kalması önlenmiştir. İkincisi, İslâmî bağ, bir taraftan Doğu Anadolu'da bir Ermeni devletinin kurulmasına karşı Kürt eşrafını, şeyhlerini ve aşiret reislerini milliyetçi hareket tarafına çekerken, diğer taraftan da otonomi veya bağımsızlık peşinde olan Kürt milliyetçilerini iyice etkisiz kılmıştır.[9] Böylece, İslâm'ın araçsallaştırılmasıyla, milliyetçi hareket din karşıtlığı çerçevesinde, Müslüman-gayrimüslim çatışması şeklinde kurgulanarak, mücadelenin toplumsal desteğinin genişlemesi sağlanmıştır.

Millî Mücadele'nin antiemperyalist bir mücadele olduğu iddiası ise, istisnaî sayılabilecek çalışmalar dışında, yaygın kabul gören bir yaklaşımdır. Bu nitelik, Türkiye'de özellikle sol akımları cezbetmiştir. 1960'ların öğrenci hareketleri ve günümüzde kendilerini solda tanımlayan bazı siyasî hareketler ve partiler üzerinde oldukça etkili olan bu nitelendirmenin farklı kaynaklarından en önemlisi, milliyetçi hareket liderliğinin Bolşevik rejimiyle kurduğu ilişki ve bu ilişki sonucunda mücadelenin belirli bir dönemine kadar, Sovyet yardımları sağlanıncaya kadar, bağımsızlıkçı ve antiemperyalist bir söyleme başvurmasından gelmektedir. Mustafa Kemal'in Millî Mücadele sırasında sarf ettiği bir sürü söz, mücadelenin antiemperyalist özelliğine atfedilmiştir. Fakat milliyetçi hareketin bu dönemde ortaya çıkış dinamiklerine ve gerek örgütlenme, gerek söylem, gerekse askerî çatışma düzeyindeki hedeflerine bakıldığında karşımıza emperyalizmi temsil eden İngilizlerden, Fransızlardan ve İtalyanlardan çok, Anadolu'da siyasî varlık olma iddiasında bulunan "öteki" milliyetçilikler çıkmaktadır; yani, Rumlar, Ermeniler ve kısmen de Kürtler. Bir başka deyişle, Millî Mücadelenin antiemperyalist niteliğine meydan okuyabilecek iç savaş cephesi veya Birinci Dünya Savaşı'ndan tevarüs eden etnik çatışma özelliği.

Şöyle ki, Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle birlikte Osmanlı devletinin toprakları fiilen Anadolu'yla sınırlanmıştı. Bu sınırlar içindeki nüfus bileşimi de İttihatçıların savaşın hemen öncesinde ve savaş sırasında izledikleri politikalar sonucu radikal bir şekilde Müslüman-Türk nüfusunun lehine değişmişti. Ancak savaş sonrasının siyasî ortamında, self-determinasyon

ilkesi temelinde İtilâf güçlerinin Anadolu'nun haritasını etnik temelde yeniden çizmesi gündemdeydi. Buna ek olarak, Doğu Anadolu'dan Kilikya'ya kadar uzanan alan içinde bir Ermeni devletinin kurulması ve Batı Anadolu'nun Yunanistan'a ilhakı amaçlarından bağımsız olmayan, savaşın hemen öncesinde ve savaş sırasında göç ettirilmiş Rumların ve Ermenilerin yeniden iskânı ve geride bırakmış oldukları mal ve mülklerin kendilerine iadesi de söz konusuydu. Bütün bunlar, önemli bir kesimi eski İttihatçı olan ve aralarında savaş sırasında işlemiş oldukları cürümlerden dolayı aranan kimselerin de bulunduğu etkin siyasî ve bürokratik bir kesimi hem başkentte hem de vilayetlerde harekete geçirdi. İzmir'in işgaliyle tehdit unsurları iyice somutlaştı ve İtilâf işgali altında olmayan yerlerde özellikle Ermenilerin yeniden iskânına karşı direniş sıkılaştı.

Bu çerçevede yeşeren milliyetçi hareketin esas varlık nedeni, gerçekte, Rumlardan ve Ermenilerden gelen tehditti. Hareketin çekirdek örgütleri olan Müdafaa-i Hukuk cemiyetleri, ilk olarak bu tür bir tehdidin açıkça hissedildiği yerlerde ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan, gelişen ve 1919 yılı sonlarında merkezileşen, Meclis-i Mebusan'ın açılmasıyla meşruiyet kazanan ve programını meşru bir zemin üzerinde bütün dünyaya duyuran milliyetçi hareketin en temel amacı, Anadolu'da etnik milliyetçilik temeli üzerinde ortaya çıkan toprak ve siyasî varlık taleplerini bastırmak ve böylece, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalan toprakların bütünlüğünü sağlamaktı. Yani, bir bakıma, 19. yüzyılın ve daha sonraki dönemde İttihat ve Terakki'nin bütün reform ve yenilenme arayışlarının neredeyse esas amacı olan *devletin kurtarılması* fikrinin pratiğe dökülen son hamlesiydi. 1920-1922 yılları arasında silahların patladığı yerlere bakmak, bu konuda aydınlatıcı olabilir. Örnek olarak, resmen Fransızların işgali altında olan, ancak Fransız askerlerinin neredeyse yüzde sekseninin Ermenilerden oluştuğu ve Müslüman yerel halkın işgale sadece bu yüzden karşı çıktığı Kilikya bölgesindeki çatışmalar ele alınabilir. Genellikle Türk milliyetçileriyle Fransızlar arasında, Fransızların bölgedeki işgalini sona erdirmeyi amaçlayan bir savaş olarak yansıtılan bölgedeki çatışmalar yüzeysel bir bakışla antiemperyalist bir mücadele verildiği yanılsamasına rahatlıkla neden olabilir. Bölgede bulunan Ermenilerin Fransızlar tarafından kullanıldığı ve bu noktada emperyalist bir devletin kuklası olarak hareket ettikleri de ileri sürülebilir. Ancak bu, milliyetçilerin bölgedeki asıl hedeflerinin Fransızlardan daha çok Ermeniler ve milliyetçi harekete burada asıl güç kazandıran etmenin, mücadelenin Ermenilere karşı olan yönü olduğu saptamasının yapılmasını imkânsız kılmamaktadır.[10] Gerek Maraş ve gerekse Urfa, Antep ve Adana bölgesinde milliyetçilerin hedef aldığı Ermeniler, Birinci Dünya Savaşı sırasında tehcir edilmiş ve savaşın bitiminden sonra, İngilizlerin ve Fransızların gözetimi altında yeniden iskân edilmiş olan Ermenilerdi. Sayılarının yüz binin üzerinde olduğu anlaşılan Ermenilerin Kilikya'daki varlıklarının, intikam güdüsüyle hareket etmeleri dışında, özelde yerel nüfusu ve genelde milliyetçi hareket kadrolarını huzursuz etmesinin bir nedeni tehcirden dolayı ortaya çıkan *emval-i metruke*'nin sahiplerine iadesi ise, diğer nedeni kurulacak Ermeni devletinin sınırlarının bu bölgeyi kapsamasıydı. Bundan dolayı, milliyetçiler ve Fransızlar 1919 sonlarından başlayarak bir uzlaşma arayışı içine girmişken, Ermeni devletinin maddi dayanağı olan Ermeni nüfusa karşı Kilikya'da amansız bir savaş başlatılmıştır. 1920 Ocak ayında Maraş'ta başlayan çatışmalarda zayiatın büyük bir kısmının Ermeniler tarafından verilmiş olduğu olgusu bu nedenle şaşırtıcı değildir.

Milliyetçilerin doğuda verdikleri savaşın Ermenilerle, kuzeydekinin Pontus Rumlarıyla ve batıdakinin yerli Rumlarla

Yunanlılara karşı olduğu daha açıktır. Böylece, hâkimiyet-i milliye'ye dayalı bir ulus-devletin kurulması doğrudan "öteki" milliyetçiliklerin bastırılmasına bağlıydı. Emperyalist olarak tanımlanan güçlerin, İngilizlerin ve Fransızların, savaşın bitiminden hemen sonra Osmanlı topraklarını self-determinasyon ilkesi çerçevesinde etnik yeniden yapılandırmaya yönelik kararlı tutumları ise, süreç içinde, sözlü taahhütlerin ötesine geçmemiştir. Egemen ve mücadelenin antiemperyalist niteliğine vurgu yapan söylemde bu durum, genellikle, İtilâf güçlerinin bu projesine karşı ortaya çıkan milliyetçilerin sergilediği inançlı ve kararlı mücadeleye bağlanır. Somut koşullar bağlamında değerlendirildiğinde, böyle bir mücadelenin yürütülebilmesini sağlayan unsurların da analize tâbi tutulması gerekmektedir. Bu açıdan yaklaşıldığında, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İtilâf güçlerinin etnik yeniden yapılandırma projesini gerçekleştirebilmek için ön şart olan askerî işgale, önemli bir kısmı azınlıklardan devşirilmiş sınırlı asker sayısıyla ve sınırlı yerlerde başvurdukları görülebilir. Güçlerin Anadolu'yu işgale kalkışma noktasındaki sınırlılıklarının farkında olan milliyetçi liderler,[11] görünen o ki, milliyetçi hareketin stratejisini, sınırlı işgalin sağladığı geniş hareket alanını göz önünde bulundurarak, Anadolu üzerinde toprak iddiasında bulunan "öteki" milliyetçilikleri bastırmayı ve etnik yeniden yapılandırma projesinin maddi temellerini ortadan kaldırmayı, İtilâf devletlerini karşılarına almayacak şekilde hedefleyerek oluşturmuşlardır.



Mustafa Kemal, 1927'de Meclis'te okuduğu Nutuk*'u hem Milli Mücadele döneminin hem de devletin kuruluşunun resmî akdi olarak sunmuştur.*

Rakip milliyetçiliklerin tasfiyesi, İtilâf güçlerinin Anadolu'yu etnik yeniden yapılandırma projesinin kâğıt üzerinde kalmasına ve "Sevr'in ölü doğmasına" *kısmen* neden olmuştur. En az bunun kadar önemli diğer bir etmen, süreç içinde emperyalist güçlerin bu proje üzerinde ısrarcı olmamaları ve projeyi hayata geçirmek için gerekli askerî, siyasî ve mali imkânları seferber etmekte kayıtsız kalmalarıdır. Bunun nedenlerini, mistikleştirilmiş bir anlatımdan çok, güçlerin kendi aralarındaki çekişme ve çıkar çatışmalarında, 1919 sonuyla birlikte Amerika'nın barış görüşmelerinden çekilmesinde, 1920 Kasım'ında Yunanistan'daki iktidar değişiminde ve bu noktada İngiltere'nin milliyetçi hareketi Bolşeviklerin kucağına atmamayı amaçlayan tutumunda; kısaca, süreç içinde değişen dış siyasî faktörler sonucunda edinilen yeni konumlarda aramak daha tutarlı bir yol olarak görünmektedir. Bundan dolayı, özellikle 1920–22 yılları arasında milliyetçilerle İtilâf güçleri arasındaki ilişki uzlaşma arayışları çerçevesinde gelişebilmiş, milliyetçiler etnik yeniden yapılandırma projesinin maddi koşullarını ortadan kaldıracak askerî harekâtlarını sırasıyla gerçekleştirebilmişlerdir.

Bu perspektiften bakıldığında, milliyetçi güçlerin vermiş olduğu mücadelenin emperyalist güçlerle antiemperyalist güçler arasında bir mücadele olmaktan çok, savaş sırasında İttihatçıların tamamlayamadıkları Anadolu'yu Türkleştirme projesinin –toprak bütünlüğünün ve bu bütünlük içinde savaş sırasında izlenen politikalar sonucu ortaya çıkan görece ve en azından dinsel açıdan daha homojen nüfus bileşiminin korunması anlamında– tamamlanmasına ve bu temeller üzerine kurulan ulus-devletin uluslararası devlet sisteminde tanınmasına yönelik bir mücadele olduğu söylenebilir.

Millî Mücadele döneminin bu özelliklerine değinilmesinin nedeni, bu döneme ait, günümüze kadar baskın olan anlatının aksine, bağlamından kopartılmayarak ve ortaya çıkış dinamiklerini bağlamla ilişkilendirerek, "hayalî tarih"in ötesinde bir Millî Mücadele tarihi inşa edilebileceğine işaret etmektir. Ancak, geçmişin üzerinden kurgulanan tarih genellikle herhangi bir dönemin siyasî ve toplumsal amaçlarına, hâkim siyasî erkin ve elitlerinin algılamalarına, tarih aracılığıyla meşruiyet arama arayışlarına ve bu noktada iktidarlarını ideolojik olarak pekiştirmelerine olanak sağlayacak şekilde ortaya çıkar. Bu çerçevede *Nutuk*, 1930'larda tarih yazımına yönelik sistemli çalışmalar henüz başlamadan önce, Millî Mücadele döneminin tarihini tekeline almıştı. Resmî Tarih Tezi'nin oluşturulduğu sıralarda, bu tekeli kurumsallaştırma yönünde önemli bir adım atıldı. "İnkılâbın ideolojisini yapmak" misyonuyla İnkılâp Tarihi Enstitüsü kuruldu.[12] İleriki dönemlerde sayısı artacak bu tip enstitüler aracılığıyla, döneme ilişkin resmî anlatım kurumsal bir kimlik kazandı.

TARİH, REJİM VE KİMLİK

12 Eylül 1980 askeri darbesine kadar "ilerici" kurumlar olarak addedilen bu enstitülerin, yükseköğretim gençliğine sundukları dersler ve Millî Mücadele dönemine yönelik *Nutuk* dışındaki eserleri yayınlama yoluyla, ana kitabın sunduğu çerçeveyi pekiştirecek bir işlev edindiğini söylemek mümkün olsa da, siyasal düşünceleri şekillendirmede ne derece etkili oldukları kolay saptanabilecek bir nokta değildir. Samet Ağaoğlu'nun, kitabının üçüncü basımına 1964 yılında yazdığı önsözden aşağıda aktarılan cümleler "inkılâbın ideolojisinin" olması gerektiği şekliyle henüz yerleştirilemediği izlenimini vermektedir:

> *Memleketimizde ileri sağ eğilimlerden, ileri sol inançlara kadar her fikir akımı kendisine Millî Mücadele ve Birinci Büyük Millet Meclisiyle Atatürk'ün o yıllarda takip ettiği politika ve konuşmalarda dayanaklar aramaktadır. Herkes Millî Mücadele ve Birinci Büyük Millet Meclisi tarihiyle, Atatürkü [sic] kendi emeline göre yorumlayarak istediği istikamete götürmek gayretinde gözüküyor.*[13]

Aslında, benzer serzenişi kitabının birinci baskısına 1944'te yazdığı önsözde de sergilemiş olan Ağaoğlu, inkılâbın, Türk fikir adamının 1919-1923 yılları arasındaki dönemin ideolojisini ve felsefesini yapamamış olmasından ve "millî vicdandan doğan bir inkılâp hamlesini anlatmak için gerekli sabır ve feragatla kendini" verememiş olmasından ötürü, neredeyse birbirinin karşıtı ve birbirini yıkan teorik görüş ve bireysel anlayışların elinde "dar milliyetçilikten geniş beynelmilelciliğe, liberalizmden sosyalizme kadar daralıp açılarak izahını sonunda bir takım doğumlarda [sic]"[14] bulduğunu ifade ediyordu.

Ağaoğlu'nun belirttiği bu saptamadan hareketle iki noktaya işaret edilebilir. Birincisi, gerek Millî Mücadele'ye yönelik gerekse erken Cumhuriyet döneminin modern, milliyetçi ve laik bir kimlik oluşturma yönündeki atılımlarının (Türk İnkılâbı), merkezde konumlanan ve iktidar sahibi bürokratik ve siyasî elitin başvur-

duğu kurumsal, toplumsal ve eğitsel mekanizmalara rağmen istenilen şekilde doktrinleşemediği veya sınırlı bir şekilde doktrinleştiğidir. İkincisi ise, doktrinleşememesine rağmen Türkiye'deki siyasî akımlar ve düşünce üzerinde hâkim bir konum aldığı ve her birinin içine sızdığıdır. İlk bakışta çelişkili görünebilecek bu özellikler, her siyasî düşüncenin Millî Mücadele döneminden başlayarak erken Cumhuriyet dönemini, takip eden dönemlerin sosyal, ekonomik ve siyasî ikliminde, kendi düşünsel dünyalarında nasıl kurguladıkları çerçevesinde belki anlaşılabilir. Ertuğrul Kürkçü'nün 1960'ların siyasî düşüncelerine yönelik aşağıdaki saptaması ise bu etkinin önemli bir boyutuna, meşruiyet noktasına dikkat çekmektedir:

Devlet ve politika 1960'tan sonra yeniden şekillenirken bütün siyasal eğilimler Kurtuluş Savaşı'ndan ileriye doğru bir uzanım yakalayarak, Kemalizmin bu yeni hegemonya anında kendilerine bir meşruiyet alanı kazanmaya çalıştılar. Doğrusu, Mustafa Kemal de geride herkes için yeniden üretilebilir bir imge bırakmamış sayılmazdı; askerlerin Mustafa Kemal'i zaten veriliydi; sosyalistler, tarih bilincini yitirmiş oldukları ölçüde 1920-22 arasının Mustafa Kemal'inden Bolşevizme sempati uyandıran bolca görüntü ve söz derleyebilirlerdi; radikaller sert Cumhuriyetçi ve antiemperyalist retoriğe müracaat edebilir; faşistler, 1930'ların devlet-parti özdeşliğini yeniden kurgulayabilir; şeriatçılar Kurtuluş Savaşı'na din adamlarının desteği sağlanmaya çalışılırken kurulan ilişkileri devralabilir; liberaller serbest teşebbüs övgülerini; devletçiler altı oktan "devletçi" olanı kendilerine mal edebilirlerdi.[15]

Siyasî düşünce ve akımlardaki meşruiyet kaygısı, özellikle ordunun "rejimin bekçisi" konumunu her bir askerî müdahaleden sonra iyice pekiştirdiği ve siyasî hayatı vesayeti altına aldığı ortamlarda kilit sözcük olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kaygı, siyasî oluşumların önemli bir kısmını günümüze kadar resmi ideolojiyle uzlaşmaya zorlamıştır. Mustafa Kemal Atatürk ve adından türeyen Atatürkçülük, bu noktada, toplumsal-siyasal bölünmeleri, etnik, dinsel ve sınıfsal farklılıkları aşan, "birleştirici" bir unsur olarak konumlanmaktadır; daha doğrusu, her siyasî oluşumun üzerinde mutabık olmak zorunda olduğu değerler dizisini temsil eder. Toplumsal ve siyasî farklılaşmalar tanımlanan bu kimliği ve değerlerini zorlamaya başladığında; diğer bir deyişle, bunların siyasî, ekonomik ve toplumsal karşılığı bulunmadığı dönemlerde rejimin "tehdit altında" olduğu yerleşik iktidar tarafından iddia edilir. Böyle durumlarda, tarih sığınılacak en önemli kale olur ve Millî Mücadele ve erken Cumhuriyet dönemine, "altın çağ"ın referanslarına başvurulur; tarih canlandırılarak, geçmişe ait mitler, semboller ve söylemler güncel politikanın objesi haline gelirler.

TARİHİ GÜNCELLEŞTİRME VE YENİDEN MİLLÎ MÜCADELE

Tarihi güncelleştirmenin, bir dönemi romantik algılamadan öte ideolojik bir işlevi vardır. Böyle bir ihtiyaç genellikle ciddi değişim dönemlerinde, kurulu kimliğin aşınmaya yüz tuttuğu, çeşitli etmenlerle sorgulandığı ve değiştirilme arayışlarının yoğunlaştığı dönemlerde ortaya çıkar. Milliyetçilik bu tür arayışlara karşı verilen tepkinin dili olurken, tarih referansları ideolojiyi yeniden kuran ve bu noktada milliyetçilik söyleminin şu veya bu şekilde içini dolduran araçlar olurlar. Bu bağlamda da, kurumsallaşmış siyasetleri yeniden üretirken, bazı siyasî akımları da meşrulaştırırlar. Tarihi güncelleştirme noktasında çağdaş Türkiye tarihinde araçsallaştırılan başta gelen dönemin Millî Mücadele dönemi olması, bu dönemin

Türk milliyetçiliğinin sembolik evreninde temsil ettiği özelliklerle ilgilidir. Devlet kuruculuk, devletin bekasını sağlama, emperyalist devletlere karşı bağımsızlığı simgeleme, vatanı bölünmekten kurtarma gibi değerler atfedilen bu dönem, Türk milliyetçiliğinin kurucu mitlerine zengin malzeme sağlamaktadır ve bundan dolayı, bu milliyetçiliğin sembolik evreninde yeri ikame edilemeyecek özelliklere sahiptir. Ayrıca, dönem, Osmanlı modernleşme sürecinde kendini devletle özdeşleştirmeye başlamış olan sivil ve askerî bürokrasinin iktidarını sağlam bir şekilde kurmasını da simgelemektedir. 1990'ların başlarından günümüze kadar artan bir şekilde toplumsal ve siyasal hayatta kendini gösteren, sağdan sola siyasî yelpazenin geniş bir kesimini, orduyu ve devlet elitini etkisi altına alan tepkiselci Türk milliyetçiliğinin tarihi güncelleştirmede esas referanslarını Millî Mücadele döneminin oluşturmasını bu çerçeve içinde değerlendirmek mümkün görünmektedir.[16]

Cumhuriyet tarihi boyunca yeniden üretime tâbi tutulmuş, merkezdeki elitlerin (ordu, bürokrasi ve siyasî uzantıları) iktidarını meşrulaştırmış devletçi ve milliyetçi tarih algısı ve buna bağlı olarak oluşan iktidar ve tahakküm kurma anlayışının yeniden üretilmesine, kaba bir ifadeyle, meydan okuyan gelişmeler, Türkiye'nin son yirmi yılda içine girdiği ekonomik, toplumsal ve siyasî değişimin doğrultusu noktasında gözlemlenebilir. Bu doğrultunun analizi yazının kapsamı dışında olmakla birlikte, kısaca belirtmek gerekir ki, 'Yeni Dünya Düzeni' veya 'Küreselleşme' denilen sürece paralel olarak ulus-devlet(ler)in çözülmeye başlaması, uluslararası sermayenin yayılması, neo-liberal ekonomi politikalarının devletin ekonomi içindeki yerini daraltması, bu gelişmelere bağlı olarak merkezi temsil eden elitlerin kültürel ve ideolojik referanslarına alternatif ve zıt olduğu düşünülen referanslara sahip siyasî bir elitin ortaya çıkması ve bunun, özellikle son beş yılda, güçlü bir şekilde temsil edilmesiyle merkezin kurumsallaşmış iktidarını tehdit etmesi, doğrultunun temel özellikleridir. Diğer bir deyişle, devletin ve devleti sahiplenen elitlerin hâkimiyet alanı görece azalırken, devlet dışı ve bazen de rejime tehdit olarak kodlanmış aktörlerin merkeze oturması söz konusudur. Ayrıca, doğrultunun bu özelliklerinden bağımsız olmayan verili millî kimliğin uluslararası arenada ve içeride sorgulanmasına neden olan yapısal değişim, devletin egemenliği çerçevesinde iktidarını, statülerini, ayrıcalıklarını ve dokunulmazlıklarını sürdüren elitlerin konumunu ideolojik olarak meşrulaştıran değerleri çözücü bir etkiye sahip olmuştur. Kasaba ve Bozdoğan'ın daha önce saptamış olduğu üzere, devletin 'hikmetinden sual olunmaz' gücü altında gelişen kurumların (ve zümrelerin) statülerini ve ayrıcalıklarını korumak amacıyla direniş göstermeleri beklenecek bir durumdur.[17] Bu direniş, günümüz Türkiyesi'nde Millî Mücadele 'sözlüğünü' oluşturan 'Kuvay-ı Milliye', 'Müdafaa-i Hukuk', 'Vatanseverlik', 'Ulusal Bağımsızlık' gibi söylemler ve örgütlenmeler etrafında,[18] günceli Millî Mücadele dönemi prizmasından süzerek ve o dönemi mitleştirerek kurgulanmaktadır. Bieber'in 1990'larda Sırp milliyetçiliğinin seferber edilmesinde Kosova savaşı mitinin nasıl işlev gördüğünü analiz ettiği makalesinde belirttiği gibi, tarihsel olaylarla bu olayların mitsel temsilleri arasındaki zıtlıklar çıkarsız değildir.[19] Siyasî araçsallaştırmanın, dolayısıyla iktidar arayışlarının veya iktidarı korumanın tipik örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Büyük bir özveriyle ve 'yedi düvele karşı verilen bir savaşla' kurulan ulus-devleti, içeriden ve dışarıdan kuşattığı varsayılan tehditlere karşı sahiplenme konusunda milliyetçi seferberlik ilan ederek zemin bulmaya girişen bu kurgu, Čolović'in, yine 1990'lardaki Sırp milliyetçi ideolojisi örneğinde saptadığına benzer



Millî Mücadele döneminde düzenli orduya geçiş süreci, aynı zamanda bu dönemin tarihi yazılırken ayrı bir "avantaj" sunar. Düzensiz ve bölgesel hareketlerin süreç içerisinde oynadıkları aktif rol, sağ ve sol siyasal düşünce hayatında bu döneme dair meşrulaştırmaların temeli haline getirilir.

şekilde, zamanı durdurarak, onu ebedi bugüne ya da aynı olanın ebedi dönüşüne çevirmiştir. Buna göre, Sırpların günümüzdeki savaşları önceki tarihlerinin devamından başka bir şey değildir; daha kesin bir ifadeyle, sadece tekrarından ibarettir.[20] 'Geçmişi güncelleştirme ya da günceli tarihselleştirme'[21] yoluyla ortaya çıkan Millî Mücadele kurgusuna göre ise, tarih, Türkiye için 1919'da durmuştur. Ulus-devletin neo-liberal 'Yeni Dünya Düzeni'nde erozyona uğraması ve devlet otoritesinin görece zayıflaması, 'devletin bekası'nın tehdit altında olduğunu –tıpkı Osmanlı devletinin son döneminde olduğu gibi– göstermektedir. Küreselleşme süreciyle birlikte uluslararası sermayenin Türkiye'yi artan bir şekilde kapsaması, ekonomik yeniden yapılandırmalarda uluslararası kuruluşların, IMF gibi, söz sahibi olması, ya da devlete bağlı iktisadi kuruluşların özelleştirmeye tâbi tutulmaları, yine tıpkı Osmanlı'nın son döneminde devleti zayıflatan ve onu bağımlı kılan "Düyun-u Umumiye" ve "kapitülasyonların" geri gelmesi; nihai analizde de Batı devletlerinin Türkiye'yi sömürgeleştirmesi olarak görülmektedir. Söz konusu kurguda, Batı'ya karşı tepkiyi ve daha ileri derecede düşmanlığı besleyen daha güçlü damarlar da mevcuttur. Örneğin, Türkiye'nin 1990'lardan başlayarak Avrupa Birliği sürecine iyice dâhil olmasıyla birlikte, Kürt Sorunu, azınlık sorunları ve İnsan Hakları alanlarında sürekli müdahaleye maruz kalması, emperyalist ülkelerin Türkiye'yi bölme ya da 'Sevr'i diriltme' girişimleri olarak formüle edilmektedir. Kısaca, Kemalizmin "zaman ve tarih dışı bir statü kazanmış bir ideoloji, toplumsal evrim ve dönüşümler ne olursa olsun yaşadığımıza duruma uygulanmakta"[22] olan ilkeleri çerçevesinde kurgulanmış olan Millî Mücadele döneminin yeniden canlandırılmasını gerektiren koşullar ortaya çıkmaktadır: Devletin bekasını, rejimin güvenliğini, tam bağımsızlığı sağlamak ve Türkiye'yi bölünmekten kurtarmak.

'Vatanın bütünlüğü ve milletin bölünmezliğinin tehlikede' olduğu, 'vatanın elden gittiği', 'Türkiye'nin müstemleke bir ülke' konumuna düştüğü şeklinde propaganda edilen bu yaklaşım, bunlara ek olarak, siyasetin alanını, Millî Mücadele döneminin sıklıkla tekrarlanan söylemine vurgu yaparak, o dönemde olduğu gibi günümüzde de Türkiye'nin 'dâhili düşmanlar ve vatan hainleri'nin yardımıyla 'dış düşmanlar tarafından kuşatıldığını' vurgulayarak, siyasî kimlikleri "milliyetçi, vatansever, ulusalcı" ile "mandacı, işbirlikçi" gibi kategorilere indirerek daraltmakta, kendi cephesi dışında kalanları "ötekileştirmektedir". Topluma uluslararası bir komployla karşı karşıya olduğu inancını da yayarak "mağduriyet" duygusunu yaratmayı amaçlayan bu sınıflandırma, nihai analizde, milletin birliğini sağlayarak seferber etmeyi ve "millî bir iktidar" kurmayı hedeflemektedir. Bunun için de, Millî Mücadele yeniden verilmelidir.

SONUÇ

Modernlik, laiklik ve millî birlik ve bütünlük etrafında inşa edilen Türk milliyetçi söylemi, "kurtuluş" ve "kuruluş" dönemlerinin mitleriyle, sembolleriyle ve bunları toplumsal alana taşımaya yönelik ritüelleriyle (millî bayramlar, kurtuluş günleri vb.), ders kitaplarıyla homojenleştirici ve meşruiyet sağlayıcı bir söylem olarak siyasetle ilgili alan üzerinde belli bir tahakküm kurmuştur. Bu söylemin çağdaş Türkiye'nin siyasal tarihine genel olarak bakıldığında, farklı dönem ve bağlamlarda yeniden üretildiğini gözlemlemek mümkün görünmektedir. "Türk ulusunun tarihten silinme tehlikesine karşı" ve "tek başına kalmış bir millet olarak savaştığı",[23] yıllar süren hırpalanmışlığın yol açtığı özgüven kaybını yeniden kurma potansiyeli taşıyan, imparatorluğun son dönemlerindeki uzun savaş maratonunun "zafer"le sona eren tek savaşını simgeleyen "kurtuluş" döneminin, bu söylemde merkezî bir konumu vardır. Çünkü resmî söylem içinde, Türklerin "yeniden dirilişini" ve tarihten çok bir davayı simgeleyen bu dönem ve onu takip eden erken Cumhuriyet dönemi bir taraftan yeni bir başlangıç, öte taraftan da bugün ve yarın için tek model olarak görülür. Millî Mücadele'nin lideri Mustafa Kemal'de bu çerçeve içinde modernliği, laikliği ve millî birliği kendi şahsında tecessüm eden lider olarak sembolleşir.[24]

Günümüz Türkiyesi'nde, yukarıda belirtilen semboller etrafında oluşturulan millî kimliğin sınırlarını zorlayan etnik ve kültürel farklılıkların bir kısmının siyasallaşmasını (Kürtlük, İslâmcılık) içine alan değişim süreci, Türkiye'nin "kurtuluş" dönemini de içinde barındıran tarihine yönelik uluslararası niteliğe haiz "sorgulamalar" ve Avrupa Birliği sürecinin bu kimliğin esas paradigmasını "hedef alan" üstyapısal bir değişime zorlaması, özgüvenini, kendisini Batı'ya karşı kanıtlayarak oluşturmaya girişmiş olan millî benliğin içeriden ve dışarıdan saldırılara maruz kaldığı şeklinde ifade edilmekte, devlet egemenliğinin ve bağımsızlığın elden gittiği söylemiyle sunulmaktadır. Bu yaklaşım, "şimdi" ile "geçmiş" arasındaki mesafeyi iyice daraltma yoluyla, "şimdi"yi Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi "tekerrür" ediyormuş gibi kurgulayarak, kimliğin dayandığı sembollerin "devleti sahiplenme, koruma ve kollama" görüntüsü altında, devletçi elitlerin iktidarını koruma aracı olarak bazı yerleşik kanallar tarafından yeniden üretilmesine olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda, söylemiyle birlikte "yeniden Millî Mücadele"nin başlatılmaya çalışılması, o dönemin neden "dokunulmaz" olduğu hakkında da bir ipucu vermektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 Mustafa Kemal'in Anadolu'ya çıktığı tarih olan 19 Mayıs 1919'un dönemin başlangıç tarihi olup olmadığından, Mustafa Kemal'i Anadolu'ya Sultan Vahdettin'in bir kurtuluş savaşını organize etmesi için bilinçli bir şekilde gönderip göndermediğine, buna bağlı olarak Vahdettin'in "hain" olup olmadığına, Millî Mücadele'yi aslında İttihatçıların başlatmış olup olmadıklarına, memleketin içinde bulunduğu olağanüstü hal ve durum karşısında "tek ve en doğru çözüm"ün sadece Mustafa Kemal tarafından üretilip üretilmediğine, Kürtlerin mücadele içindeki konumlarına, Sevr Antlaşması'nın sendrom veya gerçek, yaşayan bir emel olup olmadığına, mücadelenin "basit" bir Türk-Yunan savaşı mı, "içerideki yabancılara" karşı verilen bir savaş mı yoksa "yedi düvel"e karşı verilmiş antiemperyalist bir bağımsızlık savaşı mı olduğuna ve liderinin türlü özelliklerine kadar uzanan, döneme ait ayrıntı ve genel nitelik düzeyindeki özellikler tartışma ve polemik konusudur.

2 Basıldığı yayınevi tarafından "dünyadaki en meşru, en ahlâklı, en haklı, en kutsal savaşlardan birinin, emperyalizme karşı verilmiş ve kazanılmış ilk kurtuluş savaşının, bir millileşme ihtilalinin romanı" olarak sunulan ve "Cumhuriyetimize karşı yapılan saldırıların en yoğun olduğu şu günlerde, Cumhuriyet'in kılık değiştire değiştire gelen emperyalizme rağmen nasıl kazanıldığının eşsiz öyküsü" olduğu iddia edilen bir kitaba gösterilen yoğun ilgi bu noktada bir gösterge olabilir. Turgut Özakman, *Ah Şu Çılgın Türkler*, 347. basım, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2007. Kitapta öne çıkan yaklaşımın bir eleştirisi ve sakıncaları üzerine bkz. M. Şükrü Hanioğlu, "Türk İstiklâl Harbi ve Günümüz Türk Toplumu," *Zaman*, 27. 10. 2005.

3 Taha Parla, *Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, cilt I, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 12.

4 Lider-Kitap-Ulus üçlemesi çerçevesinde *Nutuk*'un mitsel özelliklerini analiz eden ve çağdaşı bir eserle etkileyici şekilde karşılaştıran bir çalışma için bkz. Hulya Adak, "National Myths and Self-Na(rra)tions: Mustafa Kemal's *Nutuk* and Halide Edib's *Memoirs* and *The Turkish Ordeal*," The *South Atlantic Quarterly* 102: 2/3, (İlkbahar/Yaz 2003), s. 509-527.

5 Mustafa Kemal'in dönemin tarih yazıcılığı üzerindeki sarsılmaz etkisinin açıklaması ikna edici bir şekilde yapılmıştır. Bkz. Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement*, Leiden: E. J. Brill, 1984, s. 25-31; idem, "Siyaset Adamı Tarihçi Olunca," *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 3-13. *Nutuk*'un gerek Millî Mücadele döneminde Birinci Meclis'teki gruplaşmalar, gerekse Cumhuriyet'in kuruluşunu takip eden süreçte Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşuyla belirginleşen ve tasfiye edilen muhalefete yönelik hesaplaşmanın bir ürünü olduğu kaydedilerek, onun ve yeniden üretimlerinin çizdiği çerçeveye şüpheyle yaklaşan ve eleştirel anlatımlar sunan çalışmalar da ortaya çıkmıştır. Örneğin bkz. Mete Tunçay, *T. C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, 3. basım, İstanbul: Cem Yayınevi, 1992; Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994; Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992.

6 Kemal Atatürk, *Nutuk*, cilt I, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1961, s. 1-13.

7 Bu yaklaşımın bir eleştirisi ve Türkiye'de ulus-devletin kuruluş özelliklerini ele alan bir çalışma için bkz. Haldun Gülalp, "Capitalism and the Modern Nation-State: Rethinking the Creation of the Turkish Republic," *Journal of Historical Sociology*, cilt 7, sayı 2 (Haziran 1994), s. 155-176.

8 Erik Jan Zürcher, "İslâm Milliyetçiliğinin Dili," *Savaş, Devrim ve Uluslaşma* içinde, s. 228-229. Ayrıca, belirtmek gerekir ki, Millî Mücadele dönemi boyunca Türklüğü temsil eden tek bir milliyetçilikten bahsetmek zordur. Bkz. Eren Deniz (Tol) Göktürk, "1919-1923 Dönemi Türk Milliyetçilikleri," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde, (der.), Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 103-116.

9 Hamit Bozarslan, "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1925," *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 95-100.

10 Doğu ve Batı'ya göre millî direnişin zayıf kaldığı Güney'de direnişi güçlendirmek için, Sivas Kongresi kararlarına "Müdafaa-i Hukuk Teşkilatı Nizamnamesine Lahikadır" başlığı altında eklenen talimatlar Kilikya bölgesinde esas tehdidin ne olarak görüldüğünü açık bir biçimde ortaya koymaktadır. ATASE, 270/196, 27 Kasım 1919.

11 Örneğin, Kâzım Karabekir, Doğu'daki görevi için henüz İstanbul'dan ayrılmadan önce Mustafa Kemal'e şunları söylediğini kaydeder: "İtilaf devletlerinin Anadolu istilâsına kalkışacaklarını ümit etmiyorum, çünkü istilâ maksatları olsa ellerindeki büyük kuvvetlerin gerek Dicle ve gerekse Fırat boylarından ve her tarafı kuvvetsiz sahillerimizden muzafferane yürüyüşlerine ne manî vardı? Bence devletler muharebenin fazla devamına muktedir değillerdir. Gerek milletler ve gerek ordular artık yorgun bir halde istirahate geçmişlerdir. Şarka kuvvet sevkine halk manidir... Bence mesele (Ermeni ve Rumlar)la boğuşmaktan ibaret kalacaktır. Şarkta Ermeni ordusunu teslimi silâha mecbur ettikten sonra Garptaki Yunan ordusu teşeb-

büslerine göğüs gerebiliriz." Kâzım Karabekir, *İstiklâl Harbimizin Esasları,* Sinan Matbaası Neşriyat Evi, 1933-1951, s. 35-36.

12 Türk devrimine "bağımsız" bir ideoloji arayışı içinde olan *Kadro* dergisi böyle bir ihtiyacı sürekli dillendirmiş, önde gelen yazarlarından Şevket Süreyya [Aydemir], enstitünün kuruluşunu "İnkilâp kürsülerinde inkilâp kürsüleşmelidir" başlığı altında yazdığı yazıyla coşkulu bir şekilde alkışlamıştır. *Kadro,* cilt 3, no. 28 (Nisan 1934), Tıpkıbasım, Yayına hazırlayan, Cem Alpar, s. 5-13.

13 Samet Ağaoğlu, *Kuvay-ı Milliye Ruhu,* Ankara: Ağaoğlu Yayınevi, t.y., s. 12.

14 *A.g.e.,* s. 24.

15 Ertuğrul Kürkçü, "Mustafa Kemal: İmge ve Gerçek," *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi,* cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 1988, s. 1902. Meşruiyet kaygısı nedeniyle, Türkiye'de her siyasî hareket Kemalizmde fikir ve eylemlerini eklemleyecek özellikler bulmuştur. Sınıfların varlığının inkârı, milliyetçilik, popülizm, teknik ve endüstriyel ilerleme sağın her türlü versiyonunda kabul görürken, laiklik, sosyal adalet, antiemperyalizm sol hareketlerde kabul görmüştür. Bkz. Erik Jan Zürcher, "Atatürk İmgeleri," *Savaş, Devrim ve Uluslaşma* içinde, s. 257-258.

16 Yakın dönem Türk milliyetçi söylemlerinin bir analizi için bak. Tanıl Bora, "Nationalist Discourses in Turkey," The *South Atlantic Quarterly,* 102: 2/3 (Bahar/Yaz 2003), s. 433-451.

17 Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, "Turkey at a Crossroad," *Journal of International Affairs,* 54, no. 1 (Sonbahar 2000), s. 19-20.

18 Bkz. *Radikal,* 17. 02. 2007.

19 Florian Bieber, "Nationalist Mobilization and Stories of Serb Suffering: The Kosova myth from 600th anniversary to present," *Rethinking History,* 6: 1 (2002), s. 95.

20 I. Čolovič, "Die Erneuerung des Vergangenen", *Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft,* der. Nenad Stefanov ve Michael Werz, Frankfurt: Fischer, s. 91'den aktaran Bieber, s. 97.

21 Tabir Bieber'e aittir, a.g.m., s. 98.

22 Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası,* Ankara: İmge Kitabevi, 1993, s. 240.

23 Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler,* İkinci Basım, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2002, s. 117.

24 M. Zafer Çetin, "Tales of Past, Present, and Future: Mythmaking and Nationalist Discourse in Turkish Politics," *Journal of Muslim Minority Affairs,* cilt 24, no. 2, (Ekim 2004), s. 354-358.

Kâzım Karabekir

ALİ ÇİFTÇİ

GİRİŞ

19. yüzyılın son çeyreği içinde (1882) dünyaya gelen Kâzım Karabekir, II. Abdülhamit döneminde faaliyete geçen modern askerî eğitim kurumlarında iyi bir eğitim görerek yetişmiş olan ve 20. yüzyılın ilk yarısında, Türk siyasal hayatında yaşanan çok sayıda önemli olayın içinde ya muvafık ya da muhalif olarak bulunmuş olan asker/siyasetçi devlet adamları kuşağındandır. Onun kaderi, 1906 yılında Balkanlar'da ayrılıkçı çetelere karşı giriştiği mücadelelerden başlayarak devletin askerî/siyasal kaderi ile adeta özdeşleşmiştir. Asker kökenli bir aileden gelen Karabekir, 66 yıllık ömrünün 40 yılını Osmanlı devleti zamanında; 26 yılını ise yeni Türkiye'de yaşamıştır.

Karabekir'in siyasal hayatı, 1927 yılına kadar birinci devre, 1927'den 1939'a kadar menkûbiyet dönemi ve 1939-1948 arası ikinci devre olarak ele alınmalıdır. 1946 yılında çok partili yasama döneminin ilk TBMM Başkanı seçilen Kâzım Karabekir, Türkiye'nin çok partili hayata uyum sağlamaya çalıştığı bir dönemde, 1948 yılında, CHP'nin 1,5 yıllık TBMM Başkanı olarak hayata gözlerini yummuştur. Karabekir'in, Türk siyasal ve sosyal hayatında önemli rol oynamış olan Ali Fuat Cebesoy, Nâzım Hikmet, Mehmet Ali Aybar ve Sabri Ülgener gibi kişilerle akrabalık ve hısımlık ilişkileri vardır.[1]

KÂZIM KARABEKİR'DE MİLLİYETÇİLİK, DEVLET-TOPLUM İLİŞKİLERİ VE HÜRRİYET ANLAYIŞI

Çok dinli ve çok mezhepli kültürel yapısıyla birçok milleti bünyesinde barındıran Osmanlı İmparatorluğu'nda Fransız Devrimi'nin milliyetçi, özgürlükçü, eşitlikçi ilkeleri, etkilerini 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle, asker ve aydın kesim arasında göstermiştir. Bunlardan biri olarak Kâzım Karabekir, İmparatorluğun etnik ayaklanmalarla parçalanması sürecini yaşayarak gözlemlemiş, ayaklanmalara karşı sıcak çatışmalara katılmıştır. Karabekir, Türk ve Müslüman olmayan toplulukların etnik bilinç kazanmasından etkilenerek erken bir dönemden itibaren Türk kimliği ve *Türk milliyetçiliği* düşüncesini savunmaya başlar. Döneminin yaygın düşünce akımlarından olan milliyetçiliği benimsemekle birlikte Turancı değildir. Anadolu Türk milliyetçiliği idealine inanmakta olup ulus-devletten yanadır. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra yeni devlete kimliğini kazandıran ilkelerden biri olan *milliyetçilik* Karabekir'de de baskın olarak mevcuttur.

Karabekir'in düşünce yapısında hürriyetçilik de önemli yer tutmaktadır. Bu yönüyle siyasal liberalizme inanmaktadır. Özellikle 1940'lardaki ikinci devre siyasal hayatı öncesinde örgütlenme özgürlüğü, basın ve düşünce özgürlüğü savunduğu idealler arasındadır. Türk tarihinde hakanların, ihtişam içinde bir hayat sürebilmek ve sorgusuz yaşayabilmek için sosyal, siyasal ve ekonomik oluşumları serbest bırakmadığını, girişimcileri mahvede-

rek halkı sindirdiğini düşünen Karabekir, fikirlere hürmet yerine hoşlanılmayan kimselerin ezilmesi anlayışını eleştirmektedir.[2] İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni (İTC) hürriyetçi bir örgüt olarak gören Karabekir, cemiyetin kuruluş felsefesini açıklarken, Batı ve Doğu toplumlarında hürriyet, hak ve vazife kavramlarına yüklenen anlamı ve devlet-yurttaş ilişkileri bağlamında bunların geçirdiği değişimi irdelemektedir. Karabekir'e göre hürriyet, hak ve vazife kavramları esas olarak Doğu toplumlarında dinler, filozoflar ve mütefekkirlerce geliştirilmiş, hatta bunun sonucunda ihtilallere, inkılaplara kadar varan toplumsal hareketler yaşanmıştır. Ancak Doğu toplumlarında geliştirilmiş olan bu fikirlerin toplum yaşamında örgütlülüğü gerçekleştirilemediğinden bunların kalıcılığı sağlanamamıştır.* Adı geçen kavramları ve fikirleri Doğu'dan alan Batı toplumları, bu fikirler etrafında köklü örgütlenmeler de oluşturduğu için orada bunların kalıcılığı sağlanmış ve zamanla Doğulu toplumlar bunlara karşı yabancılaştığından o fikirlerle aralarında belli bir mesafe ortaya çıkmıştır.[3]

Benzer görüşleri Karabekir, fikir ve sanat ışıklarının eski zamanlarda Doğu'dan doğduğunu, ancak sonraları halkın başına geçen müstebitlerin fikre hürmetsizlik göstererek bu ortamı yok ettiğini ifade ederek sürdürmektedir.[4] Karabekir'in çözümlemesine göre Batı'da devlet, yurttaşına hizmet eden ve yurttaşlar tarafından denetlenen bir kurum olarak anlaşılırken, Doğu toplumlarında ve Osmanlı devletinde 19. yüzyılda toplum hâlâ sultanların keyfî ve baskıcı yönetimi altında bulunuyordu. Doğu toplumlarının geriliğinin temel sebebi ona göre devlet yönetiminin milletin denetlemesinden uzak, keyfî ve müstebit olmasıdır.

Karabekir'in çözümlemeleri, görüldüğü gibi, aslında Türk toplumsal ve siyasal hayatı için güncelliğini kaybetmemiştir. Günümüz Türkiyesi'nde de devlet-toplum ilişkileri hâlâ, devlet karşısında bireyin ve toplumun konumu; bireysel ve toplumsal özgürlükler karşısında ise devletin tutumu bağlamında tartışılmaya devam etmekte olup, bu konu üzerinde henüz siyasal bir uzlaşma sağlanabilmiş değildir.

KEMALİZMLE YOLLARININ AYRILMASI

Kurtuluş Savaşı'ndan sonraki kuruluş döneminde yeni siyasal ve toplumsal düzenin ne olacağı konusunda Atatürk'le Karabekir'in farklı bakış açılarına sahip olduğu kısa zamanda ortaya çıkmıştır. İkilinin yollarının ayrılmasını dünya görüşleri ve siyasal olayların gelişimi bağlamında ele almak uygun olacaktır. Bu bağlamda "Kurtuluş Savaşı'nın Atatürk'ten sonra gelen ikinci önemli ismi olarak kabul edilebilecek Kâzım Karabekir'in dünya görüşü neydi ve hangi etkenler altında muhalif bir konuma geçmiştir sorusuna yanıt aramak anlamlı olacaktır."

Karabekir'in Dünya Görüşü

a) Muhafazakâr Modernleşme: Karabekir de şüphesiz Atatürk gibi Türk toplumunun aydınlanması gereğine inanıyordu. Hatta bir kuramcı olmamakla birlikte, Türk aydınlanmasına (sanayi, iktisat, eğitim, tiyatro, sinema, müzik vb. alanlarda) düşünsel ve fiilî katkılarda da bulunmuştur. Karabekir, döneminin fikir akımlarından olan Batılılaşma yönünde de eğilimlere sahiptir. Yalnız onun Batılılaşma ve Aydınlanmacılığı farklılıklar içeriyordu. Kâzım Karabekir, muhafaza-

kâr bir aydınlanmacı ve modernleşmeci olarak nitelenebilir. Karabekir'in düşünce yapısında dikkat çeken husus, kültürel modernleşmede Batıcılığa görece mesafeli durması ve referans olarak yerli unsurları (din, gelenek, millî kültür vb. gibi) öne çıkarmasıdır. Kendisi, Osmanlı toplum yapısında sanayi, eğitim, kültür, sağlık, ekonomi, savunma gibi alanlarda büyük bir modernleşme atılımının gerekliliğine inanmakla birlikte, hilafet ve saltanatı da içeren siyasal yapıyla birlikte bütün bir toplumsal-kültürel yapının Batılı anlamda değiştirilmesini düşünmemektedir. Cumhuriyet'in ilanından kısa süre sonraki bir toplantıda bu yaklaşımını şu sözlerle açıkça dile getirmektedir: "Millet Garbîleşmekle değil din-i mübin-i İslâm'a sarılmak suretiyle mevcudiyetini kurtardı."[5] Kısaca o, Kurtuluş Savaşı sonrası için sosyal alanda yatay değişim diyebileceğimiz değişimleri hedeflemekle birlikte büyük ölçüde muhafazakâr değerlere ve siyasal süreklilik görüşüne sahiptir. Karabekir'in, yenileşme hareketlerine ve toplumun gelişmesine İslâm dininin engel oluşturduğu düşüncesine katılmadığı, bu görüşte olanlarla hatta Atatürk'le bu hususta tartışmalar yaptığı bilinmektedir. Bu noktada denilebilir ki, Karabekir'in idealindeki Türkiye, İslâmî-geleneksel kültürel değerler yapısıyla çatışmaya girmeden modernleşme ve gelişme yoluna girmiş bir Türkiye'dir.

b) Sosyal Değişme Anlayışındaki Farklılık: Osmanlı toplum yapısına ilişkin yaptığı çözümlemelere ve başka yerlerdeki yazılarına bakıldığında Kâzım Karabekir, Türk toplumsal hayatında bir değişim ve modernleşme gereğine inanmakla birlikte bunun toplumla beraber, toplumun kültürel değerleriyle uyumlu ve zamana yayılarak gerçekleşmesini öngörmektedir. Atatürk'ün değişme anlayışının radikal ve yukarıdan aşağıya doğru, bir başka deyişle jakobence olmasına karşılık bu yönüyle Karabekir, sosyal değişmede yöntem olarak da evrimci-muhafazakâr bir yöntemi benimsemektedir. Sonraki yıllarda Kemalizmin ilkeleri arasına giren inkılapçılık, tutum olarak Karabekir'in uzak olduğu bir kavramdır.



Kâzım Karabekir. Daha çok Doğu Anadolu bölgesindeki askerî harekatlarda kazandığı başarılarla adından söz ettirmiştir.

c) Laiklik: Karabekir'in laiklik konusundaki tutumunun Atatürk'ten farklı olduğu anlaşılmaktadır. O, dinin toplum hayatında çok önemli bir yere sahip olduğunu, İslâm'ın ilerlemeye engel oluşturmadığını, yenilikçi atılımların dinî değerlerle çatışmadan gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Eğitim, iktisat ve günlük toplumsal hayata ilişkin yazılarında dinî kaynaklara göndermede

bulunmaktadır. Kitaplarında vermeye çalıştığı modernleşme perspektifi dinî hayatla uyumlu görünmektedir.

Yukarıdan beri incelenen dünya görüşü ayrılıkları ve siyasal olayların gelişimi ışığında Karabekir, önde gelen diğer Kurtuluş Savaşı paşaları ile birlikte kurucu parti olan CHF'den ayrılarak muhalif Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) içinde yer almış ve partinin genel başkanı olmuştur. Dönemin liberal akımlarından etkilendiği açık olan TCF, idarî adem-i merkeziyeti, dinî inanç ve düşüncelere saygıyı, serbest ticareti, devlet görevlerinin en aza indirilmesini... vs. savunmaktadır. Bu açıdan bakılınca kanımızca TCF hareketi salt bir iktidar mücadelesi değildir. Atatürk ve çevresi ile Karabekir ve arkadaşları arasında ortaya çıkan düşünce ve yöntem ayrılıkları bu partiyi doğuran önemli bir etkendir. Belki kaba bir benzetme ile, 1902 Kongresi'nde iki kanada ayrılan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin pozitivist Ahmet Rıza kanadını 1924'e gelindiğinde CHF'nin; adem-i merkeziyetçi-liberal kanadını ise TCF'nin temsil ettiği söylenebilir. Ancak Karabekir'in TCF ideolojisi ile tam uyumlu olduğu söylenemez. Partinin programı incelendiğinde Karabekir'in düşüncelerinin izlerini kısmen görmek mümkünse de daha çok eski İttihatçıların ve Birinci Meclis'in İkinci Grup üyelerinin programın hazırlanmasında baskın olduğu anlaşılmaktadır. Partinin örgütlenmesinde de Karabekir'in fazla belirleyici olmadığı söylenebilir.

Siyasal Sistemin Dışına İtilmesi

Şeyh Sait İsyanı ile ilişkisi kurularak genel başkanı olduğu TCF'nin kapatılması, ardından Atatürk'e İzmir Suikasti Girişimi'nden haberdar olduğu iddiasıyla İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanması Karabekir'in siyasal varlığına ağır bir darbe indirmiştir. Karabekir, menkûbiyet (mevkiinden düşmüşlük) halinde bulunduğu bu dönemde anılarını yazmakla meşgul olmuştur. Bu noktada, Türk Devrimi'nin *evrimci-muhafazakâr* kanadının yenilgiye uğradığı ve Devrim'in bu kanadı dışlayarak *jakoben* kanatla yoluna devam etmeyi seçtiği söylenebilir.

KARABEKİR'İN 1930'LARDAKİ MUHALEFETİ VE CUMHURİYET ANLAYIŞI

Enver Paşa'yı Meşrutiyet İnkılabı'ndan sonra kişisel otoritesini kurmakla suçlayan Karabekir, Kurtuluş Savaşı sonrasında çevresinin de telkinleriyle, M. Kemal Paşa'nın yeni bir Enver Paşa örneği olmasından çekinmektedir. Karabekir, istişareye dayalı yönetimi savunmakta ve bu bağlamda kendisini de M. Kemal'in en başta danışacağı kimselerden biri olarak gördüğünü hissettirmektedir. Bu durum, Atatürk'teki tek kişinin güçlü liderliği anlayışına karşılık Karabekir'de, İTC'ye hâkim olan kolektif yönetim-kolektif önderlik anlayışının etkili olduğunu göstermektedir.

1920'lerin sonlarından itibaren yazdığı *Benlik*'teki şiirleriyle, Cumhuriyet yönetiminden beklenenlerin gerçekleşmediğini ve yine II. Abdülhamit'in istibdatına benzeyen bir döneme girildiğini iddia etmektedir. Hatta, "Hep Bir Tip Bir" adlı şiirinde, adlarını vermeden II. Abdülhamit, Enver Paşa ve Atatürk'ü kendi dönemlerinin benzer tipleri olarak ele almaktadır.[6] Karabekir'in, adı geçen üç simge isme yönelttiği eleştirinin kaynağında, kendisinin *katılımcı-kolektif yönetim anlayışı* ve *Cumhuriyet* yönetimine yüklediği anlam

yatmaktadır. 1930'lardaki düşünce yapısına bakıldığında Karabekir'e göre Cumhuriyet, halkın hürriyet prensiplerinin bütün icaplarını fiilen tatbik ettiği ve onlardan yararlandığı bir rejimdir.[7] Oysa Türkiye'de bu böyle yaşanmamaktadır. Özgürlükler kaldırılmış, milletin sesi kısılmış ve keyfî bir yönetim kurulmuştur. Karabekir'in Atatürk ilkeleri arasına girmiş olan *cumhuriyetçilik* konusundaki yaklaşımı, buradaki biçimini sonradan almıştır. Kendisi 1919 yılına ait günlüklerinde Türkiye için "Cumhuriyet"in düşünülemeyeceğini, bunun için erken olduğunu kaydetmektedir. Cumhuriyet'in ilanı sırasında da bunu soğuk karşılamıştır.

KARABEKİR'İN EKONOMİK GÖRÜŞLERİ, TOPLUMCULUĞU VE KALKINMA ANLAYIŞI

Karabekir, İT'li yıllarından başlayarak, TCF liderliği ve menkûbiyet yıllarında siyasal haklar, örgütlenme ve basın özgürlüğü gibi konularda liberal demokrat bir tutum içinde bulunurken ekonomi, toplum kalkınması ve millî savunma alanında korporatist-devletçi-milliyetçi; kültürel-ahlâki konularda muhafazakâr-gelenekçi, hatta bir dereceye kadar dindar değerlere sahip bir asker/politikacıdır.

Karabekir'in iktisat alanındaki görüşlerine biraz daha yakından bakıldığında kendisinin İttihat ve Terakki döneminde güçlenen ve Kemalizmin de benimsediği millî iktisat doktrininin sıkı bir savunucusu olduğu görülecektir. Yerli malı kullanımının önemini vurgulayan Karabekir, yabancı sermayeye karşı olmamakla birlikte esas olanın yerli üretim olduğunu ve bundan böyle milletin sağlam mal üretmede yabancılarla rekabet içine girerek kendisini kanıtlayacağını ifade etmektedir. Osmanlı devleti zamanında Anadolu'ya yatırım yapılmamasını, başka coğrafyalarda fetihlerle-savaşlarla uğraşılmasını eleştiren Karabekir'e göre ülke kaynaklarının yeterli ve halkının çalışkan olmasına karşın iktisaden geri kalma nedeni millî sınırlar dışında, örneğin Yemen'de insanlarımızı cehalet ve menfaat uğrundaki savaşlarda kaybetmemiz, istibdatla yönetilmemiz ve millî bir hükümetimizin olmayışıdır.[8]

Karabekir, toplum hayatında ekonomiye o kadar başat bir yer vermektedir ki, eğitimin asıl amacının ekonomik gelişmeyi ve üretimi arttırmak olduğu görüşünü savunmaktadır. Karabekir'in eğitim alanındaki bu görüşü Amerikan pragmatizmini andırmaktadır. ABD eğitim sisteminin, eğitimi genel olarak üretime ve pratiğe yönelik olarak ele alan yaklaşımı Karabekir'in anlayışının oluşmasında etkili olmuştur. Karabekir, ayrıca ortaöğretimin işadamı yetiştirmesi amacına vurgu yapan tanınmış eğitimci Paul Monroe'nun düşüncelerinden de etkilenmiştir. Ona göre insanları üreticiliğe ve yaratıcılığa değil, memurluğa muhtaç eden bir eğitim sistemi kötü bir sistemdir.

Askerî zaferlerin milletin bağımsızlığı için tek başına yeterli olmayacağını düşünen Karabekir, bunların ekonomik başarılarla tamamlanması gerektiğini düşünmektedir. Başkanlığını yaptığı Birinci İzmir İktisat Kongresi'ndeki konuşmalarında ve gazetelerdeki söyleşilerinde bu konu üzerinde çokça durmuştur.[9] Soyut düşünce adamı olmaktan ziyade uygulamalarla ilgilenen Karabekir, etkinliklerinde ve kitaplarında iktisat kuramları ile ilgili çözümlemelere yer vermemekle birlikte, dönemin yaygın iktisadi kalkınma anlayışların-

dan olan ve Misak-ı İktisadi'nin 11. maddesinde de ifadesini bulan korporatizme yakın durmaktadır. Birinci İzmir İktisat Kongresi'ndeki açış konuşmasında Karabekir, bütün çiftçi, işçi, tüccar, sanayici gibi meslek gruplarının iktisadi başarı için birlik içinde çalışması gerektiğinin altını çizmekte ve bu grupların birlik ruhu içinde birbirlerine yardım ederek askerî zaferlerin yanına iktisadi zaferleri de ekleyeceklerini belirtmektedir.[10] Karabekir'in düşünceleri, Ziya Gökalp'in savunduğu solidarist korporatizmi andırmaktadır.[11] Sonraki yıllarda Kemalizmin altı ilkesinden biri olarak kabul edilen halkçılık görüşünde ifadesini bulan düşüncelerle Karabekir'in düşünceleri paralellik göstermektedir.

Burada, Karabekir'in toplum kalkınması ile ilgili bir tezine değinmek uygun olabilir. Toplumcu düşünceler içeren yaklaşımında Karabekir, kalkınmanın karayolu ve demiryollarına yakın köylerden başlatılması gerektiğini düşünmektedir. 22 Mayıs 1939 tarihli uzun Meclis konuşmasında, "kalkınma merkezi" dediği bu köyler arasında 20 kilometrelik mesafeler bulunması gerektiğini düşünen Karabekir, adı geçen kalkınma merkezlerine emekli, doktor, baytar gibi meslek kategorilerinden insanların yerleştirilmesini ve köye görevli olarak gidecek olan memur, öğretmen gibi insanların bunların yanına pansiyoner olarak verilmesini önermektedir.[12] Karabekir'in kalkınma merkezi esprisi ve kalkınmanın bu yolla köylerden başlatılması görüşü, 1970'li yıllarda CHP Genel Başkanı Bülent Ecevit'in savunduğu köykent projesi ile benzerlik arz etmektedir. Ecevit de kalkınmanın köyden başlatılması, bazı köylerin bu projede merkez görevi görmesi görüşünü dillendirmiş ve iktidarda bulunduğu sırada bu yönde bazı atılımlarda bulunmuştur. Öte yandan Karabekir'in projesi, 1970'li yıllarda Milliyetçi Hareket Partisi Genel Başkanı olan Alparslan Türkeş'in savunduğu tarımkent projesine de kısmen benzemektedir. Ecevit ve Türkeş'in, kendi projelerini biçimlendirirken Karabekir'in görüşlerinden haberdar olup olmadıkları ya da bundan esinlenip esinlenmedikleri belli değildir.

ÇOK PARTİLİ SİYASAL HAYATTA CHP-DP KARŞILAŞTIRMASI AÇISINDAN KARABEKİR TAHLİLİ

Karabekir'in siyasal hayatını ve düşüncelerini incelerken, onun 1946 yılında çok partili siyasal hayata geçildikten sonra CHP ve DP karşısında aldığı tutumun irdelenmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Acaba Karabekir, kişiliği ve siyasal görüşleri bakımından DP'ye daha yakın/yatkın bir siyasetçi değil miydi?

Daha önce de değinildiği gibi Karabekir, ekonomik ve toplumsal kalkınma alanında belli bir noktaya kadar devletçidir ve bu açıdan CHP çizgisi ile uyumludur. CHP'nin altı ilkesinden biri olarak benimsenen devletçilik, Kâzım Karabekir'in düşünce yapısı açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Sınıfsal olarak bakıldığında da Karabekir, asker kökenli ve orta sınıfa mensup bir aileden gelmektedir. Bu yönüyle de CHP ile uyumludur. Oysa toprak ağalarının ve taşra esnafının çıkarlarının ağırlıklı olarak temsil edildiği DP, bu ideolojik yönüyle Karabekir'e uygun bir siyasal hareket değildir. Ancak Karabekir'in sosyal değişmede evrimci-muhafazakâr; kültürel-ahlâki konularda gelenekçi-dindar ve siyasal haklar, basın ve ör-

gütlenme özgürlüğü alanlarında liberal demokrat sayabileceğimiz tutum ve değerlere sahip olması, onu DP'ye daha fazla yaklaştırmaktadır.

Karabekir'in CHP'yi tercih etmesini anlamaya çalışırken iki yol izlenebilir. Birincisi onun, düşünce yapısıyla uyumlu olarak bu tercihi yapmış olma olasılığı (yani ilkesellik), diğeri ise düşünce yapısını dikkate almaksızın olayların gelişimi ve bazı siyasal konumların sağladığı maddi ve psikolojik yararlar (yani pragmatizm).

İlkesellik

Karabekir'in ilkeli davrandığı, düşünce yapısıyla uyumlu bir siyasal tercihte bulunduğu kabul edildiği takdirde onun devletçi-milliyetçi-toplumcu görüşlerinin evrimci-muhafazakâr-gelenekçi ve siyasal açıdan liberal görüşlerine baskın çıktığını kabul etmek gerekmektedir. Ancak Karabekir'in ekonomide devletçi görüşlere yakınlığı dolayısıyla özel teşebbüsü öne çıkaran DP'den uzak durduğu söylenemez. Çünkü ekonomik yapıda kamunun ağırlığına ve önemine inandığı 1924 yılında, liberal ekonomi anlayışında kurulan ve İstanbul sermayesi ile İstanbul basınının güçlü olarak desteklediği TCF'nin genel başkanlığını kabul etmişti.

Peki CHP'de 1938 yılı sonunda başlayan kadro değişikliği ile birlikte 1946'dan itibaren İnönü'nün önderliğinde partide ABD'ye yakınlaşmanın bir sonucu olarak görülen siyasal liberalleşme eğilimi Karabekir'in tutumunda bir etken olmuş olabilir mi? Karabekir, DP'ye karşı halktan CHP'ye destek istediği bir bildirisinde[13] İnönü'nün daha Atatürk'ün ölümünden hemen sonra çok partili ve tek dereceli seçime geçme kararı verdiğini, ancak yaklaşan savaş yüzünden bunu gerçekleştiremediğini belirtmektedir. Ancak yine de CHP'deki kısmi liberalleşmenin Karabekir'in tutumunda dikkate alınacak bir etkide bulunduğunu düşündürtecek belirtiler bulunmamaktadır. Belki bir spekülasyon (kurgulama) olarak şu da söylenebilir: DP siyaset sahnesinde bir süre kalarak CHP ile ideolojik farklılıklarını iyice ortaya çıktıktan sonra Karabekir'in siyasal eğilimi değişebilirdi. Ama onun ömrü buna yetmemiş ve DP'nin kuruluşundan iki yıl; çok partili seçimlerden ve DP'nin TBMM'ye girişinden ise ancak bir buçuk yıl gibi az bir zaman geçtikten sonra Karabekir vefat etmiştir. Yani zayıf bir siyasal tutum analizi olarak Karabekir'in DP'nin siyasal felsefesini, duruşunu tanıyacak kadar bir zamanı olmadığı iddia edilebilir.

Pragmatiklik

Karabekir'in 1946 yılındaki siyasal tutum ve tercihini irdelerken izlenecek diğer seçenek ise onun düşünsel olarak tutarlı olma kaygısı gütmeksizin kendisine sunulan siyasal konumları ve diğer maddi yararları öncelemiş olma olasılığını dikkate almaktır. Gerçekten de olayların gelişimine ve Karabekir'in tutumuna bakıldığında bu etkenin ağır bastığı kolaylıkla görülebilecektir. Karabekir'in İTC'li, TCF'li ve menkûbiyet yıllarındaki düşünce yapısına ters düşme pahasına, yıllardır özgürlükleri yok etmekle suçladığı, icraatına kitaplarıyla ve basın yoluyla eleştirilerde bulunduğu CHP'yi sahiplenerek DP'ye karşı propaganda yapması** bu şekilde daha doğru anlaşılabilir.

Karabekir, 1924'te TCF'ye ve 1930'da SCF'ye siyaset yapma fırsatı verilmemesini, CHP'nin iktidarı elden kaçırmama isteği ile açıklamakta ve

Atatürk'ün *Nutuk*'ta, Halk İştirakiyyun Fırkası'nın kurucularından Nâzım Bey konusunu irdelerken millî çıkarlara aykırı siyasal akımlara ilişkin düşüncelerini[14] "Tek Parti"cilik diye eleştirmekteydi.[15] Ancak 1946 yılına gelindiğinde kendisi CHP'ye muhalif olarak kurulan DP'ye buna benzer bir tepki göstermektedir.

Karabekir'in 1940'lı yıllarda CHP ile daha da özdeşleşmesinin ve çok partili düzeni memnuniyetsizlikle karşılamasının sebebi ne olabilir? Karabekir'in, altını çizdiği millî birlik, dış güvenlik kaygıları da irdelenebilir. Karabekir, SSCB'nin toprak talebi tehdidinde bulunduğu 1946 yılında Türkiye'de dışarıya karşı millî birliği korumak için çok partili siyasal yapının tehlikelerine işaret etmiştir. Ancak basit bir karşılaştırma yapıldığında bile ülkenin dış güvenlik sorunu bakımından 1946 koşullarının 1924 sonbaharından daha kötü olduğu söylenemez.

Aradan geçen zamanda Karabekir'in kendisinin bir değişim geçirmiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. 1924'te ve menkûbiyet yıllarında siyasal özgürlükleri, basın ve düşünce özgürlüğünü, çok partili siyasal düzeni savunan ve 1920'lerin sonları ile 1930'larda yeni rejime karşı ağır eleştirilerde bulunan Karabekir, artık bu söylemi terk etmiş, siyasal liberalizmden uzaklaşmıştır. Tek Parti iktidarına karşı siyasal özgürlük isteyen, otoritarizme karşı çıkan ve farklı düşüncelerle siyasal mücadele yürütmek isteyenlere tavır almaktadır. Kanımızca sözü edilen değişmede ilkeler, düşünceler ve kadro birlikteliklerinden ziyade gelinen siyasal konumların sağladığı maddi ve psikolojik yararlar önemli bir etken olmuştur. Zira yukarıda değinilen bildiriden üç hafta kadar sonra Karabekir, TBMM Başkanlığı koltuğuna oturacaktır. Seçimlerden önce Karabekir'e TBMM Başkanlığı vaadinde bulunulmuş olma olasılığı yüksektir. Bu, onun DP'ye kaymasını önlemek için de düşünülmüş olabilir.

Karabekir'in anılan çelişkili tutumu, Türk siyasal hayatında çokça görülen "muhalefette iken siyasal özgürlükleri savunma, iktidara gelince muhalefete tahammülsüzlük gösterme" anlayışının tipik bir örneği olarak da değerlendirilebilir. Karabekir, kendisinin iktidar merkezine yakınlaştığı ve DP'nin siyasal hayata yerleşeceğinin anlaşıldığı 1946'da çok partililiğin millî birlik ve beraberliğe verebileceği zararları gündeme getirmiştir.

ENTELEKTÜEL YÖNÜYLE KÂZIM KARABEKİR

Kâzım Karabekir, doğuda cephe savaşının sona ermesinden sonra eğitim ve kültür çalışmalarında bulunmuştur. Karabekir ayrıca Kurtuluş Savaşı'nı desteklemek amacıyla Sarıkamış'ta, 1921 yılında *Varlık* gazetesini çıkarmıştır. Kurtuluş Savaşı ile ilgili haberleri yaymak amaçlı gazete, yayın hayatında kısa bir süre kalmıştır.

Karabekir'in eğitim, kültür ve sosyal yardım çalışmalarına eylemsel olarak katılması onun toplumculuğunu, sosyal politikalara ve Türk Aydınlanması'na verdiği önemi göstermektedir. Akşin de, Karabekir'in Erzurum'da bulunduğu yıllardaki kültürel çalışmalarını değerlendirirken özellikle onun dilde sadeleşme yönündeki çabalarına dikkat çekerek dil, kültür ve sanat alanlarında ulusal ve yenileşmeci duygularla önemli atılımlarda bulunduğunu belirtmektedir.[16] Gerçekten de Cumhuriyet kuşağında, Türk toplumunun gelinen



Kâzım Karabekir, İzmir suikasti olayının arkasından yargılanırken. Paşa, ordu mensubu olmasının kendisine sağladığı "dokunulmazlık" rehnine rağmen suikastin ardından yargılanmış ve suçsuz bulunmuştur.

noktadaki eğitim ve kültür düzeyi ile varlık ve bağımsızlığını sürdüremeyeceği kanısı egemendir. Bu kuşak, Türk milletinin dünya milletleri arasında saygın bir yer edinebilmesi için ekonomik, toplumsal ve kültürel olarak gelişmesini mutlak gereklilik olarak görüyordu. Cumhuriyet kuşağı, toplumsal gelişmenin bir millî seferberlik ruhu ile gerçekleştirilmesi konusunda da aşağı yukarı ortak bir görüştedir. Karabekir'in de bu kuşak içinde toplum kalkınması alanında aynı duyarlılığı taşıdığı, hem ortaya koyduğu düşünceleri ile hem de kendi görev bölgesinde yaptığı somut çalışmalarla anlaşılmaktadır. Karabekir, daha sonraki yıllarda Köy Enstitüleri projesini de benzer güdülerle ve içtenlikle desteklemiştir.

Karabekir, araştırıcı, tetkikçi bir yapıya sahiptir. Askerlik ve savaş tarihi, milletlerin tarihi, Türk siyasal tarihi, ekonomi, sanayileşme, çocuk eğitimi ve edebiyat (şiir, roman, tiyatro) alanlarında olmak üzere 30'u basılmış halde 45 civarında eseri bulunmaktadır.

KARABEKİR'İN TÜRK DEVRİMİ'NDEKİ YERİ

Türk Devrimi içinde Karabekir nerede durmaktadır? Devrim kadroları içinde vazgeçilmez bir isim olarak yer almış mıdır? Bu soruyu ele alırken "Türk Devrimi" deyiminin hangi tarihsel olayları kapsadığını açıklığa kavuşturmak gerekir. Yakın Türk siyasal tarihi çözümlemelerinde genellikle izlenen yol, Kurtuluş Savaşı mücadelesi ile zaferden sonraki devrim hareketlerini birbirinden ayırmadan ve bir bütünün parçaları olarak ele almak biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu yöntemi ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü Kurtuluş Dönemi aktörleri ile Kuruluş ve Devrimler Dönemi aktörleri çoğunlukla ayrı ayrı kişilerdir. Hatta bazı durumlarda Kurtuluş Dönemi aktörlerinden bazıları

sonraki dönemde muhalif olmuşlardır. Kanımızca bu iki dönemi ayrı ele almak ve irdelemek tarihsel gerçekçilik açısından daha sağlıklı bir yol olur.

Rousseaucu millet iradesinin üstünlüğünü ve ulus-devleti savunan Kâzım Karabekir, özgürlükçü bir yönetimden yanadır. Toplum kalkınması için eğitim, kültür, ekonomi, sanayi alanlarında atılımlar yapılması gereğine inanmaktadır. Ancak o, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra, içinde yer aldığı saltanatın kaldırılması, İzmir İktisat Kongresi, Halk Fırkası'nın kuruluş hazırlıkları, 1924 Anayasası ile ilgili hazırlık çalışmaları dışında devrimci atılımlarda fiilen bulunmamıştır. Cumhuriyet'in ilanını soğuk karşılamış, halifeliğin kaldırılmasını doğru bulmamıştır. Latin harflerinin alınmasına ise karşı çıkmıştır. Ayrıca, Karabekir'in düşünceleri ile Türk Devrimi'nin bazı uygulamaları örtüşse bile onun modernleşme perspektifinin kendine özgü yanları bulunmaktadır. Bu nedenle Karabekir'in Türk Devrimi ile çok fazla özdeşleştirilemeyeceği söylenebilir. Karabekir'in muhafazakârlığı ve toplum hayatında dinin önemli bir yeri olduğu inancı onda farklı bir modernleşme anlayışı ortaya çıkarmıştır. O, toplumsal değişimin tepeden inme yollarla ve ani bir biçimde değil, toplumun kendi dinamikleri içinde evrilmesi yoluyla gerçekleşmesinden yanadır. Karabekir, bilimsel ve teknik atılımlarda ise hamleciliği ve hızı savunmaktadır.

Karabekir, yapılan devrimlere karşı açıkça ve eylemli olmasa da belli bir muhalefette bulunmuştur. TCF içinde yer alarak gösterdiği tutum da muhalefetinin göstergesidir. Daha sonra yayımlanan günlüklerinde, anılarında muhalif düşüncelere sahip bulunduğu açıkça görülmektedir. O, devrimlerin çoğunu sonradan benimsemiş, kişisel ve siyasal hayatında bu devrimlerle uyumlu yaşamıştır.

TÜRK TOPLUMUNDAKİ KARABEKİR İMGESİ

Peki Türk toplumunda nasıl bir "Karabekir" imgesi vardır? Türkiye'deki dindar, muhafazakâr, milliyetçi çevreler başta olmak üzere toplumda genel olarak olumlu bir "Karabekir" imgesi bulunmaktadır. Türk toplumunun siyasal olarak CHP çizgisine mesafeli duran sağ-muhafazakâr kesimlerindeki "Karabekir" imgesinin oluşumunda dikkat çeken etkenler, onun Kurtuluş Savaşı'ndaki kahramanlığı ve bunu izleyen yıllarda Atatürk'le ters düştüğü bazı konularda gösterdiği muhafazakâr ve muhalif tutumlardır. Çok ayrıntılı bilinmemekle birlikte İzmir suikasti girişimi olayında maruz kaldığı davranışlarla 1930'larda yaşadığı bazı olaylar da toplumun bu kesimlerinin bilincinde "Karabekir" imgesinin oluşmasında etkili olmuş olmalıdır. Bu nedenledir ki Karabekir ismi, anılan çevrelerde zaman zaman Kurtuluş Savaşı'ndan başlayarak Atatürk'le rekabete girmiş bir asker-siyasetçi isim olarak sunulabilmektedir. Ancak muhafazakâr çevrelerdeki "Karabekir" imgesinde onun siyasal düşüncelerinin ve siyasal yaşamının bir bütün olarak değerlendirilmediği dikkat çekmektedir. Karabekir hakkında yazılıp çizilenlere, yapılan değerlendirmelere bakıldığında onun sadece 1926 yılına kadar olan yaşam serüveninin ele alındığı, sonraki yıllarının pek irdelenmediği görülmektedir. Kurtuluş Savaşı'nda Karabekir'in Atatürk'le önderlik mücadelesine girmediği gerçeğinin az bilinmesinin yanında, özellikle onun 1940'lardaki ikinci devre siyasal yaşamındaki duruşu ka-

ranlıkta kalmış ve pek ele alınmamıştır. Oysa ikinci devre siyasal yaşamında Karabekir, CHP'nin önemli isimlerinden biri olmuştur. Az bilinen yönlerinden birisi de onun ekonomi, sanayi, millî savunma, eğitim gibi toplum kalkınmasını ilgilendiren konularda devletçi-toplumcu görüşlere sahip olmasıdır. Karabekir'in ekonomide, toplum kalkınmasında, sanayide, millî savunmada devletçi yaklaşıma yakın olan çizgisi her iki devre siyasal yaşamında da belirgindir. Türk sağının savunageldiği bireycilik, ekonomik liberalizm, serbest piyasacılık düşüncelerini Karabekir'de bulmak kolay değildir. O, dönemin koşullarının da zorlamasıyla Türk toplumunun gelişme, yenilenme ihtiyacının devletin öncülüğünde yapılacak atılımlarla giderilebileceği düşüncesindedir.

Türkiye'de muhafazakâr kesimler İT'ye karşıttır, oysa Karabekir İT içinden gelmiştir. Yine İslâmcı ve milliyetçi çevrelerde yaygın olan Turancılık ve İslâm Birliği düşüncelerine Karabekir karşı çıkmıştır. O, ulus-devlet düşüncesine sahiptir. Bundan başka Türk sağının tepki gösterdiği Köy Enstitüleri düşüncesini ve uygulamasını Karabekir desteklemiştir. Karabekir'in ortaya attığı "kalkınma merkezi" projesi de onun toplumcu yanını göstermektedir. Bu arada Karabekir, Türk muhafazakârlığının sahip çıktığı değer ve simgeler arasında önemli yer tutan II. Abdülhamit ve uygulamalarına da şiddetle muhalefet edenler arasındadır.

Atatürkçü ve Aydınlanmacı kesimler, Karabekir'in Türk Devrimi'ne, Türk Aydınlanması'na olan katkısı açısından onu ele almaktadırlar. Kurtuluş Savaşı'ndaki yeri dışarıda tutulursa bu çevrelerde Karabekir'in Türk Devrimi'ne olan katkısının bazen olduğundan farklı ve abartılı değerlendirildiği görülmektedir. Çünkü, daha önce de değindiğimiz gibi yakın Türk siyasal tarihi çözümlemelerinde genellikle Kurtuluş Savaşı mücadelesi ile zaferden sonraki devrim hareketleri bir bütün olarak ele alınmakta, aynı aktörlerin, ikisinde de aynı derecede varlık gösterdiği kabul edilmektedir. Bu durum yanıltıcı olabilmektedir. Karabekir hakkındaki çözümlemelerde ortaya çıkan değerlendirmelerin yanıltıcılığı onun eserlerinin yakın zamana kadar tam bir incelemesinin yapılamamış olmasından da ileri gelmektedir. Karabekir'in en önemli eseri olan *İstiklâl Harbimiz* ancak 1968 yılında serbestçe yayımlanabilmiştir. Diğer eserleri de 1980'li ve çoğunlukla da 1990'lı yıllarda yayın hayatına girmiştir.

Tahmin edilebileceği gibi Türk solu Karabekir'e karşı genel olarak eleştirel bir dil kullanmaktadır. Türkiye'deki sol çevrelerin Karabekir değerlendirmesinde onun Kurtuluş Savaşı'ndaki Bolşevizm politikası, Bolşevik Rusya ile ilişkiler, Mustafa Suphi'ye karşı takındığı tutum önemli başlıklar olarak yer almaktadır.

KARABEKİR'İN MUSTAFA SUPHİ OLAYI'NDAKİ ROLÜ

1913 yılında Sadrazam M. Şevket Paşa'nın bir suikastle öldürülmesi olayı ile ilişkisi kurularak Sinop'a sürgün edilen ve 1914 yılında Çarlık Rusyası'na kaçan Mustafa Suphi, 1917 Bolşevik Devrimi'nden sonra Moskova'da Rus Sovyet Hükümeti ile ilişki içinde buradaki Türkler arasında Bolşeviklik faaliyeti göstermeye başlamıştı. M. Suphi, faaliyetlerini zamanla Türkiye'ye dönük hale getirdi. Türkiye'deki sol akımların da güç kazandığı 1920 yılının sonlarına doğru M. Suphi, başında bu-

lunduğu Türkiye Komünist Fırkası'ndan bir grup arkadaşıyla beraber Üçüncü Enternasyonal'in Temsilcisi sıfatıyla Türkiye'ye geçerek çalışmalarını burada yürütmek istemiştir. Ancak Türkiye'ye geldikten kısa bir süre sonra kendilerine karşı takınılan olumsuz tutumlar ve yapılan protestolar sonucunda ülkeyi terk etmek üzere Trabzon'dan Karadeniz'e açıldıklarında bir tertiple öldürülmüşler ve denize atılmışlardır.

Kâzım Karabekir, Mustafa Suphi'nin Türkiye'ye gelişi konusunda Ankara'da TBMM Başkanı M. Kemal Paşa ile birlikte hareket etmiştir. İşin başında Ankara Hükümeti ve Karabekir, M. Suphi'nin dışarıdan Türkiye'ye dönük maceracı siyaset yapması yerine ülke içinde kontrol altında tutulması düşüncesiyle Ankara'ya gelme isteğine olumlu yaklaşmışlardır. Karabekir, 28 Aralık 1920'de Türkiye'ye Kars'tan giriş yapan M. Suphi ve ekibini iyi karşılamış, ağırlamıştır.[17] Ancak bu sırada gelişen bazı olaylar ve değerlendirmeler sonucunda Ankara'nın tutumunda önemli bir değişiklik ortaya çıkmıştır. Kâzım Karabekir, M. Suphi ve ekibini Ankara'ya yolcu etmeye hazırlandığı sırada kendisine bu kişilerin Ankara'ya gönderilmesinin zaten kontrolünde zorlanılan komünist cereyanları körüklemesinden endişe edildiği belirtilerek, bunun engellenmesi ve onlara ne yapılacağına kendisinin karar vermesi talimatı bildirilmiştir.[18] Bunun üzerine Karabekir, Erzurum Valisi ile yazışarak bir plan yapmış ve bu plan uygulanmıştır. Vali Hamit Bey'in "sınır dışı" etme düşüncesini dikkate alan Karabekir'in planına göre M. Suphi heyeti Erzurum'da komünizm karşıtı bir halk topluluğunca protesto edilecektir. Yayın, açıklama, bildiri ve gösteri yoluyla burada istenmedikleri, ülkeyi terk etmeleri yönündeki isteklerin seslendirileceği eylemde Karabekir, Sovyet Rus Hükümeti'nin ve bizzat komünizmin hedef alınmamasının stratejik olarak daha doğru olacağını ve yalnızca bu şahısların kendilerinin hedef alınmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Karabekir, daha sonra halk gösterisine gerekçe olarak bu kişilerin Bakü'deki Türk esirlerine ve diğer Osmanlı tebaasına yaptıkları kötü davranışları ve zararlı telkinleri göstermiştir.[19] Karabekir'in planlanan gösterilerden beklentisi Sovyet Rus Hükümeti'nin bu şahısların Türkiye'de bir güç sahibi olmadıkları kanısına varması ve Rusya'daki çalışmalarına verdiği desteği azaltmasıdır. Planın ilginç bir yönü, sınırdışı işinin hemen ve Kars'tan yapılmayıp, Erzurum yoluyla ve Trabzon'dan yapılmasının düşünülmesidir. Karabekir, bununla M. Suphi ve arkadaşlarının hem başka bir yolla ülkeye girmeleri ihtimalini önlemek hem de M. Suphilerin halk nezdinde kendileri hakkındaki hissiyatı görmelerini sağlamak istemiştir.[20]

Ülkede yaklaşık 6-7 aydır hoşgörü ile karşılanan sol akımların üzerine gidilmeye başlandığı bir dönemde, 22 Ocak 1921 günü Erzurum'da halk protestosu ile karşılanan M. Suphi ve arkadaşları kente sokulmayarak Trabzon'a doğru yola çıkarılmıştır. Yol boyunca yine Karabekir'in planı gereği heyete karşı gösteriler sürmüştür. Trabzon'a geldiklerinde daha şiddetli protestolarla karşılaşan heyetin bir şekilde deniz motoruna bindirilerek denize açılmaları sağlanmış, peşlerinden giden kayıkçılar kâhyası Yahya ve adamları tarafından 28/29 Ocak 1921 gecesi öldürülmüşlerdir. M. Suphi ve arkadaşlarının

İttihatçılar, TBMM Hükümeti, Sovyet Rus liderleri ya da Yahya Kâhya tarafından kendi başına öldürülmüş olma ihtimalleri karşısında bunca zamandır yapılan çok yönlü tartışmalar olayın aydınlanmasını sağlayamamıştır.

M. Suphi Heyeti'nin Trabzon'a varıp denize açılmalarına kadar yaşanan olayların Karabekir'in planı gereği olduğu açıktır. Ancak adı geçenlerin denizde öldürülmeleri de Karabekir'in ve Ankara Hükümeti'nin planı mıdır? M. Suphilerin katlinde Karabekir'in parmağı olduğunu düşünenler ikiye ayrılmaktadır. Bir kısmı Karabekir'in M. Kemal Paşa'nın emriyle, bir başka deyişle Ankara Hükümeti'nin politikası gereği bu cinayeti planladığını ileri sürerken, örneğin Mete Tunçay ve diğer bazıları Karabekir'in M. Kemal Paşa'nın bilgisi dışında cinayeti işlediğine ihtimal vermektedirler.[21] Millî Mücadele'de Ankara'nın ülkenin her yerinde otorite kuramadığını düşünen Tunçay, Karabekir'le Erzurum Valisi Hamit Bey'in bu cinayeti kendi dünya görüşleri ve Kuzeydoğu Anadolu'da kurdukları egemenliğin gereği olarak ve kendi inisiyatifleri ile planladıklarını ileri sürmektedir.[22] Mustafa Suphi'nin arkadaşlarıyla birlikte öldürüldüğünde bu olaya çok ciddi tepki göstermeyen, aksine o sıralarda Ankara Hükümeti ile ilişkileri geliştirmeye çalışan Sovyet Rus Hükümeti, Türkiye'nin Batı Bloku'na yakınlaştığı sonraki yıllarda bu konunun üzerine gitmiştir. SSCB yanlısı Türkiye Komünist Partisi çevrelerinde hâkim olan yaklaşıma göre M. Suphi'nin öldürülme planı Kâzım Karabekir'e aittir.

Karabekir'e göre M. Suphi'yi Yahya Kâhya eliyle İttihatçılar öldürtmüştür. Karabekir, anılarında M. Suphi cinayetine, Yahya Kâhya'nın katli üzerine yorum yaparken değinmektedir. Karabekir'in, M. Suphi cinayeti ile kendisi arasında ilişki kurulmasına cevap vermezken Yahya Kâhya'nın katli ve Kâhya'yı kendisinin öldürttüğü iddiaları üzerinde çokça durması dikkat çekmektedir. Yahya cinayetini daha fazla önemsiyor görünmektedir. Yahya'nın Enver Paşa'nın adamı olduğunu ifade eden Karabekir, olayı çözümlerken Bolşevik Hükümeti-İttihatçılar-M. Suphi ilişkileri üzerinde durmaktadır. Karabekir, Sovyet Rusya'nın bir yandan M. Suphi grubuna destek vererek onu Türkiye'ye gönderdiğini, diğer yandan Enver Paşa nezdinde İttihatçılara vaatlerde bulunduğunu (Anadolu Hareketi'nin başına geçirmek gibi – A.Ç.) ileri sürmektedir. Karabekir'e göre bu nedenle İttihatçılar M. Suphi'nin sert birer aleyhtarı idiler. Karabekir, M. Suphi'nin, Enver taraftarlığının ve İttihatçılığın çok güçlü olduğu Trabzon'da Yahya Kâhya tarafından öldürülmesinin bu düşmanlığın bir sonucu olduğunu ima etmektedir.[23] Karabekir, Yahya Kâhya'nın Temmuz 1922'de öldürülüşünün de Enver Paşa'nın Bolşevik Ruslarla mücadeleye kalkması sonrasına denk gelişini Bolşeviklerin misillemesi ihtimali ile açıklamaktadır.

M. Suphi cinayetini Kâzım Karabekir tertiplemiş olabilir mi? Erzurum yolculuğu ve buradaki gösteriler dahil Trabzon'a kadar yaşanan gelişmelerin Karabekir'in planladığı gibi gerçekleşmiş olması, ilk bakışta insanda heyetin denizde başına gelenlerin de bu planın doğal parçası olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Bu, tamamen ihtimal dışı olmamakla birlikte ihtimali zayıflatan faktörler daha güçlü görünmektedir. Karabekir'in siyasal davranışlarında genel olarak meşruiyet ilkesine bağlılığının dışında, onun bu işteki amacının

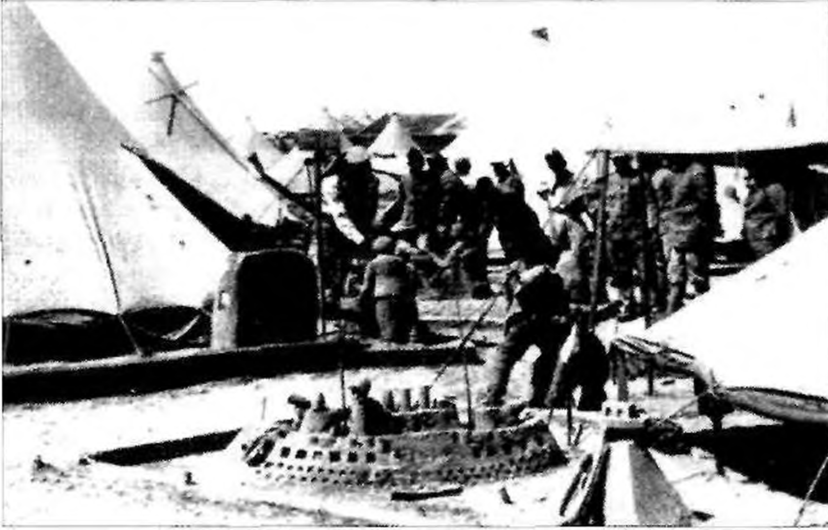
M. Suphilerin yok edilmesini değil, ülkede iş yapamayacaklarını göstererek sınır dışına çıkmalarını sağlamak olduğu hatırlanmalıdır. Ayrıca M. Suphi ve arkadaşlarının uluslararası bir sıfat taşıdığından bahisle (Üçüncü Enternasyonal temsilciliği – A.Ç.) bunlara hakaretamiz davranılmasının millî menfaatlere uygun olmayacağını, kamuoyunun düşünce ve hislerinin nazikçe kendilerine bildirilmesini Vali Hamit Bey'den istemesi[24] onun böyle bir imha operasyonunu kurgulamadığını düşündürtmektedir. Karabekir'in imha işine karar veremeyeceğine işaret eden bir başka faktör de onun TBMM Hükümeti ile ilişkileri ve iş yapma tarzıdır. Köklü bir devlet geleneğinden gelmesi nedeniyle kararlarında hiyerarşiye bağlı olan Karabekir, Ankara'nın izni ve onayı olmadan böylesine büyük siyasal sonuçlar doğuracak olan bir tertibi gerçekleştirecek yapıda değildir. Bir başka faktör Karabekir ile Yahya Kâhya ilişkileridir. M. Suphi'nin Yahya tarafından katledildiği kesin olduğuna göre Ankara Hükümeti'ne ve temsilcilerine mesafeli duran Trabzon'daki İttihatçı-Enverci Yahya Kâhya, Karabekir'in böyle bir planını uygulamayı kabul eder mi?

Cinayeti Karabekir Paşa'nın (ve dolayısıyla Ankara'nın) tertiplemiş olmasına ihtimal vermeye yöneltecek faktörlerden biri Karabekir'in ve Ankara Hükümeti'nin bu olayla ilgili sessiz kalmayı yeğlemiş olmasıdır. Burada belki şu söylenebilir: TBMM Hükümeti ve Karabekir bu işi planlamamış ve tertiplememiş olmakla birlikte böyle bir cinayetin gerçekleşmiş olması sonuç olarak işlerine gelmiştir. Buna içten içe sevinmiş ve "biz yapmadık ama olduysa da iyi oldu" diye düşünmüş olabilirler.

1915-1920 YILLARI ARASINDA ERMENİ OLAYLARI VE KARABEKİR

Birinci Dünya Savaşı'nın ilk yılı olan 1915'te yaşanan Ermeni Kalkışması ve ardından gelen Ermeni Tehciri sırasında çok sayıda Ermeni'nin ölmesi sorunu, uluslararası bir nitelik de kazanarak Türkiye'nin gündeminde 90 yılı aşkın bir süredir varlığını korumaktadır. Karabekir'in Ermeni askerî güçleri ile teması, 1918 yılının Ocak ayında Üçüncü Kafkas Ordusu'nda Birinci Kolordu Komutanı olması ile birlikte başlamıştır. Karabekir, bu sıfatla Ermeni işgali altında bulunan yerleri, Rus ordusundan arta kalan güçler ve yerli Ermeni milisleri ile savaşarak geri almıştır. Anlaşılacağı gibi Karabekir'in Ermenilerle sıcak teması 1915 Olayları'ndan 3 yıl kadar sonra gerçekleşmiştir. Karabekir'in Ermeni güçleriyle ikinci karşılaşması Kurtuluş Savaşı'nın ilk cephe savaşı olarak, 1920 yılında olmuştur. Doğu Anadolu'da Ermeni işgaline ikinci defa son vererek Ermenilerle Gümrü Antlaşması'nı imzalamış, bölgedeki İngiliz nüfuzunun azalmasını ve Bolşevik Rusya'dan Türkiye'ye gelecek yardımların yolunun açılmasını sağlamıştır.

Bu bölgede Karabekir, sivillerin de karşılıklı olarak dahil olduğu Türk-Ermeni çatışmalarının acı izleri ile karşılaşmıştır. Olayların yaşandığı yerleşim yerlerinde yaptığı incelemeler üzerine, Ermenilerin Müslüman halka karşı yaptığı katliamla ilgili olarak hazırladığı raporu 1918 yılı sonunda Genelkurmay Başkanlığı'na göndermiştir. Rapor daha sonra *Ermeni Mezalimi* adıyla kitap olarak basılmıştır. Karabekir'in kitap boyunca işlemekte olduğu ana düşünce, Türkiye'nin Ermeni Sorunu konusunda haklı olan tezlerini dünya kamu-



Ermenilerle çatışmalar Millî Mücadele döneminde de Doğu Anadolu bölgesinde devam etmiş. Karabekir bu çatışmaların kumandanı olarak öne çıkmıştır. Fotoğrafta, çatışmalar sırasında Ermeni gönüllü birliklerinin karargâhı görülüyor.

oyunda yeterince savunamamasıdır.

Karabekir'in Ermeni konusuna olan ilgisi cephelerle sınırlı değildir. Çocukluğunda babasının görevi dolayısıyla bulunduğu Van, Harput gibi yerlerde Ermeni ailelerle olan iyi ilişkilerinden anılarında söz eden[25] Karabekir, 1940'lı yıllarda Ermeni halkının tarihsel kökenleri hakkında yaptığı araştırmaları kitap olarak bastırmıştır. Karabekir, Ermenilerin tarihini ele aldığı 1946 basımlı kitapta bu halkın Frik ve Türk karması bir kavim olduğunu,[26] Friklerin de aslen Orta Asya kökenli olduklarını ve Ermenilerin zamanla başka devletlerin oyunuyla soydaşı olan Türklerden ayrı düştüklerini iddia etmektedir.

Karabekir'in 1918'de ve 1920'de Doğu Anadolu'da Ermeni güçleriyle savaşmış olması nedeniyle 1930'lu yıllarda İstanbul-Erenköy'de Ermeni çetecilerince takip edildiğine ilişkin söylentiler ortaya atılmıştır. Talat Paşa, Cemal Paşa, Cemal Azmi ve Bahaattin Şakir'den sonra Ermeni komitacıları Karabekir'i de intikam amaçlı olarak gerçekten öldürmek istemiş olabilirler. Ancak Karabekir, 1933 yılında, Kurtuluş Savaşı ile ilgili olarak yazdığı kitabının toplatılarak yakıldığı sırada ortaya atılan bu söylentiye ihtimal vermemiş ve bunu iç siyasal gerilimlerle açıklamayı tercih etmiştir. Karabekir'e göre, kendisine karşı devlet içinden bir suikast düşünülmekte ve buna "Ermeni işi" süsü verilmek istenmektedir.[27]

SONUÇ

Yakın Türk siyasal tarihine etki eden karakterler arasında Kâzım Karabekir'in yeri ve sembolize ettiği anlam nedir? Onu diğer tarihsel kişilikler arasında farklı kılan özellikleri nelerdir? Bu sorulara, onun da içinde yer aldığı Kurtuluş Savaşı liderleri ve Cumhuriyet'in kurucu kadroları ile Cumhuriyet yönetiminin ilk kuşak yönetici kadrola-

rı arasında çizdiği portreye bakarak cevap bulunabilir.

Karabekir, Kurtuluş Savaşı'na katılan ilk kişiler arasında yer almasına ve Erzurum Kongresi günlerinden itibaren Atatürk'e destek olan bir simge olmasına karşın yeni rejimin kuruluşu sırasında ve sonrasında muhalif konuma geçmiş veya geçirilmiştir. Hatta muhalefet partisinin başına gelmiştir. Buna karşılık, başlangıçta millî direniş fikrine mesafeli durarak İstanbul Hükümeti ile çalışmayı tercih eden ve Millî Mücadele'ye görece geç katılan İsmet Paşa, Fevzi Çakmak gibi isimler kuruluş döneminde öne geçmişlerdir. Karabekir'in kuruluş döneminde dışarıda kalması onun muhafazakâr modernleşme olarak nitelediğimiz dünya görüşü ile yakından ilişkili görünmektedir. Ancak burada Fevzi Çakmak, Ali Fuat Cebesoy, Refet Paşa ve Rauf Orbay'ın da muhafazakârlığı gündeme getirilebilir. Karabekir'i diğerlerinden farklı kılan yönü, Atatürk'e ve onun modernleşme anlayışına başından beri belli bir muhalefet içinde bulunmasıdır. Karabekir, sahip olduğu, sosyal, siyasal ve iktisadi içerikli düşünce ve projelerini açığa vurmaktan çekinmemiş; bunları gerek yazılı ve sözlü olarak Atatürk'e iletmiş, gerek basın-yayın yoluyla kamuoyuna açıklamıştır. Cumhuriyet'in kuruluşunda ve devrimler döneminde Atatürk'ün birçok uygulamasına karşı çıkmıştır. Yukarıda sayılan isimlerden Fevzi Çakmak, yeni dönemde uyum ve itaati seçerken A. Fuat ve Refet Paşalar sessizliği tercih etmişler; Rauf Bey ise 1923-1925 yılları arasında ön planda görünmemiş, Mayıs 1926'da da yurtdışına çıkmıştır.

Kâzım Karabekir, her şeyden önce bir düşünür, bir teorisyen değil bir pratik adamıdır. Ancak yaşadığı toplumun ve çağın sorunlarını tartışan, bunlara çözüm üretme çabasında olan yönüyle *düşünce adamı* denilmesini hak ettirecek özellikleri de bulunmaktadır. Dünya görüşü ve siyasal düşünceleri olayların içinde şekillendiğinden, dünyaya ve olaylara teoriden bakmıyor, tersine düşünceleri, dünya görüşü olayların içinde, olayların akıcılığının etkisi altında gelişiyordu. Bu nedenledir ki, Karabekir'in düşünce yapısı bütüncül bir siyasal teori ya da ideoloji çerçevesinde açıklanamamakta, dünya görüşü olarak birbiriyle tutarlı olmayan, çelişen, karma nitelikteki görüşlere ve somut siyasal eylemlere sahip birisi olarak karşımıza çıkabilmektedir. O, eklektik bir düşünce yapısındadır. Bu nedenledir ki, Karabekir örneğin ekonomik alanda devletçi-toplumcu-halkçı görüşlere sahip olduğu halde serbest ticarete, yabancı sermayeye yeşil ışık yakan, devletin görevlerinin en aza indirilmesini, idari adem-i merkeziyeti savunan liberal eğilimli TCF'de yer almış ve genel başkanlığını yürütmüştür. Ekonomik anlamda devletçi, siyasal anlamda liberal bir duruşa sahip olduğu söylenebilir. Ancak siyasal liberalliği 1940'lı yıllarda son bulmuştur. Karabekir, Türk modernleşmesini, Türk aydınlanmasını savunduğu halde bunu Kemalizmin çizgisine ve Türkiye'deki ortodoks modernleşme anlayışına egemen olan yaklaşımdan farklı olarak dinî-muhafazakâr değerlerle çelişen-çatışan değil uyuşan bir yapıda düşünmüştür. Bir yanda ulus-devlete taraftar olurken diğer yanda halifeliğin kaldırılışına muhalif kalmıştır. Dilde sadeleşmeyi savunan düşüncelere sahip olmakla birlikte harf devrimine karşı çıkmış, 1940'lı yıllardaki Türkçeleştirme girişimlerine muhalefet etmiştir. ❐

DİPNOTLAR

1 Karabekir'in akrabalık ve hısımlık ilişkileri ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz.: Ali Çiftçi, *Kâzım Karabekir'in Siyasal Hayatı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

2 Kâzım Karabekir, *İktisat Esaslarımız*, Emre Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2001, s. 358.

(*) Önemli olduğunu düşündüğümüz bu çözümlemelerine örnek/örnekler vermediği için Kâzım Karabekir'in, söyledikleriyle hangi Doğu toplumlarını ve hangi toplumsal eylemleri kastettiği anlaşılamamaktadır.

3 Kâzım Karabekir, *İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1896-1909*, Yayınevi yok, İstanbul, 1982, s. 26.

4 Kâzım Karabekir, *Benlik* (Şiirler), Yayınevi ve yıl yok, İstanbul, s. 1. TBMM Kütüphanesi'nde ulaştığımız *Benlik*'te sayfa numaraları yoktu. Kitaba sayfa numaralarını kendimiz verdik ve bu çalışmada bu sayfa numaralandırmasını kullandık.

5 *İkdam*, 17 Teşrînisânî 1339 (17 Kasım 1923). Karabekir bu sözü, Hukuk Fakültesi mezunları şerefine, Galatasaray Lisesi salonunda düzenlenen bir toplantıda söylemiştir.

6 Karabekir, *Benlik* (Şiirler), s. 81-87, 55-56.

7 Kâzım Karabekir, *Bir Düello ve Bir Suikast*, Emre Yayınları, İstanbul, 1995, s. 176.

8 Karabekir, *İktisat Esaslarımız*, s. 154, 158, 340.

9 Karabekir, *a.g.e.*, s. 254, 337-38, 343.

10 Karabekir, *a.g.e.*, s. 145.

11 Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 1989, s. 87.

12 *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 6, cilt 1-2 (cilt 2 içinde), s. 156-157.

13 *Tanin* ve *Cumhuriyet*, 14 Temmuz 1946.

(**) Karabekir'in çelişkilerini ve pragmatik tutumunu yansıtan önemli bir bildirisi vardır. 1946 seçimlerine bir hafta kala, 14 Temmuz 1946 tarihli gazetelerde (Ör: *Tanin* ve *Cumhuriyet*) Karabekir, İstanbul milletvekili sıfatı ile bir bildiri yayımlamıştır. Halktan CHP'ye destek istediği bildiride Karabekir, DP'ye karşı bir tutum almaktadır. Karabekir, bildirisinde İkinci Meşrutiyet Döneminin parti kavgalarının millî birliğe verdiği zararlardan söz ettikten sonra 31 Mart Olayı'nı, Balkan Savaşı'nın çıkmasını ve 1913'teki Babıâli Baskını'nı buna örnek vermiştir. Bu karışıklıklarda dış güçlerin parmağına işaret eden Karabekir, SSCB'nin toprak talebi tehdidinin söz konusu olduğu o dönemde millî birliğin önemini vurgulamıştır. Karabekir, CHP'nin karşısına çıkan DP'yi, İTC'nin muhalifi HİF'e benzetmektedir. Hürriyeti getiren İTC'ye karşı, bir programa sahip olmaksızın toplama insanlardan oluşturularak ortaya çıkan bir parti olarak nitelediği HİF'i millî birliği bozmakla suçlamaktadır. İçinde bulunulan hassas dönemde CHP'nin desteklenmesi gerektiğini ifade eden Karabekir, TCF'yi kurduklarında CHF'liler tarafından kendilerine yöneltilen eleştirilerin çok benzerlerini DP'ye yöneltmektedir. TCF kurulduğu günlerde CHF'li Ağaoğlu Ahmet de, 18 Kasım 1924 tarihli *Hâkimiyet-i Milliye*'deki "Nereye Gidiyoruz (1)?" başlıklı yazısında farklı bir programa sahip olmaksızın sırf şahsiyat veya şahsî ihtiraslar uğruna kurulan bu partinin Meşrutiyet döneminin İtilâf ve Hürriyet Fırkası'na benzediğini ileri sürmüştü. Ayrıca CHF'li siyasetçiler, Musul gibi önemli dış sorunların yaşandığı bir dönemde TCF girişimini çok olumsuz karşılamışlardı. Bildirisinde iktidar hırsıyla ve particilik yüzünden kardeş kavgasına yol açılmamasını isteyen Karabekir, kendilerinin TCF girişimini anarken ise bunu iyi niyetli bir girişim olarak nitelemektedir.

14 Atatürk, *Nutuk*, cilt 2, s. 670-672.

15 Kâzım Karabekir, *Nutuk ve Karabekir'den Cevaplar*, cilt 4, Emre Yayınları, İstanbul, 1997, s. 1162.

16 Sina Akşin, "1919 Sonu ve 1920 Başında Saray ile Sivas Arasında İdeolojik Mücadele", *A.Ü. S.B.F. Dergisi, Atatürk Özel Sayısı*, cilt XXVI, Ocak-Aralık 1981, s. 65-66.

17 Yavuz Aslan, *Türkiye Komünist Fırkası'nın Kuruluşu ve Mustafa Suphi*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1997, s. 301.

18 *A.g.e.*, s. 300.

19 *A.g.e.*, s. 321-322.

20 Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, cilt 4, s. 1910.

21 Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar-*

1908-1925, A.Ü. S.B.F. Yayını, Ankara, 1967, s. 122.

22 Mete Tunçay, "Samim Kocagöz'ün Yazısı Üzerine", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, sayı 107, (Mayıs 1989), s. 49.

23 Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, cilt 5, s. 2379.

24 Aslan, *Türkiye Komünist...*, s. 309.

25 Kâzım Karabekir, *Hayatım*, Emre Yayınları, İstanbul, 1995, s. 156-157; Kâzım Karabekir, *Ermeni Dosyası*, Emre Yayınları, İstanbul, 1994, s. 12-15; Karabekir, *İttihat ve Terakki...*, s. 36.

26 Karabekir, *a.g.e.*, s. 36, 40-43, 50.

27 Kâzım Karabekir, *Bir Düello ve...*, s. 155-165.

Dogmalar, Tabular, Siyaset ve Kürtler

ÜMİT FIRAT

İnsanın güce karşı tutumu, var oluşunun kendi koşullarından kaynaklanır. Bizler, fiziksel varlıklar olarak, güce –doğanın ve insanın gücüne– boyun eğen varlıklarız. Fiziksel güç bizi özgürlüğümüzden edip öldürebilir. Ona karşı koyabilmemiz ya da onu yenebilmemiz, kendi fiziksel gücümüze ve silahlarımızın gücüne ilişkin rastlantısal etkenlere dayanır. Öte yandan, zihnimiz güce doğrudan doğruya boyun eğmez. Kabul etmiş olduğumuz hakikat, inandığımız fikir ve idealler, güç aracılığı ile geçerliliklerini kaybetmezler. Güç ve akıl varlıklarını değişik düzeylerde sürdürürler ve güç, hiçbir zaman doğruyu çürütemez.

Erich Fromm

Çocukluk dönemlerimizde merak ettiğimiz veya sorguladığımız çok şey olurdu. Tabii ki bu sorguladığımız şeyler içerisine bilmeden ve farkına varmadan bazı tabuları kattığımızı bilemezdik. Henüz ne gibi sınırlarımız olduğunu, nelerin sorgulanabileceğini, nelerin asla merak bile edilemeyecek kadar ağza alınmaması gerektiğini de bilemezdik. Bununla beraber sadece bazı şeylerin fazla sorulup sorgulanmaması yönünde azarlanır veya o konulara fazla girilmeyeceği/girmememiz gerektiği yönünde uyarılırdık.

Aslında böylece bilmeden veya farkında olmadan bazı tabular ve dogmalar bilincimizde/bilinçaltımızda yer etmeye başlar. Zaman geçtikçe bunlar arasından biri diğerlerine nazaran daha öne çıksa da, hayatımızda bir dönem yer almaya/etkili olmaya hep devam ederler. Biraz olgunlaşıp da bir şeyleri fark ettiğimizde ise bu kez çeşitli bunalımlar ve hayal kırıklıkları yaşar ve kimi zaman da koptuğumuz şeylerin yerlerine başka yeni şeyler yerleştiririz. Kimileri aniden görüş, kanaat, inanç, kimlik değiştirip de önceki inançlarının tam tersini savunmaya da yönelebilir; körü körüne bir şeylere itaat veya iman ederken, aniden gerçeği görür gibi olduklarını düşünebilirler. Bazen çevrelerini de yanıltırlar; artık gerçeği gördüğünü düşündüğümüzü zannederken, çok daha saçma bulduğumuz bir başka kavramın arkasına takıldıklarına da rastlayabiliriz.

Bu yazıda kendi hayatımı eksene oturtarak kendi tabularımı ve tabii ki çevremdeki politik gelişmeleri gözlem ve değerlendirmelerime göre anlatmaya çalışacağım. Mevcut rejimin dayatmalarına uymaya çalışan bir memur ailesinde asimilasyona uğramış bir çocukluk dönemi geçirdikten sonra gençlik yıllarında Kürt olduğunu öğrenen, bir gerçeği fark edip aslına rücu eden ve kendi dünyasında olup bitenleri anlatmaya çalışan birini. Elbette

ki benden çok daha şanslı olan ve kendi dünyalarında bir hayal kırıklığına uğramadan hep bir Kürt olarak yaşayan bütün Kürtlerin de aynı süreci izlemiş olduğunu düşünmüyorum.

TANRI

Önce bir Allah'ın olduğu ve ondan korkmamız gerektiği öğretilmişti. Ben de kendi çocukluk dünyamda anladığıma uygun bir Allah imajı yaratmıştım; hayalimdeki Allah, kocaman ve olağanüstü irilikte bir kadın görüntüsündeydi. Her şeyin yaratıcısı olduğuna göre bizleri de o doğurmuş olmalı diye düşünürdüm. Ama hemen sonra da bunu kafamdan geçirmenin çok günah bir şey olduğunu düşünerek korkmaya başlar ve daha çok günaha girmemek için zihnimdeki görüntüleri silmeye çalışırdım. Düşünmek istemediğiniz bir şeyi kafanızdan silmeye çalışmak da pek kolay olmazdı tabii.

EBEDİ ŞEF

Sonraki yıllarda ilkokula başladığım sıralarda da, yine pek çok insanın canlandırdığı Atatürk imajı zihnime yerleşmişti. Artık Allah imajı eskisi kadar fazla bir yer tutmuyordu. Bu kez bizleri dünyaya getiren ailemizin, annelerimizin, babalarımızın bugün hâlâ hayatta olmalarını, yaşıyor olmalarını borçlu olduğumuz bir kavram zihnimizde yerini almıştı. Yurdumuzun düşman eline geçmesini önlemiş ve bütün büyüklerimizin de düşman elinde can vermesini o önlemişti. Zaten her sabah okulumuzda ilk iş olarak bize okutulan, *"Türküm, doğruyum, çalışkanım.."* diye başlayıp *"Varlığım Türk varlığına armağan olsun!"* sözleriyle biten sabah ayinimizden onu anar ve onun izinde olduğumuzu hiç unutmazdık. 10 Kasım 1953 günü henüz ilkokul ikinci sınıf öğrencisiydim. O yıllarda Atatürk'e Ebedi Şef denirdi; çünkü İsmet İnönü'ye de Millî Şef denirmiş. O gün aziz Atamızın yani Ebedi Şef'in aziz naaşının ebedi istirahatgâhı olan Anıtkabir'e naklini de evimizdeki radyodan naklen dinlemiş ve büyük bir matem hissine kapılmıştım. Bu da benim hayatımın henüz anlamını bilmediğim ikinci tabusuydu.

Tabu kelimesini ilk kez lise yıllarımda psikoloji dersinde okumuş veya duymuş olmam mümkün. Ama doğrusu, şimdi yıllar sonra düşündüğümde, tabu kavramına o yıllarda çok da önem vermiş olduğumu söyleyemeyeceğim.

Öncelikle belirteyim ki, yaşamakta olduğumuz toplumsal ve siyasî ortamın bizler için o dönemde çok da farkında olduğumuz bir süreç olduğunu söylemek zordu. Elbette ki bu tanımın kapsamına o sırada bize öğretilen pek çok şeyin de girdiğini hatta içinde yaşadığımız çok somut gerçeklerin bile; günlük, sıradan ve basit ilişkilerimizin bile bir başka anlayışa göre tabu sayıldığını ancak çok yıllar sonra fark etmeye başladık.

KÜRT

Bu ülkede sadece Türk ulusu etnik ve ırksal haklar talep etme hakkına sahiptir. Başka hiç kimsenin böyle bir hakkı yoktur. (İsmet İnönü, *Milliyet*, 31 Ağustos 1930)

Biz Türkiye denen dünyanın en hür ülkesinde yaşıyoruz. Mebusunuz inançlarından samimiyetle bahsetmek için buradan daha müsait bir ortam bulamazdı. Onun için hislerimi saklamayacağım. Türk, bu ülkenin yegâne efendisi, yegâne sahibidir. Saf Türk soyundan olmayanların bu memlekette tek hakları vardır; hizmetçi olma hakkı, köle olma hakkı. Dost ve düşman, hatta dağlar bu hakikati böyle bilsinler! (Mahmut Esat Bozkurt, *Milliyet*, 19 Eylül 1930)

Babamın memuriyeti nedeniyle çocukluğumun geçtiği Erzincan'ın yerli ahalisi ile biraz farklı olduğumuzu ve bu farkın ne-



PKK'nın ilk kurulduğu dönemde ve hemen ertesinde kitle hareketi üzerinde belirgin bir etkisi yoktu. 1990'larla beraber kitlesel siyasal mobilizasyonu da kontrol edebilir hale geldi. Bu değişimde savaş sırasında güvenlik kuvvetlerinin halka uyguladığı baskının, her türlü demokratik talebin "bölücü" olarak tasnif edilmesinin de büyük bir rolü vardı.

relerden kaynaklandığını henüz bilemiyordum; ama bizlere karşı bir küçük görme duygusu taşıdıklarını ve bugünkü ifadeyle tam da bir "öteki" gibi yaklaşmakta olduklarını anlıyorduk.

Bize o dönemde bölgede Kürt sayılanlara yönelik yaygın bir davranış olan aşağılamayla yaklaşıyorlardı. Ama bu arada kimse de Kürtlüğü kabul etmiyor; kentli kasabalıya, kasabalı köylüye, köylü de kendisinden daha aşağıda gördüğü diğer köylüye Kürt diyordu. Kimse Kürtlüğü üzerine almıyor ve kendisinden sonra gelen birilerine havale ediyordu.

İSYAN-TAKRİRİ SÜKÛN...

Bütün bu ruh halinin yaşanılan isyanlarla ilişkisi olduğunu ve isyancıların yok edilerek tehlikenin bertaraf edildiğini çok iyi anlayamamış olsak da, büyüklerimizin davranışlarına bakarak bir şeyler hissederdik. Yıllar sonra dönemi değerlendirdiğimizde, bizden önceki döneme damgasını vuran Tek Parti döneminin çıkardığı *Takriri Sükûn Kanunu, Mecburi İskân Kanunu, Dersim Kanunu* gibi kanunların yanı sıra "gayet mahremdir" ibaresi taşıyan ve 24 Eylül 1925 tarihli *Şark Islahat Planı Kararnamesi*'nin, artık yürürlükten kalkmış olmalarına rağmen etkilerinin fiilen devam ediyor olması neden olabilirdi. Bu fiili durumu veya alıştırıldıkları hayat tarzını da büyüklerimiz zaten bizlere anlatacak durumda değillerdi. Bugün okuduğumuzda hâlâ ilginç ve ibret verici bulduğumuz için Şark Islahat Kararnamesi'ndeki üç maddeye burada yer vermek istiyorum:

Madde 13- Aslen Türk olup Kürtlüğe mağlup olmaya başlayan bervech-i âtî Malatya, Elaziz, Diyarbekir, Bitlis, Van, Muş, Urfa, Ergani, Hozat, Erciş, Adilcevaz, Ahlat, Palu, Çarsancak, Çemişgezek, Ovacık, Hısn-ı Mansur (Adıyaman), Behinsi (Besni), Arga (Akçadağ), Hekimhan, Birecik, Çermik, vilayet ve kaza merkezlerinde hükûmet ve belediye da-

irelerinde ve sair mücessesat ve teşkilatta, mekteplerde, çarşı ve pazarlarda Türkçeden maada lisan kullananlar evâmir-i hükümete ve belediyeye muhalif ve mukavemet cürmile tecziye edilirler.

Madde 14- Aslen Türk olan fakat Kürtlüğe temessül etmek (asimile) üzere olan bulunan mevkide ve Siirt, Mardin, Savur, gibi ahalisi Arapça konuşan mahallerde Türk Ocakları ve mektep açılması ve bilhassa her türlü fedakârlık iktiham olunarak (gösterilerek) mükemmel kız mekteplere rağbetlerinin suveri adîde (fazla miktarda) ile temîni lazımdır. Hassaten Dersim, tercihan ve müstacalen (acil olarak) leyli iptidailer (yatılı ilkokullar) açılmak suretiyle Kürtlüğe karışmaktan bir an evvel kurtarılmalıdır.

Madde 16- Fırat garbındaki vilayetlerimizin bazı akvamında dağınık bir surette yerleşmiş olan Kürtlerin Kürtçe konuşmaları behemahal men edilmeli ve kız mekteplerine ehemmiyet verilerek kadınların Türkçe konuşmaları temin olunmalıdır.

KÜRTÇE BAŞKA BİR GEZEGENİN TINISIYDI

Kısa dalga radyo yayınında Bağdat, Tahran ve Erivan radyolarından Kürtçe yayın yapılırdı. Bağdat sadece doğu illerinden dinlenebilirdi; ama yoğun olarak parazitli olsa da, Erivan ve Tahran Radyoları Ankara'dan bile dinlenebilirdi. Oralardan yapılan müzik ve haber yayınlarını bir türlü gerçek bir yayın gibi düşünemezdik. Sanki başka bir zamana ait insanlar, başka bir gezegenden ve asla somut olarak görülüp dokunulmasını hayal bile edemediğim bir yerlerden yayınlar yapıyorlarmış gibi düşünürdüm.

Yeryüzünde birilerinin Kürt sayılarak yaşadıklarını, Kürtçe radyo yayını bile yapabildiklerini bir gerçek olarak algalama dahi zordu; çünkü buralarda hayal bile edemediğimiz veya bize öyle empoze edilmiş şeylerdi bütün bunlar.

OLMAZI MÜMKÜN KILAN BİR İNSAN

1957 yılında Erzincan Askeri Lisesi'nde ortaokul birinci sınıfa kaydolmuştum. Çevremizdeki Batılı arkadaşlarımız bizlere Kürt derlerdi, ama bunu pek yadırgamazdık. Bir tür şarklılık tanımı gibi algılardık. Gerçi kendilerine Kürt denilen bizler de kendi aramızda bize Kürt diyenler dışında bir dayanışma gösterirdik elbette. Ancak bunu bir tür refleksle, birbirimizi daha iyi anlayabildiğimizi düşünerek, tatil seyahatlerimizi aynı trenle yaptığımız için, hemşeri olduğumuz için, kimimizin aile ilişkileri vb. sebeplerle yaptığımızı düşünürdük. 12-13 yaşındaki çocuklardık ve işin siyasî boyutunu kavramamız pek de mümkün değildi. Haftada bir gün sınıf olarak topluca okulun hamamına götürülürdük. Sınıfın haşarıları arasında bulunan bazı arkadaşlarımız bizlerin kuyruklu olup olmadığımızı merak ederlerdi. Tabii üzülür ve tepki gösterirdik ama onların yanlış yaptığını, aslında hepimizin Türk olduğunu düşünürdük. Her ne kadar ideolojik nedenlerle olmasa da subay olmamayı kafama koyduğum için ancak lise birinci sınıfa kadar bu ortamda yaşadım ve sonunda firar ederek kendimi okuldan attırmayı başardım.

Askeri liseden atıldıktan sonra okula bu kez sivil olarak Bitlis'te devam ettim ve artık kendime yabancı bulduğum bir toplumda değildim. Evde, çarşıda okulda aksanlı bir Türkçe konuşurduk. Evlere yoğurt, yumurta, bal vs. satmaya gelen köylülerle annemin Kürtçe konuşarak anlaşmasını da fazla önemsemezdim; çünkü çocukluğumda Erzincan'da da aynı amaçla şehre bir şeyler satmaya gelen köylülerle de benzer şeyleri yaşamıştım. Ayrıca çarşılarda da köylülerle esnaf veya diğer büyüklerimiz zaten Kürtçe konuşurlardı.

Buna rağmen Kürt deyince daima bizden öte birilerine havale ettiğimiz bir kategori aklımızda olduğu için, kendimizi de okulda bizlere öğretildiği gibi tanımlamaya çalışırdık.

1964 baharında Bitlis'te lise son sınıf öğrencisiydim. O zamanki Cumhuriyet Senatosu'nun üçte birinin yenilenmesi için ara seçimler yapılıyordu. *Şerefnâme*'nin yazarı Bitlis Hükümdarı ünlü Şeref Han'ın ailesinden Avukat Ziya Şerefhanoğlu da bağımsız olarak adaylığını koymuştu. Seçim kampanyasında sadece bir Kürt olduğunu, halen bir askerî mahkemede idamla yargılandığını ve fazlaca bir şey de vaat etmediğini duyuyorduk. Okumuş bir insanın kendisini bir Kürt olarak ifade etmesini ve bunun oldukça tehlikeli bir şey olmasına rağmen de sürdürülebilir bir tavır olduğuna ilk kez şahit oluyordum. Diğer adayların bölgede hâkimiyeti olan şeyhlerle politik ilişkilerine, arkalarında partilerinin desteği olmasına, kendilerinin devletle daha barışık olmalarına ve ekonomik olarak daha güçlü olmalarına rağmen, Ziya Şerefhanoğlu Bitlis'in tek senatörlüğünü kazanarak rakiplerini geride bırakmıştı.

Benim için enteresan ve etkileyici bir olaydı bu. Öncelikle bir yok sayma/sayılma, bir red ve inkâr ifadesi olarak zihinlerimizde yer etmiş olan Kürt kavramı, Kürtlük, gözümüzün önünde korkmadan ve cesaretle ifade edilip savunularak büyük bir başarı sağlamıştı. Burada bir parantez açarak kısa bir hatırlatmada bulunmadan da geçmek istemiyorum.

Son yıllarda Kürtlüğü kendilerinden menkul sayan bir politik akım, Türkiye'de ve dünyada Kürt meselesini ve Kürt millî bilinçlenmesinin kendileri tarafından başlatıldığını iddia etmektedirler. Bu iddiaları sadece kendilerini değil, yıllarca bu meseleyi red ve inkârla sürdürüp bir gün yok edileceğini sanan/düşünen statükocu çevrelerin yanı sıra, yine yıllarca Kürtlere reva görülen bütün bu adaletsizliklerden dolayı kendilerine sempatiyle yaklaşan birçok insan tarafından da doğru kabul ediliyor. Ancak ne var ki, Kürtler kendilerini ifade için uygun gördükleri her ortamda ulusal duruşlarını ortaya koymuş ve tercihlerini birer Kürt olarak belirtmeyi ihmal etmemişlerdir. *1964 Cumhuriyet Senatosu ara seçimlerinde Bitlis'in yanı sıra, 1965 Genel Seçimleri'nde Diyarbakır, Kars, Urfa, Antep ve Hakkâri'de;* 1966 Cumhuriyet *Senatosu ara seçimlerinde kıl payı kaybedilen Diyarbakır ve Malatya'da; yine 1969 Genel Seçimlerinde çok az farkla kaybedilen Tunceli ve Kars'ta; 1977 Genel Seçimleri'nde Mardin ve Siirt'te çok önemli seçim sonuçları elde etmişlerdir. Yine 1977 Mahalli İdareler seçimlerinde de Diyarbakır ve Ağrı illeri belediye başkanlıklarını Kürt siyasî grupları tarafından gösterilen adayların kazanmış olduklarını görmezden gelmek mümkün değildir. Keza yukarıda verdiğimiz illerin dışında da oldukça yüksek oy alan Kürt adaylardan da söz edebiliriz.*

Adam göğsünü gererek bir Kürt olduğunu söylüyor; bununla ilgili olarak askerî mahkemede idamla yargılanıyor ve buna rağmen de senatör seçiliyordu.

Bu işte bir iş vardı tabii, ama işin aslını öğrenmem için biraz daha zaman gerekecekti.

Liseyi bitirip de devamını okumak için Ankara'ya gittiğimizde orada biraz daha hissedilir bir politik ortamla karşılaştık. Askeri Lise'de okurken tek başarılı olduğum ders edebiyattı. Ben de edebiyat öğretmenimize ve orduyla ilişkisi kesilerek sürgüne gönderilen Türkeş ve arkadaşlarına hayranlık duyuyordum. Ayrıca edebiyat öğretmenimizin söylediğine göre de solcular tehlikeli ve vatan hainiydiler. Bu sağcı/muhafazakâr eğilimimi günlük yaşamımda olmasa da, ideolojik düşünsel anlamda lise hayatım boyunca sürdürdüm. Beni hayran bırakacak yeni bir hoca ya da büyüğüm olmadı.

VE TABULARIYLA YENİ BİR DÜNYA

Üniversite hayatının renklendiği ve politikleştiği bir dönemde ben de artık gerçeklerle daha sık yüzleşmeye başlamıştım; günlük hayatı birlikte sürdürdüğüm, birlikte oturup kalktığım Bitlisli, Muşlu, Bingöllü, Diyarbakırlı, Siirtli, Ağrılı, Urfalı arkadaşlarımla artık daha fazla politika, toplum ve ülke sorunlarını konuşuyorduk. O yıllar zaten Türkeş ve arkadaşları da, CKMP isimli bir partinin yönetimini devralmış ve aktif politikayla uğraşıyorlardı. Bu kişilere çocukluğumda duyduğum o yakınlık artık kayboluyordu. Kürtlerin Türk olmadığını, tarihsel ve sosyolojik bir gerçek olduğunu kavrıyordum. Eski anlayışımı veya algılarımı devam ettirmek ahlâken mümkün olamazdı. Burada bir tercih hakkımın olmadığını düşünüyordum. Eğer bir tercih hakkım olsaydı belki farklı bir karar da verebilirdim. Ama madem ki Kürtlük yasak bir kimlikti, o zaman ahlâki olarak benim bu haksızlık karşısında yer almam gerekirdi. Doğal olarak ben de benden esirgenen bu politikanın karşısında yer alarak Kürt kimliğime sahip çıkmayı tercih ettim. Bendeki bu değişim; o dönemde gençler arasında oldukça etkin olan sol/sosyalist fikirlerle yakınlaşmam, giderek de bu düşünceleri benimsememle birlikte yeni bir dünyaya ayak basmamla neticelendi.

Böylece işin teorisi ve pratiği hakkında fazla bir şeyler bilmesek de, birçok arkadaşımız gibi sosyalist fikirleri benimseyip, doğal olarak Türkiye İşçi Partisi taraftarı ve üyesi olduk. Vietnam Savaşı'nı heyecanla izliyor, çirkin Amerikalılara düşmanlığımız her geçen gün artıyordu. Sovyetler Birliği'ni, Çin'i, Kuzey Kore'yi, Küba'yı ve Doğu Avrupa'yı kurtarılmış birer vatan gibi görmeye başladık ve hayal ettiğimiz cenneti kurmaya yöneldik. Dünyayı değiştirmeye çalışıyorduk ama bu yapmak istediğimiz şeyin Marx'ın ünlü "on birinci tez"i olduğundan falan da henüz haberimiz yoktu. Tabii böyle olunca da kendimize eleştirilemez, sorgulanamaz türde hiçbir yanlışları olamayacağını düşündüğümüz yeni tabular yaratmıştık. Marx, Engels, Lenin, Stalin başta olmaz üzere birtakım insanların yanılmaz adamlar olduğunu düşünüp, yukarıda saydığım ülkeleri de, ne yaparlarsa yapsınlar mutlaka doğru yapmışlardır diye değerlendirmeye başlamıştık. Artık üzerinde tartışamayacağımız, sorgulayamayacağımız yeni tabularımız olmuştu.

KÜRT OLARAK VARIZ DEMENİN NE ANLAMI VARDI?

Aslında tabularımızın en azından birinin azalması gerekirken tersine artmıştı, hem de fazlasıyla. Tanrı'dan Atatürk'e, oradan Kürt kavramına varan tabulara sahipken, bu kez bir sürü devlet ve şahsiyet de tartışma alanımın dışında kalmıştı. Tabii bu yeni tabularımızla birlikte Kürt olarak varlığımızı ifade etmenin sınırları da kalkmıştı; ama bu Kürtlük nereye kadar gidecekti? Nasılsa sonunda kuracağımız dünyada her türlü dil, din, millet ve devlet farklılıkları sona ermeyecek miydi? Sınıfsız, eşit ve özgür, aynı dili konuşan, hiçbir soy bağı taşımayan bir dünya devleti/devletsizliği olmayacak mıydık? O zaman bugün için Kürt olmakta ısrar etmenin ne anlamı kalıyordu? Ulusların sona ererek tükeneceği bir süreçte kalkıp "Bizler de Kürt olarak varız," demenin ne anlamı vardı?

BUNDCU DAMGASINI YEMEKEN KORKARDIK

İşte bu kez içinden çıkılması zor olan yeni bir problemle karşılaşıyorduk: Marksizm içersinde de bir millî mesele tartışması vardı. Bizden önceki kuşaktan bir ağabeyimiz bir süre yaşadığı Paris'te bu konuda Lenin ve Stalin'i okuyup bir doküman hazırlamıştı. Marksizm ve millî mesele konusunda bir çalışmaydı ve bizlere çok giz-

li yollardan daktilo edilmiş hali ulaşmıştı. Bu süreçte Kautsky'nin, Lenin'in, Otto Bauer'in, Rosa Luxemburg'un, Stalin'in ve daha birçoklarının da bu konuyu epeyce tartıştıklarını öğrendik. Gerçi bu konuda tam bir uzlaşma olmamıştı ama tabii ki, bizler hiç tartışmasız Lenin ve Stalin'in düşüncelerini benimsedik. İdeolojik olarak öyle olunması gerekirdi elbette. Rus Yahudi sosyalistlerinin Bund ismiyle RSDIP dışındaki örgütlenmelerini de, ayrılıkçı bir sol sapma olarak Lenin'in eleştirileri doğrultusunda kabul ettik. Bundçuluğu sosyalizme karşı bir ihanet cephesi gibi düşünüp güya karşı olduğumuzu ileri sürer, gerçekleştirdikleri ayrı örgütlenmeyi Rus Sosyal Demokrasisi'ni bölme, yani bir karşı devrim hareketi olarak görüp eleştirdik. Aksi halde bize de Bundcu diyebilirlerdi; Lenin ve Bolşevizm karşıtı bir duruma düşüp suçlanabilirdik. Çok iyi anlayıp anlatamadığımız bir siyasî teoriye inanıyorduk: bir ulusal ve bölgesel özerklik karşıtı olmuştuk ama bunu niçin istemediğimizi de anlatmak zordu. Bundcular ulusal özerklikten yanaydılar, biz ise Lenin ve Stalin'den yanaydık.

"ERMENİLERE SORARAK YOLUNU ÖĞRENSİNLER"

Ama aslında Kürtler açısından pek farkına varılmamış olsa da, artık dönüşü olmayan yeni bir örgütlenme anlayışı ve süreci başlamıştı.

Türk Milleti'nin başını belaya sokmadan kendileri de yok olup gitsinler. Nereye mi? Gözleri nereyi görür, gönülleri nereyi çekerse oraya gitsinler. İran'a, Hindistan'a, Pakistan'a, Barzani'ye gitsinler. Türk ırkının aşırı sabırlı olduğunu fakat ayranı kabardığı zaman aslan gibi önünde durulmadığını ırkdaşları Ermenilere sorarak öğrensinler de akılları başlarına gelsin..... (Nihal Atsız, *Ötüken*, sayı 28/29, Nisan 1967)



Devletin Kürt sorununu sadece iktisadi ve bölgesel bir sorun olarak tanımlayıp etnik kimlik tartışmasını ısrarla reddetmesi 1990'larda Kürt siyasal muhalefetinin tepkisini farklı şekillerde göstermesini meşru kıldı. Örneğin Kürt Enstitüsü, Kürtler arasında demokratik haklarının kullanılması için meşru bir alandı.

Jandarmalar, ordu birlikleri boşuna taban tepip dururlar ve hiçbir şey değişmez. Oraları iyi bilenler, bu hali çaresiz sayarlar. İklim şartı, dağların durumu, yol durumu vs. bugünkü hali mukadder kılıyor derler. O topraklar harita üzerinde bizimdir.

Hakikatte değildir. Oralarda yalnız devlet nizamları değil, Türklük de iğretidir. Daha doğrusu yok gibidir. O çorak, sarp, dağlık yerler yalnız devletin parasını yer, o kadar. Ve boşuna yer. Onlardan devlete ne sevgi, ne saygı, ne destek, ne de kuvvet gelir. Halbuki bu durumun bir çaresi vardır. Keskin kılıç gibi müessir, Kristof Kolomb'un yumurtası kadar açık bir çare: Oraya Kazak, Kırgız göçmenleri silahları ile olduğu gibi yerleştirmek... (İsmet Tümtürk, *Millî Yol*, sayı 14, Nisan 1967).

BİR DÖNÜM NOKTASI: DOĞU MİTİNGLERİ

Gerek Türkiye İşçi Partisi (TİP) içerisindeki fiilî pozisyonları bakımından, gerekse Devrimci Doğu Kültür Ocakları, (DDKO) ile başlayan ve daha sonraki yıllarda artarak devam edecek olan örgütsel ayrışmalarda Kürtler, pratikte bir işçi hareketi olarak örgütlenme imkânına sahip olmamakla birlikte, genelde sol veya sosyalist görüşte partiler ve örgütler kurdular. TİP bünyesinde çok sayıda Kürt aydını ve politikacısı yer almıştı. Bunlar TİP içerisinde aktif görevlerde bulunuyorlardı. Yasal koşullar ve dönemin yerleşik düşünce tarzı Kürtlerin kendi kimlikleriyle temsil edilmelerine ve politik çalışma yapmalarına izin vermiyordu. TİP içerisindeki diğer gruplar gibi programatik birtakım tartışmalar sonucu ortaya çıkmasalar da, sahip oldukları millî özellikleri nedeniyle bir arada bulunan Kürtler, fiilî olarak "Doğulular Grubu" olarak tanımlanan bir grup teşkil etmişlerdi.

TİP'li bazı yöneticiler ve Kürtler, TİP dışında kalmayı tercih eden, kısmen daha muhafazakâr ve milliyetçi olan diğer Kürtlerle ittifak sağlayarak 1967 sonbaharından itibaren bir dizi açık hava mitingi düzenlediler. "Doğu Mitingleri" olarak siyasî tarihimize geçen bu mitingler Kürtler için politik anlamda önemli bir dönüm noktasına gelindiğinin de sinyallerini vermekteydi. Doğu Mitingleri'ni izleyen çeşitli toplantı ve muhtelif il ve ilçe derneklerinin düzenledikleri Doğu Geceleri türü etkinlikler, bir bakıma DDKO'ların da habercisi sayılabilir.

1960'lı yılların ikinci yarısında, Türkiye'de TİP içerisinde yer alan ve almayan tüm sosyalistler arasında yoğun bir tartışma ve bölünme süreci yaşandı. Tabii bu tartışma ve bölünmelerin yaşandığı en yoğun kesim gençlikti. Yazılan ve konuşulan konular, döneme göre radikal fikirler olmakla birlikte, Kürtler açısından ciddi ve gerçekçi analizler olmaktan uzaktı. Sosyalistler arasındaki bölünmeler, tartışılan Sosyalist Devrim–Millî Demokratik Devrim (MDD) stratejileri, SSCB, Çin gibi meselelerle ortaya çıkan bölünmeler, genelde Kürtler için hiçbir çekiciliğe sahip değildi. Birçok sosyalist Kürt genci, bu tartışmalar sonucu, MDD tezinin hâkim olduğu ve o güne kadar en ön saflarda mücadele yürüttükleri, ismi daha sonra DEV-GENÇ'e dönüşecek olan Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF) üyeliğinden çekilmek zorunda kaldılar.

Kürtler arasında bu süreçte hızla yükselen millî duyguların da etkisiyle, bütün sorunlarının bir devrimle çözülemeyeceği ve belki hiç gerçekleşmeyecek bir devrime umut bağlamalarının kendileri için yeterli olmayacağı anlayışı gelişti. Bu gelişmeler, tabii ki yeni bir örgütlenme anlayışını da beraberinde getiriyordu.

Böylece Kürtler bütün bir Cumhuriyet tarihi boyunca ilk kez legal bir örgütlenme arayışına giriştiler.

DEVRİMCİ DOĞU KÜLTÜR OCAKLARI (DDKO)

Türkiye'deki Kürtlerin politik tarihleri bakımından oldukça önemli bir dönüm noktası olacak DDKO'lar 1969 Mayıs ayı sonlarında önce Ankara'da, birkaç gün sonra da İstanbul'da yasal olarak birbirinden bağımsız ama aynı amaç ve tüzükle kuruldular.

O günlere hâkim olan ve daha ziyade SSCB tarafından yayılan resmî sol ideolojik eğilimlerin etkisi ağırlıklıydı. Ancak sol düşüncelere katılmayıp solculara karşı düşmanca bir yaklaşım içerisinde olmayan, ağırlıklı olarak feodal yönleri öne çıkan çok değerli üye arkadaşlarımızın da DDKO faaliyetlerinde aktif olduklarını belirtmek gerekir.

Kürtleri bir ortak paydada birleştiren en önemli özellik, çeşitli siyasî eğilimlere sahip olmakla birlikte, Kürt olmak ve bu

özelliklerinin de kendi iradeleri dışında oluşmuş bulunan bir farklılık olarak görülüp değerlendirilmesiydi.

Ancak bunların tümü de Kürt kimlikleri dışında bir anlama veya görünüme sahip olamadı. Ve bu anlamda da DDKO'lar sonrasında artık merkezden –merkez neresiyse– farklı bir örgütlenme anlayışına yönelmiş oldular. Tabii burada Kürtler açısından Marksist-Leninist olmaları gibi önemli bir meşruiyet de söz konusuydu. Stalin'i doğru bulmak Bundcu sayılmamamız ve siyasî suçlamaların dışında tutulmamız için yeterli olabiliyordu. Zaten pek kimseler de Kürtlere açık eleştirilerde bulunmayı göze alamıyorlardı. Bu, hem o günün sol popülist bir yaklaşımından kaynaklı olarak Kürtlerin destek ve sempatisini sağlamak hem de devletle aynı pozisyonda görülebilecek yaklaşımlara düşmemek gibi nedenlere bağlı olmalıydı.

STALİN VE UKTH TABUSU

Peki, biz neydik ve ne istiyorduk? Tabii ki, Ulusların Kendi Kaderlerini Tayin Hakkı'nı (UKTH) savunuyorduk ve özerklik falan gibi hafif şeylerle yetinecek noktada duramazdık. Ayrıca zaten ezilen ulusun milliyetçiliği de hoşgörü ile karşılanmak zorundaydı. Çünkü Lenin, ezen ulus milliyetçiliğini şoven bulup, ezilen ulus milliyetçiliğinin hoşgörü ile karşılanabileceğini söylemişti. Amiyane bir deyimle, Kürtler için atış serbest bırakılmıştı. Hem zaten Birleşmiş Milletler kararlarında da UKTH tanınmıyor muydu?

Hiçbirimiz de kalkıp Stalin'in yaptığı ulus tanımına tam da uyup uymadığımızı soramıyorduk. Her birimiz Kürtlerin bu tanıma uygunluğunu ispat etmeye çalışır; Kürtlerin dil birliği, toprak birliği, iktisadi yaşam birliği ve ruhsal şekillenme birliği gibi dört ana başlığa uygun olduklarını açıklama çalışırdık.

Mitolojiye göre Atina ile Megara yolu üzerinde Prokrust adında biri haydutluk yaparmış. Biri küçük biri de büyük iki yatağı varmış. Gelen geçen yolcuları soyduktan sonra uzun boyluları küçük yatağa yatırır, boyları yatakla bir olacak şekilde ayaklarını keser; kısaları da büyük yatağa yatırır, boyları yatakla bir oluncaya kadar ayaklarından çeke çeke uzatırmış. Bizler de Kürtlerin bir şemaya uygunluğu ve ulus olduğunu kabul ettirerek UKTH'den nasiplerini almaları için ısrarla ulus tanımına uydurulmasına çalışırdık. Aklımıza koca bir Afrika kıtasının, Uzakdoğu'nun, Güney Amerika'nın veya kısaca Batı Avrupa'nın dışında kalan bütün bir dünyanın insanlarının da acaba bu dört maddeye uygun birer ulus olup olmadığını sorgulamak gelmiyordu. Bunu aklımızdan geçiremezdik, çünkü sosyalizmin temel bir prensip veya tanımını sorguya çekmiş olurduk.

Birileri de henüz ortada bir Kürt burjuvazisinin olmadığını, hatta Türk burjuvazisinin bile olmadığını belirterek bütün bir Türkiye'de önce bir millî demokratik devrim yapılarak millet olma meselesini çözmeyi ve daha sonra da sosyalist devrimi gerçekleştirerek bütün sorunlarımızın çözüleceğini düşünüp savunuyorlardı.

Referanslarımız oldukça güçlüydü. Stalin işimizi kolaylaştırıyordu. Ünlü *Marksizm ve Millî Mesele* broşüründe şöyle diyordu: "Kendi kaderini tayin etmesi demek, ulusun istediği biçimde örgütlenebilmesi demektir. O, kendi yaşamını özerklik ilkelerine göre örgütleme hakkına sahiptir. O, öbür uluslarla federatif bağlar kurma hakkına sahiptir. O, büsbütün ayrılma hakkına sahiptir. Ulus egemendir ve tüm uluslar eşit haklara sahiptirler." Tabii büyük harflerle yazılı olan "o" harfinin yerine Kürtleri koyduğumuzda, artık bizi engelleyecek veya eleştirecek bir dayanak kalmıyordu.

Ancak yukarıdaki tespitini okuyup doğru anlamamıza rağmen, yine aynı broşürün başka satırlarında geçen şu ifadeleri ise okuyup katiyen üzerimize almıyorduk ve birtakım burjuva sapmalarına karşı yönel-

tilmiş birer eleştiri gibi algılıyorduk: "Özünde, ulusal mücadele, her zaman burjuva nitelikte, sadece burjuvazi için yararlı ve istenir olarak kalır... Ulusal örgütlenme tipi ulusal dar görüşlülük ve ulusal görenek okuludur... Ulusal sorun, hiç de, kesin olarak mutlak, değişmez bir şey değildir."

Stalin ne söylemişse doğruydu ve düşünceleri arasında bir tutarsızlık, bir çifte standart olması/olabileceği aklımızdan bile geçmezdi. Bunların aynı başlık altındaki tek bir metinde alt alta yazılması halinde kolayca anlaşılabilecek bir ikiyüzlülüğü bile kavrayıp sorgulamayı aklımızdan geçirmiyorduk. Hâkim inanca göre, Stalin zaten kendi görüşlerini değil, Leninizmi aktarıyordu. Bizler de buna uygun düşünüp Lenin okumaya bile gerek görmüyorduk. Başka her türlü konuda da Stalin okumak, Lenin'i anlamak için yeterli görülüyordu. Bu konuda Lenin'in Kafkaslar'da işlenmiş bazı cinayetleri ve politikaları eleştiren bir makalesini okuduğumuzda da, kastedilenin Stalin olup olmadığını, o kaba Gürcü'nün Stalin'e çok benzemesine rağmen Stalin olduğunu bile kolay kolay kabul edememiştik. Bir kısmımız da Lenin'in bu konuda yanlış bilgilendirildiğini, hatta bu makale veya makalelerin, Lenin öldükten sonra Stalin düşmanlarınca uydurulduğunu sanmış ve inanmak istememişti.

Bütün bu karmaşa sürerken 12 Mart 1971 Muhtırası veya Askeri Müdahalesi ortaya çıktı. Kürtler ve bütün bir sol muhalefet oldukça ağır baskılara ve yargılamalara muhatap oldular. Ancak bütün ezici ve tahrip edici etkisine rağmen 12 Mart sonrasında Kürtler artık çok isabetli ve doğru şeyler olmasa da kendilerinin de hesaba katılacakları birtakım politik yapılanmalara yöneldiler.

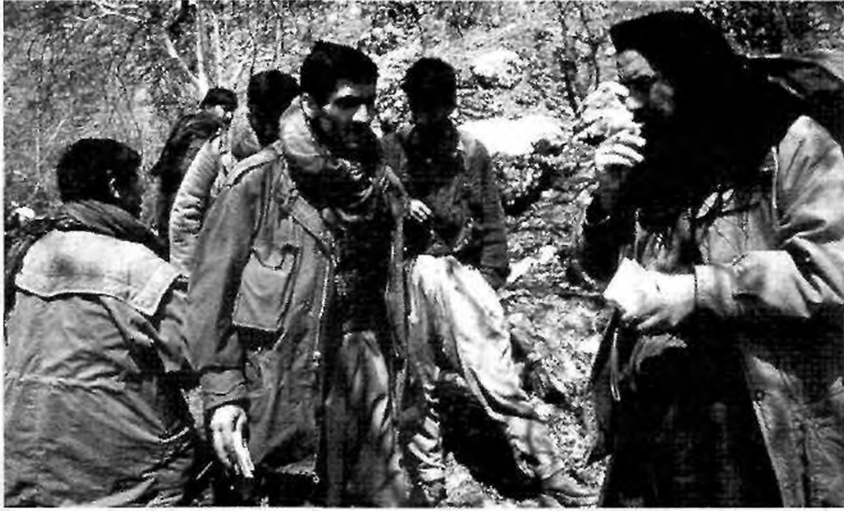
BİR DÖNEMİ SONA ERDİREN SAVUNMALAR

12 Mart Darbesi sonrası Kürtleri yargılamak için Diyarbakır'da kurulan Sıkıyönetim Askerî Mahkemesi, bütün çabasına rağmen orada yargılanmakta olan Kürt arkadaşlarımızı siyasî savunma yapmaktan alıkoyamadı. Daha önceki Kürt yargılamalarından farklı olarak, orada Kürtler iddianamelerde kendilerine yöneltilen retçi ve inkârcı resmî tarih tezine uygun suçlamalara karşı, bir ilki gerçekleştirerek toplu halde siyasî savunmalar hazırladılar ve artık yeni bir dönemin başladığını ve bütün bu uygulamalara karşı sessiz kalamayacaklarını ifade ederek kendilerini birer Kürt olarak savundular. Savcıların "Kürt yoktur, Kürtçe diye bir dil de yoktur" tezlerine karşı, ilk kez tarih ve dil eksenli kapsamlı politik savunmalar yaparak artık bir dönemin sona erdiğini belirttiler. O noktadan sonra da, birçok çevrede artık Kürtlerin varlığı veya Türk soyundan gelip gelmediği eski konumunda bir tartışma meselesi olmadı.

TİP içerisinde başlayan ve DDKO sürecini yaratan gelişmeler, bu kez sadece teorik planda değil, pratik olarak da Kürtler için farklı politik örgütlenmelerin kaçınılmazlığına yol açtı. Elbette devraldığımız Kemalist ve Stalinist ideolojik mirasa göre bütün bir ulusa veya sınıfa tek bir örgüt uygun görülüyordu, ancak ne var ki bunu ne Stalinistler, ne Kemalistler, ne de Kürtler hiçbir zaman zor kullanmadan artık pratiğe geçiremezdiler. İyi ki de geçiremezdiler tabii. Aslında aynı şeyi faşistler ve Naziler de şiar edinmiş ve onlar da diğerleri gibi zor kullanarak gerçekleştirmeyi denemişlerdi. Tek ulus, tek devlet, tek bayrak vb. bütün çaba ve zorlamalara rağmen de sonuç elde edilememiş, yıkılıp gitmişlerdi.

ANCAK KARGADAN BAŞKA KUŞ TANIMAMAYA DEVAM ETTİK VE ŞEF MUTLAKTI

Ama her şeye rağmen, yaşanmış ve yaşanmakta olan onca başarısızlık ve olumsuzluklara rağmen bizler yine de "kargadan başka bir kuş tanımamak" anlayış ve alış-



PKK, kendisinden önceki silahlı ve siyasal Kürt hareketlerinden farklıydı. Yıllarca Kürt elitlerinin siyasal manevralarıyla, aşiretlerin siyasal ilişkileriyle sürdürülen muhalefetin yerine Kürt orta-alt sınıflarının siyasal mobilizasyonunu koydu. Örgütün kitleselleşmesinin en büyük dayanaklarından biri olan bu manevra, aynı zamanda Kürt kimliğinin de bir kez daha Kürtler tarafından ele alınmasını gerektirdi.

kanlıklarımızdan yine de örgütlenme modeli olarak Stalinist-Kemalist örgüt modelinden ve anlayışından hiçbir zaman vaz geçemedik. Öyle ki, muhafazakâr örgütlerimiz bile bu ideolojik-politik etkiyi içselleştirmiş ve yapılanmalarında hissedilir derecede yansıtır olmuşlardı.

Bir kere bütün örgütlerin mutlak otoritesi tartışılmaz bir şefi olurdu. Bu şefler örgüt organlarının üstünde bir iradeye sahip olurlardı ve seçimle falan gelen kişiler olmazlardı. Zaten örgütlerin tümü illegal olduğu için bu örgütlerin organları, kongreleri falan da gizli olurdu. Ama herkes kimin, hangi pozisyonda olduğunu da bilirdi. Sadece polise ihbar anlamına geleceği endişesiyle de bu konular öyle pek fazla açığa çıkarılmazdı veya öyle gösterilirdi. Her birinin bir merkez komitesi, politbürosu, genel sekreteri olurdu. Stalin'in Sovyetler Birliği Komünist Partisi Genel Sekreterliği'ne seçilmesinden sonra, bu genel sekreterlik işi artık yeni bir otorite ve liderlik makamı haline dönüşmüş ve bütün sol partiler için örnek bir model oluşturmuştu. Hemen bir istisna olarak belirtmeliyim ki, Abdullah Öcalan, kendisini artık PKK Genel Sekreteri olarak değil de *Önderlik* olarak tanımladı. Birkaç yıl önce de avukatlarına verdiği bir talimatla bu tanımı *Kürt Halk Önderi* olarak tek başına kurumlaştırdı.

ŞEFLİK DEVAM EDİYOR

Aslında bu şeflik geleneği, Türkiye'de genel olarak da yaygın ve hâkim durumdadır. Mustafa Kemal Atatürk, ancak eceliyle hayata veda ederek makamını boşalttı. Menderes asıldı ve zaten partisi de kapatıldı. İsmet İnönü, 1972 yılında bizzat desteklediği ekip parti yönetimini ele geçiremediği için kendiliğinden istifa etmeseydi, Ecevit'in bir süre daha beklemesi ve ancak İsmet Paşa'nın ölümünden sonra CHP'ye genel başkan olabilmesi mümkün olacaktı. Diğer sol ve sağ partilerde ise şefi devirmek pek rastlanır bir

durum olmamıştır. Özal ve Demirel, cumhurbaşkanı seçilerek liderlik konumlarından koparken; Erbakan mahkeme kararıyla resmî liderlik sıfatını kaybetti ama şefliği devam ediyor. Tansu Çiller ve Mesut Yılmaz, parti içi bir yarışla değil, partilerinin genel seçimlerde aldığı ağır yenilgi nedeniyle istifa ettiler. Deniz Baykal bir şike ile genel başkanlığı bırakmış gibi yapıp, sorumlu olduğu hezimet duygusu kısmen yumuşadığı bir zamanda zaten kendisine bağlı olan aynı delegasyonla yeniden şefliğini teslim aldı. Ecevit ve Türkeş de vefat etmek suretiyle görev yerlerini boşalttılar.

Kürtler de geleneksel feodal ilişkilerinden modern örgütlenmelere başladıklarında şüphesiz ki eski alışkanlıklarını buralara taşımakta bir beis görmediler. 1974 sonrasındaki 30–35 yıllık süre içerisinde kurulan ve günümüze kadar ulaşmış birkaç Kürt örgütü hâlâ ilk liderlerinin tartışmasız şefliği altında faaliyetlerini sürdürmekte. Özellikle bazıları artık dağılmış olan örgütlerde genel olarak liderlikler değişmez/değiştirilemezdi. Lidere karşı herhangi bir endişe veya muhalefet duygusu oluştuğu takdirde, bunlar ya örgütten tasfiye edilirler ya da örgütten koparak eskisinin aynısı olan başka bir örgüt kurup yeni bir şefin etrafında birleşir, eski yapıyı da bir sapma olarak suçlayıp eleştirirlerdi.

Bu arada dünyada da çok önemli gelişmeler yaşandı: Sovyetler Birliği çöküp dağıldı; Avrupa Birliği, sadece bir ekonomik çıkar topluluğu olmak hedefi yerine, hem genişleme hedefine hem de siyasî ve hukuki standartları da olan demokratik bir birlik hedefine yöneldi. Özgürlük kavramının sınırları genişledi, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne bireysel başvuru hakları tanındı. Kopenhag Kriterleri, Paris Şartı, bilim ve teknolojide olağanüstü değişimler gerçekleşti, iletişim alanında hayal bile edilemeyecek mucize kabilinden gelişmeler yaşandı.

Ama bütün bu gelişmelere rağmen hâlâ eski dogmalardan fazla uzaklaşabilmiş değiliz. Hâlâ dünyaya bakışımızı, siyasî anlayışımızı, örgütlenme modellerimizi modern dünyaya uydurabilmiş değiliz.

Hâlâ bütün bir yüzyıl boyunca zihinlerimize kazılan *"Ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğümüz!"* veya *"Şimdi her zamankinden daha fazla birlik ve beraberliğe ihtiyacımız var!"* gibi ideolojik dayatmalar ve "birlik" dogmalarından kurtulabilmiş değiliz.

Birlik olarak kafamıza sokulmuş olan şeyler, birlik adına tek olma-tek kalma duygusuydu. Aslında çoğulcu olmamız değil, tek bir şefe, partiye veya otoriteye tâbi olmamız dayatılmaktaydı.

Bütün otoriter-totaliter rejimler ve kurumlar tarafından aynı gerekçelerle Tek Parti-Tek devlet-Tek ulus-Tek sınıf-Tek şef-Tek doğru gibi teklik ve bağlılık ideolojisi türü dogmaların da bir toplumu ne hale getirdiğini ve sonuçlarının nerelere vardığını hep birlikte yaşadık.

Bugün sokaktaki herhangi bir yurttaşa günlük hayatındaki sıkıntıların nedenini sorsanız vereceği cevap, problemin bölünmüşlükten kaynaklandığı biçiminde olacaktır. Kürtler Kürtlerin bölünmüş olduğu, Türklerin ise bütün bir toplumun bölünmüş olduğu yönündeki endişelerini belirteceklerdir. Bunun üstüne eleceğe dair ne önerdiğini sorsanız, bu kez vereceği cevap yine birlik ve beraberlik olacaktır. ❐

Türkiye Siyasetinin Dış Politik(a) Tabuları

ERDEM DENK

Türkiye'nin ya da herhangi bir devletin[1] siyasî yelpazesinde rastlanan dış politika tabularını tartışmaya soyunan her girişimin işe başlaması gereken nokta ister istemez teoriktir: "Dış politika" nedir? "Dış" ve "politika" kavramlarının akla getiriverdiği siyaset bilimsel tartışmalar bir yana, başlığa bir de "tabu" kelimesi eklendiğinde işin karmaşıklığı daha da artıyor aslında. Zira, "dış" konusunda, "dış"la ilişkilerde, "dış"a karşı, "dış"arıda yürütülen "politika"nın bizatihi kendisi hem de daha kurulma/isimlendirme aşamasında bir kurgulama iken bir de bu alanın uygulama ve tartışma aşamasında tabulaştırılıp tabulaştırılmadığını sorgulamak ciddi bilimsel riskleri de beraberinde getiriyor. Ne var ki, "dış politika"nın toplumsal gerçeklikte tekabül ettiği yerin son derece muğlak ve tartışmalı olduğu ön kabulüyle bile analize devam edilebilir ve herhangi bir ülkedeki dış politika uygulama ve tartışmalarının iç tutarlılığını sorgulama çabası şöyle gerekçelendirilebilir: Evet, belki devlet diye yekpare bir özne yoktur ama birbirleri arasında birbirlerinin bile inanmadığı bir eşitlik varsayımı üzerinden hukuksal ilişki kuran devletler, nihayetinde aynen "iç"te olduğu gibi "dış"ta da tüm toplumsal sınıf, katman ve birimler ile her bir insanın toplumsal ve siyasal ilişkilerini bir şekilde düzenlemektedirler. Bu işlemlerin anlaşılması, sorgulanması ve eleştirilmesi anlamında mevcut yapılanmayı verili değil ama *veri* kabul etmenin kaçınılmazlığı, gerekliliği de ortadadır. Politika yapmak hiçbir veriyi atlamadan tüm verilileri sorgulamak da değil midir nihayetinde? O zaman, "uluslararası ilişkiler"i ve "dış politika"yı en radikal tabiriyle olmayanın ya da hiç olmaması gerekenin ele alınarak yeniden üretildiği boş bir uğraş olarak gören bir yaklaşımın bile genel olarak devletlerin ya da herhangi bir devletin dış politikasının nasıl yapıldığını sorgulaması illa ki içsel bir tutarsızlık anlamına gelmeyebilir. Ya da en azından böyle görülmesi umulur, çünkü aksi bundan sonrasını anlamsız kılacaktır.

BİLİNÇALTINDAKİ TABU: SORGULANMAYAN İMPARATORLUK MİRASI

Türkiye'nin dış politikasını değerlendiren akademik çalışmalar açısından başlangıç noktası genellikle Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkmasıyla sembolleşen kuruluş sürecidir.[2] Evet, ortada yeni bir *ulus*-devlet vardır artık ama bu devletin günümüzde de varlığını sürdürüyor olmasından öte belki de asıl belirleyici faktör bu yeni

devletin yeni bir anlayış ve birçok açıdan da yeni bir başlangıç iddiasında olmasıdır. Fakat ister açıkça dile getirilmiş olsun isterse de bir şekilde zihne ve uygulamaya yansımış olsun ortada bir gerçek vardır: Türkiye Cumhuriyeti, iç politikada olduğu gibi dış politikada da birçok açıdan Osmanlı İmparatorluğu'nun devamıdır ya da devamı olmak durumundadır. Bu veri(li durum), bu yazıda da merkezî bir konum işgal edecektir, çünkü "imparatorluk mirası" olumlu ve olumsuz tüm yönleri ve etkileriyle Türkiye'nin dış politikasını ve radikal muhalifler dahil tüm siyasî akımların dış politik(a) yaklaşımlarını bir şekilde etkilemekte ve hatta kimi durumlarda esir almaktadır. Her ne kadar klasik tabu tanımına girmeyen bir tarihsel olgu, daha doğrusu duygudan bahsediyorsak da, farkına varılmadığı durumlarda bile birçok dış politika yaklaşımını etkileyen bu miras, bu yazıda bir tabu olarak, bilinçaltına dair bir tabu olarak nitelenecektir.

Malum, Türkiye'nin selefi geçmişte bölgesindeki temel aktör olmakla kalmayıp, dönemin uluslararası sisteminde merkezî konumda en azından bir süreliğine yer almış ve uzunca bir sürecin sonunda yıkılmasının da bu konumun kaybedilmesiyle yakından ilintili olduğu düşünülmüştür. Buna göre Türkiye, zamanında yani en parlak dönemlerinde dünyanın belirleyici güçlerinden olan "cihanşümul" bir devletin devamıdır.[3] Eski *merkez*lerdendir.[4] Bu merkezliğin ne anlama geldiği ve nasıl uygulandığı tartışması bu yazının kapsam ve kapasitesinin ötesindedir ama en azından şu savla devam edilebilir: Bizzat Osmanlı'nın çöküş dönemine de damga vuran bu "gurur duyulası miras", Türkiye'nin kuruluşundan günümüze dış politikasının, dış dünyaya bakışının bir anlamda bilinçaltını oluşturmuştur. Öyle ki, aşağıda çeşitli örnekler üzerinden tartışılacağı gibi, bu durum sadece bu mirasa her fırsatta atıf yapan "mirasyediler" açısından değil, çok daha önemlisi bu mirası ya artık unutmamız gerektiğini ya da hiç yaşanmamış saymamız gerektiğini söyleyen "reddi mirasçılar" açısından da geçerlidir. Daha da önemlisi, bu öyle bir bilinçaltıdır ki, toplumsal oluşumlarda, siyasî yapılanmalarda niyeyse sıklıkla görünen merkeze öykünme, merkez gibi olma ve hatta merkeze yakın olma ya da durma şeklinde tezahür eden arzuyu aşmakta ve bir hırsa, bir hesaplaşmaya, bazen aynı anda olmak üzere bir aşağılık, bir üstünlük kompleksine savrulmaya, ezcümle hem içte hem dışta yıkıcı bir takıntıya dönüşmektedir. Nasıl dönüşmesin? Bir yanda, dünyanın hemen hemen her köşesinde niyeyse görülen "illa ve mutlaka büyük ve en iyi olmalıyız" *arzusu* var. Buna, bu arzuyu bir şekilde gerçekleştirmiş bir imparatorluğun bir türlü anlamlandırılamayan çöküşünün getirdiği "bu hallere düştük ama bütün dünya zaten bize düşman – tabii biz de kimi hatalar da yaptık – yalnız bu biraz da üzerimizde oynanan oyunların sonucu – neyse, nasıl olursa olsun bir şekilde tekrar büyük olmalıyız – ya da hiç olmazsa hem kendimizin hem de başkalarının böyle olduğumuza inanmasını/hissetmesini sağlayacak şekilde davranmalıyız" *duygusu* eklenmiş. Nihayet, düşülen (yarı) çevre halinden kurtulmanın yapılan tüm reformlara rağmen pek de olanaklı olmadığı *gerçeği* zamanla fark edilmiş. "Allah kimseyi gördüğünden geriye bırakmasın" kabilinden güçlü arzu ve duyguların (bilinçaltı) hayatın acı gerçeklerine (süper ego) çarpması durumunda ortaya çıkacak olanın tabularla örülü ve takıntılı ben-merkezci (egoist) bir alan olmaması şaşırtıcı bile olurdu.[5]

Politika yapıcılardan uygulayıcılara, (muhalif) siyasî oluşumlardan akademiye kadar Türkiye'nin dış politikası üzerine söz söyleyen hemen hemen her kesimde rastlanan bu bilinçaltı, kendisini her fırsatta bilinç düzeyine atmıştır. "Nerede o şaşaalı günler" diyenler açısından geçmişi her daim yâd etme ve mümkünse tekrar



Lozan Antlaşması 24 Temmuz 1923'te imzalandı. Bu antlaşmayla Türkiye, "ülkesinde egemenlik haklarını kayıtsız-şartsız kullanabilen uluslararası alanda öteki devletlerle eşit' bir devlet statüsü kazandı.

kurma arayışını anlamak ve tartışmak belki kolaydır ama bu mirasın adı üstünde geride kaldığını ya da kalması gerektiğini söyleyenler konusunda durum biraz karmaşıklaşır. Şöyle ki:

Osmanlı'nın duraklama döneminden itibaren yürüttüğü Batı sistemi içerisinde ve Batılı devletler arasında denge politikasının mirasına Cumhuriyet *establishment*'ının ve özellikle de bu çizginin köklü temsilcisi olan Dışişleri bürokrasisinin büyük bir sebatla sahip çıktığı ve bunun ana dış politik eğilim olduğu genel kabul görmektedir.[6] Ve fakat, Hatay ve Montrö örneklerinde olduğu gibi ancak yeri geldiğinde bu çizginin dışına çıkma pratiğini bir kenara bırakırsak, özellikle Özal'la birlikte Türkiye'nin "aktif" yani tarihine ve kendisine yakışır bir dış politika izleme iddiası ciddi şekilde seslendirilmeye başlamıştır.[7] Kurulan Cumhuriyet'in iç politik yönelimi nedeniyle ister istemez koşullarını hazırladığı ve Soğuk Savaş'ın ilk yıllarına denk gelen Menderes dönemiyle kökleşen Batı'ya yakın ve hatta bağlı olma anlayışı, Özal dönemiyle şaha kalkmıştır. İlk neoliberal dalganın mimarı olan dünyaya açılımcı, çağ atlatıcı Özal, özellikle içteki "reform"ları bir şekilde rayına soktuktan sonra, Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Bloku'nun dağılması konjonktürünün ve örneğin "Mr. President"la olan ilişkilerinin rüzgârını da arkasına alarak kolları sıvamış ve kabaca Osmanlı'nın gerileyişe başlamasından o güne dek bilinçaltına itilmiş olan aktif dış politika kavramını tekrar tedavüle sokmuştur. Malum, Irak'ın Kuveyt'i işgali sürecindeki "vizyoncu" politikalar genellikle ünlü "bir koyup üç almak" sözüyle hatırlanır. Bu pragmatik/ekonomist hesap mantığına geleneksel dengeciler dahil muhaliflerden yöneltilen temel eleştiri, "aktif" politikanın yanlışlığından ziyade örneğin Musul ve Kerkük açısından akıl dakinin[8] pek olanaklı olmadığı ve hatta ters tepebileceği (örneğin Çekiç Güç, Kuzey Irak'ta bir Kürt Devleti'ne gider) şek-

linde olmuştu. Yani iki itirazda da etkili olan, ilkesel karşı çıkıştan ziyade bilinçaltından görüntü veren imparatorluk mirasıydı. Ne var ki, Özal'ın ekonomist[9] politikasının orta ve uzun vadeli asıl hedefinin merkezin ve güçlünün yanında saf tutarak nüfuz kazanmak yani en azından bölgede ya da bölgeden başlayarak tekrar merkezleşmek ve güçlenmek olduğunu görmemek mümkün mü?

Yine aynı dönemin konjonktürü sonucu Adriyatik'ten Çin Seddi'ne uzanan coğrafyaya yönelen Özal ve Demirel'in duruma göre Türk-İslâmcı pragmatist çizgisinin, "model" ve "abi" olma söyleminin gerisinde merkezin uzantısı bir Türkiye "vizyon"u olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu arayış, Turancı çizgiyi bile düş kırıklığına uğratan çeşitli nedenlerle başarıya ulaşamadı belki ama en azından bir sonraki adıma, yani 2000'lerdeki ikinci neoliberal dalganın fikir babası değilse de uygulayıcısı olan AKP hükümetleri döneminde artık açıkça anılmaya ve uygulanmaya başlanan neoOsmanlıcı dış politikaya bir zemin de oluşturdu.[10] Bu dönemin dış politika yapıcılarının her fırsatta Osmanlı'nın çekilmesinden bu yana huzur bulmayan bölgede söz sahibi ve güçlü bir Türkiye'ye olan ihtiyaçtan bahsetmesi anlamlıdır. Bunun fiiliyattaki anlamıysa şuydu: Çoğu durumda imparatorluğun içsel ve dışsal miraslarının komplikasyonları şeklinde tezahür eden "kırmızı çizgiler" konusunda ihtiyatlı ilişkiler yürütülse de, neoliberal dalga çerçevesindeki ekonomi politikalarından Büyük Ortadoğu Projesi[11] gibi büyük siyasî projelere dek uzanan meselelerde merkezin yanında yer alınca ve merkezle birlikte hareket edince merkezleşeceğini sanmak ve bütün bunları yaparken de kendinde merkezlik vehmetmek.

Türkiye'nin tarihinden kaynaklanan sorumluluğu gereği kendisine yakışan bir dış politika izlemesi gerektiğini söyleyen bu gurur okşayıcı imparatorluk bakışının sonucu olan "aktif" dış politika uygulamalarına yöneltilen eleştiriler de yine ilkesel olmaktan uzaktır. En başta, imparatorluktan miras klasik dengeci politika anlayışına dayanan itirazlar, 2000'lerde yükselen ulusalcılık nedeniyle güç ve zemin kaybetti. Artık itiraz edilen nokta, en çok 1 Mart tezkeresi, Kuzey Irak vb. kırmızı çizgili konularda[12] yaşandığı gibi, aktif politika arayışları karşılığında Türkiye'nin yapısını da etkileyecek karanlık pazarlıklar yapılıyor olabileceği yönünde. Yine tamamen imparatorluğun içsel ve dışsal mirasının dayattığı nedenlerle dile gelen bu gibi itirazlar dışında, merkezî devletler ve özellikle de ABD yanında girişilen diğer birçok aktif dış politika arayışıysa tepki çekmek bir yana olumlayıcı ve akıl verici söylemlerle destek bulmakta.[13] Dahası, kırmızı çizgiler konusunda destek sağlandığı andan itibaren merkezin politikalarına yönelmiş itirazlar gündemden düşmekte, dost ve müttefik ülkelerle yapılan "stratejik ortaklık"a dayalı işbirliğinden söz edilmeye başlanmakta.[14]

Kısacası, tarihi çok eskilere uzanan büyük ve köklü bir milletin temsilcisi olan Türkiye'nin dengeciliğin cenderesinden kurtularak tekrar büyük devlet/millet olma arzusu, büyük devletlerle "stratejik ortaklık" kurma ihtiyacı şeklinde tezahür etmekte. Adeta bir takıntı haline gelen geçmişin bu gölgesi, belki dokundurulmayan ve tartıştırılmayan anlamında bir "tabu" olarak tanımlanamayabilir. Ne var ki, herhangi bir sorgulamaya konu olmamasını akla bile getirilmemesi gerekliliğine borçlu olan bu bilinçaltı neredeyse tüm dış ve iç davranışları, korkuları bir şekilde etkileme ve hatta belirleme kapasitesine sahip olduğu için, bu miras pekâlâ bir tabu olarak da nitelenebilir. Nihayet Osmanlı mirası, hemen aşağıda irdeleneceği gibi, duruma göre hem iç hem de dış politikada yaslanılmasına rağmen hafızadan silinmek istenen geçmişi hatırlatması anlamında da bir tabu olarak nitelenebilir.

BİLİNÇTEKİ/BİLİNÇLİ TABU: SORGULATILMAYAN BATICILIK

İç Yapılanmanın Dışsal Uzantısı Olarak Batıcılık Tabusu

Türkiye'nin hem iç hem de dış politika konularındaki en ciddi tabusunun "Batıcılık" olduğu rahatlıkla söylenebilir. Toplumu ve siyaseti yatay kesen Batıcılık, ekonomisinden toplumsal yapısına birçok alanda geçmişinin açık devamı olan bir devletin yeni olduğu inancını ve Batılılaşma hedefini teorize/ifade etmek için özellikle kullanılan bir kavramdır. Ve fakat, yukarıda incelendiği gibi her daim kendini hissettiren bilinçaltındaki tabu, kendisini bu devamlılığı kesme iradesinde de bütün gücüyle göstermiş ve Batılılaşma projesi, tam da Osmanlı'nın en azından Tanzimat'tan bu yana yaptığı gibi, elde kalanı daha iyi yerlere, yani muasır medeniyetler seviyesine taşımanın yegâne yolu olarak kutsanmıştır. Hem de ironik bir şekilde sosyal, ekonomik ve kültürel yapısı şiddetle reddedilen, adeta hafızalardan silinmek istenen Osmanlı'yı hatırlatan her söylem ve uygulamadan hem içte hem de dışta özenle kaçınılarak.[15]

İç politik yapılanmada tartışılmaması gereken bir hedefe, sorgulanmaması gereken bir tabuya dönüşen Batılılaşma ve Batıcılık, dış politik yönelim olarak kendini o kadar güçlü hissettirmiş ve sadece resmî ideoloji anlamında değil, bir şekilde geniş toplumsal kesimlerde de öyle karşılık bulmuştur ki, aşağıda tartışılacağı gibi son tahlilde "başarısız" olan iki buçuk akım dışında bu tabuya dokunulmamıştır. Mustafa Kemal'in kuruluş sürecinde, Menderes'inse borç batağında taktiksel/pragmatik nedenlerle Sovyetler Birliği'yle işbirliği arayan geçici politikaları hariç askerî, ekonomik, toplumsal, ideolojik manada hep ve sadece Batı seçeneği üzerine düşünen Türkiye'nin bu yaklaşımının aslında yukarıda tartışılan imparatorluk devamı olma, yani geçmişin büyük devleti olma duygusuyla (bilinçaltındaki tabu) yakından ilgisi vardır. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı'yı birçok "olumsuz" açıdan topyekûn reddeden Türkiye'nin büyük devlet olma savı ve hedefi açısından Osmanlı'nın "olumlu" mirasına sahip çıktığı ve "Batıcılık"ın da bu çerçevede katalizör işlevi gören bir araç olduğu açıktır. Özellikle iç yeniden yapılanmada yol aldıktan sonra ama bu iç yapılanma ihtiyacının altında yatan nedenlerden biri olarak, Türkiye'nin temel dış politik hedefinin bölgesinden başlayarak uluslararası sahnede tekrar güçlü ve belirleyici bir aktör olmak olduğu söylenebilir. Bunun yolunun hem içte hem de dışta muasır medeniyetlere yaklaşmak olduğu genel kabul görmüştür. Merkeze doğru yol alma hedefiyle başlayan bu süreç, özellikle uzun süren ve etkileri kalıcılaşan Soğuk Savaş konjonktürünün de etkisiyle zamanla doğal olarak merkezle birlikte hareket etme, merkezin çevresinden ayrılmama ya da hiç olmazsa merkezin çevredeki uzantısı olma şekline dönüşmüştür. Kendisini özellikle kabaca Soğuk Savaş yıllarıyla başlayan dönemlerden itibaren bariz bir şekilde gösteren bu politik duruş, "komünizm geliyor" korkusuyla beslenen Batı yanlısı politikalarla iyiden iyiye kökleşmiştir.

Her türlü Batılı örgütlenmeye mümkün mertebe dahil olma; bölgesinde Batıcı örgütlenmeler kurma[16] ve Batıcı olmayan ya da Batı karşıtı olan ortamlarda Batı'nın sözcülüğünü yapma;[17] NATO üyeliği ve getirdiği sorumluluğun da etkisiyle ABD'nin stratejik müttefiki olmayı ve neredeyse İncirlik Üssü'yle sembolleşen askerî ilişkileri sorgulamama; 1990'larda başlayan insani müdahalelere aktif katılarak[18] Batı'nın Balkanlar'dan Somali'ye, Afganistan'dan "Irak'ın güneyi"ne çeşitli bölgelerdeki politikalarına zımni ya da açık destek ve çoğu durumda aktif katılım ve bunun aksini bile düşünmeme; Soğuk Savaş'taki Yeşil Kuşak, günümüzdeki Büyük

Ortadoğu Projesi[19] gibi Batı merkezli projeksiyonların bir şekilde taşıyıcısı ve aracısı olma arayışı; 1990'larda Orta Asya'ya açılımı Batı'nın desteğini alarak Batı'ya giden yolda model olma iddiasıyla yapmaya çalışma ve hatta çağ atlama/muasır medenileşme projesi olarak görülen AB üyeliğini bir hedef değil, takıntı[20] haline getirme... Tüm bunlar, Batıcılık tabusunun Osmanlı'dan devşirilen büyük devlet olma hissiyatıyla bütünleşmiş hali olarak okunabilir. Nadir örnekler dışında bu politik yönelim sorgusuz sualsiz devam ettirilmiş ve Türkiye merkez gibi davranarak, merkezin çevresinde durarak, merkezleşeceğini ummuştur. Kendinde merkezlik vehmedici bu duruşun, içteki versiyonu da göz önüne alındığında, bir çevre duruşu olduğuysa açıktır.

Anti-Tabu Hareketler: Anti-Batıcılık

Yukarıda da vurgulandığı gibi, Türkiye Cumhuriyeti, içsel dönüşümünü bir kere Batılılaşmacı, yani merkeze doğru yol alıcı şeklinde kurgulayınca, aslında Osmanlı'dan miras merkez olma, merkezde yer alma, merkezden kopmama anlayışını bir şekilde devralmış ve çöküşle başarısızlığa uğrayarak kesilen bu hattı, farklı ve çağa uygun bir bakışla yeniden kurgulanmış oluyordu. Tekrar merkez olmanın temel şartının merkezin ayak izlerini takip etmek olduğu anlayışıyla kurulan Cumhuriyet Türkiyesi'nin içte karşılaştığı siyasî dönüşüm taleplerinin dışta da Batı'dan kopmayı savunması bu nedenle bir tesadüf olarak görülemez.[21] Gerçekten de, Cumhuriyet dış politikasının içte yeniden yapılanmayı isteyen Batıcıların iç politik durumunun ve duruşunun bir devamı olduğu o kadar açıktır ki, içteki bu yapılanmanın öznesi olmayanların, yani çevrenin, merkeze doğru yaptığı hamleler dış politikada da yansımasını bulmuştur. Nitekim, laiklik ilkesi ve muasır medeniyet (kapitalist Batı) hedefiyle kutsanan bu güçlü Batıcılık tabusu, içte ve dışta topyekûn dönüşümü savunan başlıca iki akım tarafından sorgulanmıştır: 1960'larda TİP vasıtasıyla gündeme gelen sosyalist sol ve 1990'larda iktidar da olan "Millî Görüş". Bir şekilde "başarısız" olan bu iki değişim talebine artık bir de temelde Batıcı olmaları, Batı'yla ilgili sorunlarının niteliksel farklılığı ve nihayet alternatif önerilerinin belirsizliği nedeniyle anti-tabu şeklinde görülmeleri biraz zor olmasına rağmen 2000'li yılların ulusalcı akımını eklemek yerinde olacaktır.

Bir: *Millî Görüş*

İçteki dinî-siyasî-kültürel yapılanma anlayışını (laiklik, Batıcılık, İslâm âlemine sırtını dönme) benimsemeyen, iç ve dış yönelimi tedricen başka bir merkeze kaydırmayı vadeden Millî Görüş'ün 1990'larda iktidar olması,[22] hem dış merkezlerde hem de iç merkezde bir kötümserliğe ve hatta telaşa neden oldu. Batıcılık tabusunu uzun süredir sorguluyor olmasına ve hatta geçmişte de koalisyon hükümetlerinde yer almış olmasına rağmen, 1990'ların belirsiz ve adem-i merkeziyetçi uluslararası sistemi Millî Görüş'ün içte ve dışta paradigma değiştirme arayışlarına uygun bir zemin oluşturmuştu. Hem dış merkezin ("Batı dünyası") hem de iç merkezin ("laik çevreler") paylaştığı modern ve Batıcı Türkiye tabusunu sorgulayan bu akım, bilindiği gibi bir şekilde tasfiye edildi ve "başarılı" olamadı.

Yalnız hemen not etmekte yarar var: Endüstri ve teknoloji açısından takip edilmesinde sakınca görülmeyen Batı, özelde Erbakan'ın, genelde Millî Görüş hareketinin yetişmesinde ve yeşermesinde de önemli bir yere sahiptir. Siyaseten karşı çıkılması gereken yekpare bir kültürel blok olarak tanımlanan Batı'yla bir şekilde var olan bu bağ, kökten Batı karşıtı olmanın önündeki yapısal engel olarak görülebilir. Ayrıca, karşı çıkılan Batıcılık akımına bile karakterini veren Osmanlı'dan miras merkez olma iddiasının baş-

ka politika, yöntem ve araçlarla devam ettirilmesi hedefi anımsandığında, bu hareketin Türkiye'nin bilinçaltındaki tabuyu da paylaştığı açıktır ("Millî Görüş" ismi bile Osmanlı'dan miras sosyal-dinî-kültürel-ekonomik yapılanmanın bir yansımasıdır). Zira, genelde Batı özelde de İsrail'le mevcut ilişkileri koruma yönündeki uygulamalara rağmen Halifelik dönemine atfen liderliğine oynanacak "İslâm âlemi", sadece söylem düzeyinde değil, D-8'i kurma vb. politikalar hatırlandığında fiiliyatta da olası yeni merkez olarak kodlanıyordu. Büyük ve güçlü Türkiye, geçmişinden devraldığı mirasa uygun davranmalı; yani büyük oynamalı, büyük devlet gibi davranmalı ve büyük devlet olmalıydı. Kısaca, Türkiye'de dış politika yapmaya veya önermeye soyunan anaakımların neredeyse hepsini kesen merkez olma temel anlayışı, bu muhalif akımda da kendisini göstermiştir.

Türkiye'yi Batı'dan savurayazan bu merkezkaç akım, iktidardan düşünce ehemmiyetsizleşmekle kalmamış, içte kimi benzer itirazlarla karşılaşmasına rağmen, 11 Eylül sonrasının ılımlı İslâm taleplerinin de etkisiyle, dıştaki mevcut merkezle barışık, merkezden çok merkezci, merkezin çevredeki merkezi olmaya gönüllü olarak 2000'li yıllara talip bir akımı da doğurmuştur. İçte ve dışta merkezi çevreye yayarak çevreyi yeni merkez yapamayan Millî Görüş'ün ikinci operatif kuşağı, merkez olma hedefine ulaşmak için farklı bir yol denemektedir. Mevcut merkezin en azından dış politikadaki Batıcılık tabusu sorgulanmadan içte çevre merkeze yayılmakta, dışta da çevreyi merkeze yaklaştırma vaadiyle merkezin yanında yer alınmaktadır.[23]

Özetle, en ciddi örneğini 1990'larda kısa süren Erbakan döneminde gördüğümüz "adil düzen" *çağrısı*, sorguladığı Batıcılık tabusunun da altında yatan mantığı hem de başka bir tabu adına sürdürmekle kalmamış, günümüzün katıksız neoliberal politikaları, AB üyeliği projesi ve hatta "medeniyetler ittifakı" girişimleriyle[24] Batıcılık tabusunun en ateşli savunucusunu da içinden çıkarmıştır.

İki: *(Sosyalist) Sol*

İçte ve dışta Batıcı eğilimin merkezi olan ve hatta Batıcılık tabusunun üreticisi olan klasik CHP çizgisinin solunda yer alan akımlar açısından bakıldığında akla ilk gelen anti-Batı hareketler, kuruluş dönemindeki Komünist Parti (Mustafa Suphi) ve hatta Yeşil Ordu girişimleridir. Kısa sürede tasfiye edilen bu hareketler bir yana, Türkiye tarihinde solun hem iç hem de dış politikada sesinin duyulması özellikle 1960'ların TİP'i döneminde olmuştur. İçteki sosyo-ekonomik yapılanma (kapitalizm) anlayışını benimsemeyen ve köklü bir değişim talep eden sosyalist sol akımların dıştaki yönelimleri de radikal olmuş ve karşımıza "kamp değiştirme/sosyalist düzen" *praksis*i çıkmıştır. Antiemperyalizm, NATO üyeliği karşıtlığı vb. dış politik söylemleri olan bu yaklaşım, kuşkusuz Soğuk Savaş döneminin Batıcılık tabusunun en radikal eleştirilerinden biriydi. Genelde Batı, özelde ABD taraftarlığının Küba bunalımı nedeniyle hayal kırıklığına uğrayan *establishment* nezdinde de sendelediği[25] 1960'lar Türkiyesi'nde anti-Batı söylemleri ses getirebilmekteydi. Ancak döneminin Türkiye açısından merkezî kampı olan kapitalist Batı'dan ve tüm Batılı kurumlardan ayrılmayı savunan sosyalist sol, hem iç hem de dış paradigma değişikliği talepleri nedeniyle ciddi tepki görmekteydi. Özellikle 1968 Prag Baharı'nı takiben hızlanan TİP'in bölünmesi sürecinde de görüldüğü gibi, sol kabaca iki anti-Batı(cı) alternatife sahipti: Bir yanda Sovyet kampına dahil olma fikri, diğer yandaysa Türkiye'ye has Bağlantısızvari bir duruşla ve tercihen Bağlantısızlar içinde yer alma önerisi.

Ne var ki, statükoyu değiştirmek ve Batıcılık tabusunu sorgulamak ya da bu ta-

bunun bile sorgulanabileceğini göstermek açısından Türkiye siyasetinde ciddi etkileri olan bu iki alternatif de kimi sorunlarla maluldü. En başta, takip edilen sosyalist ideoloji de Batı'da ortaya çıkan, Batılı bir düşünce akımıydı. Dahası, içteki Batılılaşmacı politikaların bir şekilde neredeyse en önemli boyutu olan sekülerleşmeye karşı çıkmaları, bu anlamda anti-Batılılaşmacı olmaları, kısacası içteki merkezin karşısında durmaları teorik olarak mümkün değildi.

Ayrıca, özellikle kökten sorguladığı Batıcılık tabusuna karakterini veren Osmanlı'dan kalma merkez/büyük devlet olma bilinçaltı açısından da zafiyetler vardı. Şöyle ki, Kapitalist Blok'tan Komünist Blok'a geçmeyi savunan birinci alternatif, en azından dış politika açısından anti-merkez değildi. Çünkü dönemin bir merkezi yerine diğer merkezine yönelmeyi savunmaktaydı, yani daha iyi bir toplum ya da Türkiye adına yine bir merkez-merkezli bir dış politika fikri vardı. Uluslararası ilişkiler jargonuyla ifade etmek gerekirse, içinde bulunulan dönem olan Soğuk Savaş şartlarında esas olanın kamplar, yani merkezler arası mücadele olduğu ve bu nedenle de bağlı hissedilen kampın sorgulanmaz merkezini hata ve sevaplarıyla (bkz. örneğin Prag Baharı) savunmak gerektiği söylenmekteydi. Sol içinde birlik ve bütünlüğü korumayı esas alan bu görüşe göre bunun aksi zafiyet, hüsran ve yenilgi olacaktı –ki aslında bu da içteki tutumun doğrusal bir yansımasıydı: Sorunu merkez ve iktidar olgusu değil de kimin merkez ve iktidar olacağı şeklinde tanımlayan ya da altyapısal devrimin üstten yapılması gerektiğini savunan çizginin temel hedefinin üstte ve merkezde olmak olacağı açıktır. Bu merkezci ve iktidarcı dünya algısının uluslararası politikadaki merkezi de Sovyetler Birliği olduğuna göre, dış politika konusunda önerilenin Sovyet çizgisini savunmak olması doğaldı. Kısacası, bu alternatifi savunan sol bakış, dışta merkeze yaklaşarak, içte de merkezliğe oynayarak sorguladığı Batıcılık tabusunu reddederken –Çekoslovakya müdahalesi konusunda aldığı tutumda açıkça görüldüğü gibi– adeta başka bir tabunun savunucusu olmuştu.

Solun önündeki diğer alternatif olan içte kendine özgü, dışta tam bağımsızlıkçı Türkiye fikrinin de hem içte hem dışta merkezkaç temelleri olduğu açıktır. Nitekim, dönemin merkezinde yer almayan ve en azından iç yönelimleri açısından Doğu Bloku'na yakın olsa da, dış politikada iki merkeze de mesafeli yaklaşmayı seçen, yani ciddi bir anti-tabu söylemi olan Bağlantısızlar Hareketi'nin[26] bir alternatif olarak dile gelmiş olması bile başlı başına anlamlıdır. Ancak temelde anti-merkezci görünen ve birçok açıdan da öyle olan Bağlantısızlar'a yönelme önerilerinin sunulma biçimine yakından bakıldığında, aslında karşı çıkılan Batıcılık tabusuna karakterini verenin yine bilinçaltındaki merkezlik duygusu olduğu görülmektedir. Zira, "milletlerarası kapitalizme karşı ilk kurtuluş savaşını yapan Türkiye"nin Batı yanlısı politikalarla "artık bu öncü rolünü kaybet[tiği]", artık örnek olmadığı ve "ancak Atatürkçü bir sosyalizm[in] memleketimize eski itibarını ve fakir ülkelere öncülük rolünü sağlaya[bileceği]"[27] söylenmekteydi. Bu akımın sahip çıktığı anti-merkez söylemle bir şekilde çeliştiği ve Cumhuriyet tarihi boyunca değişik dönemlerde sıkça dile gelen "model olma" arzusunu paylaştığı açıktır. Üstüne bir de Kıbrıs sorunu özelinde Türkiye'nin güncel dış politika sorunları karşısında takınılan tutum nedeniyle düştüğü ikircikli durum eklendiğinde, bu anti-merkezci sol alternatifin temel konularda kendi içinde tutarlı bir politika izlemesi bir şekilde olanaklı olamamıştır.

Kıbrıs sorununu konusunda izlenen politikanın tabuları sorgulama iddiasında olan Türkiye solunun o günü ve geleceği üzerindeki etkilerine geçmeden önce, dö-



1978/1979 yılları arasında, temel çizgiden bir ayrılma olmaksızın, Türkiye'nin izlediği dış politikada bazı değişiklikler yapılması girişimleri görüldü. Kıbrıs sorununa çözüm arama, Amerika ve AET'yle ilişkiler, Sovyetler Birliği ile yakınlaşma ve Ortadoğu'yu kazanma çabaları bu dönemde yoğunlaştı. Ekim 1979'da Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Ankara'da temsilcilik açması bu yeni yönelişlerin önemli bir aşamasıdır.

nemin politik ortamına yani solun içinde bulunduğu "ruh hali"ne kısaca değinmekte yarar var: Kendi iç teorik tartışmaları nedeniyle zaten türlü içsel sorunlarla mustarip olan sol hareket(ler)in, bir yandan da Türkiye siyasal ortamından, yani kendi dışlarından kaynaklanan sorunlarla boğuşması gerekmekteydi. "Komünizm geliyor" ortamında cesaret isteyen kimi köklü değişiklik önerileri, hem iç hem de dış politikada çoktan kurumsallaşan resmî yapı ve oluşturulan kamuoyu nezdinde öylesine tepki çekmişti ki, bu iki sol alternatifin de o halleriyle ciddi toplumsal ve siyasal karşılık bulması neredeyse olanaksızdı. Böylesi öneriler, içte tartışılabilir alternatifler olarak kabul görülmeleri bir yana, çoğu durumda düzene yönelik açık tehdit şeklinde kodlanıyor, siyasî ve hukukî takibe uğruyordu.

Dış yönelimleri de tepki doğuran ve gayrimilli bulunan dönemin solunun yardımına, 1964 sonrasında gündeme gelen ve zamanla tabulaşarak gündemden hiç çıkmayacak olan Kıbrıs sorunu oldu. Türkiye solu, Kıbrıslı Rumların Bağlantısızlar içinde yer alması ve Bağlantısızlar'ın da 1955'teki tavrı[28] hiç unutulmayacak olan Türkiye yerine kendilerine yakın duran Kıbrıslı Rumları desteklemesi sonucunda zaten bir ikileme düşmüştü. Tabuları sorgulayıcı anti-Batıcı politikalar nedeniyle içteki meşruiyet sorununu da bir türlü çözemeyen sol, Kıbrıs sorunuyla üzerine yapışan "kökü dışarıda vatan haini" söylemlerini bir anlamda bertaraf etme fırsatı buldu. Aslında, antiemperyalizm ideolojisinden hareketle ve bu ideolojiyi açıkça dile getirme izni bulmanın tüm heyecanıyla anti-Batıcı, antiemperyalist, anti-ABD, anti-NATO fikirler açıkça dile getirilebilmiş ve Batıcılık tabusunun tüm yurt sathında sorgulanmasına katkıda bulunulmuştu. Ancak, solun kamuoyu ve *establishment* çevrelerinde ihtiyatlı bir sempati kazanmasına neden olan bu politikanın yürütülüş ve dile geliş şeklinin de sola, sol duruşa ciddi ve kalıcı etkileri oldu. İçteki

siyasî ambargonun delinmesi karşılığında güdülen bu politikanın ilkesel temellerinin yeterince tartışılmaması ve belirginleştirilmemesi bir yana, bir de yükselen millici ve "bizci" dilin yurtseverlik anlayışının etkisinin paylaşılmasıyla, merkeze yakınlaşılmıştı. Kıbrıs sorunu özelinde dış politika konularında farklı ilkesel temelleri yeterince olgunlaştırılmadan ucundan dahil olunan ve böylece meşrulaştırılan millici dil ve duruş,[29] sol açısından bakıldığında, ilkeler üzerinden siyaset üretme politikasının yerine politik duruşlar üzerinden ilke üretme dönemini açmıştı. Nitekim günümüzün yükselen ulusalcılığına dek uzanan "dış politikada merkezden tanımlanan ulusal çıkarı sorgulamadan benimseme ve savunma" anlayışı, artık sol politikanın ve jargonunun önemli bir parçası olacaktır.[30]

Fazla ileri gitme ve hatta haksızlık etme riskini de göze alarak söylemek gerekirse, anlamlı eleştiriler getirebilme, merkezden yapılan dış politika önerilerini ve "ulusal çıkar" tanımlamalarını tartışabilme, kısacası solun temel iddiası olan antimerkez duruşun gereklerini hem içte hem dışta gerektiğinde sergileyebilme fırsatının iyi değerlendirilebildiğini söylemek zordur. Türkiye solunun en güçlü döneminde Kıbrıs sorunu konusunda aldığı tutum, karşı çıktığı Batıcılık tabusunu bir nebze de olsa sorgulatmayı başarmıştır belki ama asıl etkilenen kendisi olmuş ve merkeze yaklaşan sol, merkezin dış politikadaki tabularını da ister istemez paylaşmıştır. Ya da sosyalist solun da dahil olmasıyla ortaya ciddi bir "millî tabu" çıkmıştır.[31] Daha da önemlisi, resmî tezlere alternatif sol politikaların gelecekte üretilebilmesinin yolunu açacak ilkesel, yöntemsel ve ideolojik araçlar daha ortaya çıkmadan yok edildiğini, yani üretilemediği için de dış politika konusunda sola bırakılan miras, merkezin mevcut tabularının etkisine açık bir alan olmuştur. Nitekim, günümüze dek uzanan sürece bakıldığında, antiemperyalizmi yurtsever, ulusalcı veya illa Batıcı ya da Doğucu olmayan ve böyle bir kaygı da taşımayan bir duruşla harmanlayan, kendi içinde daha tutarlı bir sol olgunlaştırılamamıştır. Günümüzde özgün, farklı ve alternatif bir politika ve jargon oluşturamayan solda her biri kendi tabusuna sahip şu ana eğilimlere rastlanmaktadır: Bir yanda en azından dış politika konusunda pes ederek ve mevcut tabulara eklemlenerek "reelpolitik"i benimseyenler. Özal ve o çizginin uyarlanmış devamı olan AKP hükümetleri dönemlerinde daha etkili olma fırsatı bulan ve kendini Türkiye'ye yakışır vizyonsever öneriler getirmeye adayan bu çizginin temel söylemi "onu öyle değil de şöyle yapsak bizim gibi büyük bir devlete daha çok yakışır"ın dışına pek çıkmamaktadır.

Diğer yandaysa, dış politika ve uluslararası ilişkiler alanlarını içinde bol bol "jeopolitik", "strateji" ve "ulusal çıkar" kavramlarını geçirenlere hem de uluslararası politikanın da zaten ancak ve sadece böyle bir şey olabileceğini kabul ederek terk eden yani dış politikayı tümden tabulaştıran çizgi. Ne var ki, kendisinden kaçılan tabunun ortadan kaybolmayacağı ve hatta tabulaştıranların elinde daha da tabulaşacağı ortadadır. Ayrıca, belki de zaten hiç olmayan iç-dış ayrımı artık iyice ortadan kalktığı için, dış politikayı ya da dünya politikasını anlamak artık iç politik duruş açısından ziyadesiyle önem kazanmıştır. Bu nedenle, kirli görülen dış politika tabusunu ellemeyi bırakın, çoğu durumda izlemekten bile sakınan bu duruşun iç politikadaki tavrını belirlerken kimi eksiklikler ve hatta hatalar yapma riskini de almış olduğunu not etmekte yarar var. Sol gibi, en tepedeki analiz biriminin dünya olduğunu söyleyen her yaklaşımın en globalden en yerele dek uzanan merkez-çevre ayrımlarını dikkate alması ve bunun politik uzantılarını sorgulaması en azından iç tutarlılık açısından

elzemdir. Bu anlamda boş bırakılacak her alan, özellikle iç politikada başta insani ve siyasî talepler olmak üzere yoğunlaşılan sorunlar konusunda ister istemez hatalar yapma riskini de beraberinde getirebilecektir. Her konunun global merkezler ve çevreler tarafından hızla politik araç kılındığı bir dönemde, siyasî ve ilkesel duruşunu net bir şekilde ortaya koyamama, kendi gündemini belirleyememe durumuna düşecek bir sol, kaçınılmaz olarak global çağın yeni tabularına esir olabilecektir. Nihayet, başka amaçlarla ve ismini zikretmeden paylaşılan Batılılaşma nosyonu, solu duruş erozyonuna uğratabilecek ve Batıcılık daha doğrusu Batılılık tabusunun yeniden üretilmesi riski güçlenecektir. Hem de içteki klasik Batıcı *establishment*'a karşı.

İki Buçuk: *Ulusalcılık*

Sol içerisinde büyük ölçüde CHP (ve DSP) çizgisinin temsil ettiği Batıcı ve devletçi çizgi, 2000'lerle birlikte bir kırılma yaşamıştır. Kimi dış politika sorunlarında Batılı devletlerin tutumundan memnuniyetsizlik duyma ve hatta hayal kırıklıkları vb. etkenlere dayanan bu dönüşüm, farklı sol ve sağ akımların da eklenmesiyle yeni bir fikir koalisyonunu da gündeme getirmiştir: Ulusalcılık.

Yukarıda da belirtildiği gibi, bir şekilde tabulaştırılan Türkiye'nin Batılı ve Batıcı bir devlet olduğu fikri, 2000'li yıllarla birlikte bizzat bu fikrin iç politik üreticileri, taşıyıcıları ve sözcüleri tarafından da sorgulanmaya başlamıştır. İçteki merkezî konumunu kaybetme riskini fark ederek harekete geçen kesimlerin ve sınıfların ideolojik aracı olarak nitelenebilecek ulusalcılık, soldan sağa siyasî yelpazenin neredeyse tüm katmanlarında bir şekilde karşılık bulmuştur.[32] Bu yaklaşımın ortaya çıkışı, dış politika açısından bakıldığında da, özellikle kırmızı çizgili dış politika sorunları konusunda Türkiye'nin Batı'yla farklılaşan ve hatta çelişen ulusal çıkarları olduğu algısının yerleşmesiyle doğrudan ilintilidir. 1990'larla başlayan Avrupa Birliği üyeliği girişimlerinin 2000'lerde aldığı hal, yani hem gündemdeki reformların Türkiye kamuoyunda tam anlamıyla kabul görmemesi, hem de AB'nin Türkiye politikası(zlığı)nın Türkiye kamuoyunda bir şekilde yarattığı tepkiler, ABD'nin Irak'ı işgaliyle Kuzey Irak'ın geleceği konusunda yoğunlaşan tartışmalar, Kıbrıs sorununun Annan Planı, 2004 referandumları ve Rumların AB üyeliği sonrasında iyice karmaşık bir hal alması, 11 Eylül sonrasında küresel düzeyde gündeme getirilen Doğu-Batı gerilimlerinin (ve kısmen Büyük Ortadoğu Projesi'nin) ve tüm dünyada artan neoulusalcı dönemin yarattığı kafa karışıklığı vs.

2000'li yılların ortalarına gelindiğinde artık iyice kökleşen "Türk'ün Türk'ten başka dostu olmadığı" inancının bilinçaltındaki imparatorluk gururuyla birleşmesi sonucunda ortaya Türkiye gibi büyük bir devletin silkinmesi ve kendi başının çaresine bakması gerektiğini savunan anti-Batı söylemli ulusalcı akım çıkmıştır. Tüm bunlara rağmen, hırçın tepkisellik düzeyinde ve komplolarla yoğrulmuş yoğun anti-AB ve anti-ABD söylemlerle gündeme gelen günümüzün bu yükselen değerinin Batıcılık tabusunu ne kadar sorguladığıysa sorgulanmaya muhtaç. Zira, içteki merkezin büyük ölçüde merkezinde yer aldığı ve hatta yeri geldiğinde teorisyenliğini de yaptığı bu akım, teori, pratik ve hatta söylem düzeyinde kimi açık sorunlar, daha doğrusu çelişkilerle mustarip.

Şöyle ki, en başta, ulusalcı kesimin böyle radikal bir retoriğin arkasında durmasını zorlaştıran ve hatta yapısal olarak imkânsız kılan iç politik duruşunu hatırlamak yeterli.[33] Kabaca Kemalizm etrafında birleşen bu geniş ve aslında eklektik grup, en azından laiklik ve Atatürk milliyetçiliği gibi tartışılmaz inançlara, yani tabulara sahip. Bu nedenle de, anti ve

tepkisel olanları bir kenara bırakıldığında, bu bakışın söyleminin ideolojik içeriği kaçınılmaz olarak büyük ölçüde boş kalıyor ve bırakılıyor.[34] Zira laik ve Batılılaşmacı kesimleri içeren bu koalisyonun bu ilkelere yapacağı her "gerekçeli" atıf da ister istemez Batı ve Batıcılık ekseninde olacaktır. Ya da tersinden düşünürsek, Batıcılık konusunda yapılacak her "gerekçeli" sorgulama içte olmazsa olmaz olarak görülen laik ve Batılılaşmacı duruşu zedeleyecek ve gayrimilli bulunarak karşı çıkılan kesimlerin ekmeğine yağ sürecektir. Bu nedenle, anti-Batı söylemin neredeyse slogan –ve onun için de olabildiğince hırçın– düzeyinde kalması ve fakat içeriğinin boş bırakılmasının bu koalisyon açısından kaçınılmaz olduğu ileri sürülebilir. Kısacası, her ne kadar farklı kesimlerden ve farklı siyasî duruşlardan oluşsa da, teorisyenliğini kendini "Batılı" gören ya da toplumsal yapılanma tasavvuru açısından "Batılılaşmacı" olanların yaptığı ulusalcı akımın dış politika açısından sergilediği anti-Batı tutumun, Batıcılık tabusunu kökten sorguladığını veya sorgulayabileceğini söyleyebilmek zor görünüyor.

Kaldı ki, dış politik duruşları açısından bakıldığında, ulusalcı koalisyonu oluşturan siyasî akımların hâlâ büyük ölçüde Batıcı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hem de günümüz konjonktüründe Türkiye'nin kırmızı çizgili dış politika konularında alınan katı anti-AB ve anti-ABD söyleme rağmen. Zira, temel olarak sorgulanan ABD'yle "stratejik ortaklık" ilişkisi[35] veya AB üyelik perspektifinden ziyade (açıkça bunu söyleyenlerin önemli bir kısmı da dahil olmak üzere) bu ilişkilerin yürütülüş şeklidir.[36] Ortada yönelimselden ziyade yöntemsel bir itiraz vardır.[37] Nitekim, özellikle "kırmızı çizgiler" olarak anılan konularda yükselen ciddi anti-Batı söylemler ve politika çağrıları, Afganistan, Balkanlar, Orta Asya'yla ilişkiler, Filistin sorunu, İran nükleer programı ve hatta "Irak'ın güneyi" gibi diğer dünya meselelerinde güç kaybetmekte ve hatta Batı'yla birlikte hareket etme yönündeki resmî politikalar büyük devlet olmak adına desteklenmektedir.[38] Bu aslında ziyadesiyle "doğal"dır, çünkü büyük ölçüde içteki merkezin etrafında kümelenen ulusalcı koalisyonun en azından teorisyen ve sözcüleri Batıcılık tabusunun üreticisi veya taşıyıcısı da olmak durumundadırlar.

Bu koalisyonun ikirciklilığini belki de en iyi gösteren, MGK Genel Sekreteri Tuncer Kılınç'ın Mart 2002'de açıkladığı kişisel görüşünü takiben yaşanan tartışmalardır. Özellikle AB'nin Türkiye'ye yaklaşımını eleştirerek Rusya'yı işaret eden Kılınç'ın "Amerika'yı göz ardı etmeksizin, mümkünse İran'ı da içine alarak"[39] yapılmasını tavsiye ettiği yeni arayış, Kuzey Irak sorununun de eklenmesiyle ABD karşıtlığını da içermiş ve Çin, Hindistan gibi ülkeler de yeni adresler olarak dile gelmiştir. Türkiye'nin en "Batılı" ve "Batıcı" kurumundan gelen bu öneri, özellikle takip eden tartışmalar üzerinden okunduğunda, ortaya ciddi bir çelişkiler yumağı çıkarır gibi görülmüştür. Ancak, içte Batılılaşmacı olurken dışta radikal bir kopuşun pek olanaklı hatta istenir olamayacağı ortadadır ve bu nedenle söz konusu konuşma rahatlıkla taktiksel bir çıkış olarak değerlendirilebilir. Gerçekten de, özellikle AB'ye üyelik sürecinde yaşanan en gergin dönemlerde bile "Türkiye'ye karşı sorumluluklarını yerine getiren" ve "köklü, büyük ve onurlu bir devlet olan Türkiye'nin hassasiyetlerini dikkate alan" bir AB'ye üyelik hedefinden bahsedilmektedir. Böylece, ana yönelim açısından bakıldığında, Batılılaşmacı ve Batıcı duruşun değişmediği söylenebilir.[40]

Yine, bir yanda AB üyelik sürecinde yaşanan sorunların, diğer yanda Kuzey Irak'taki gelişmelerin ve kısmen de Büyük Ortadoğu Projesi'nin gündeme getirdiği Batı/ABD karşıtı ulusalcı yaklaşımların yukarıda sorgulanan imparatorluk mirası tabusunu da bir şekilde paylaştıklarını ra-

hatlıkla söyleyebiliriz. Nihayetinde söylenen, güçlü bir geçmişi ve geleneği olan Türkiye'nin bu hallere düşmemesi, düşürülmemesi gerektiğidir ki her ne kadar içteki ideoloji gereği açıkça atıf yapılan genelde Cumhuriyet Türkiyesi ise de, bu yaklaşımın köklerini Söğüt'ten Malazgirt'e ve hatta Mete Han'ın ordusuna kadar uzattığı açıktır. İmparatorluk mirasını bile aşan bu bakış açısının içini kaçınılmaz olarak boş bıraktığı "kendi başımızın çaresine bakalım" söylemi, tam da bir büyük millet gururudur aslında.

Kısacası, "Kurutuluş Savaşı koşulları geri döndü" söylemli ulusalcı çıkışı, yine Atatürk döneminde olduğu gibi[41] Batı'ya karşı ama Batıcı bir politika olarak değerlendirmek daha yerinde olacaktır. Bu nedenle de, yönelimsel değil yöntemsel açıdan anti-Batıcı olan bu akımın Batıcılık tabusunu sorgulayan iki ana akım olan sosyalist sol ve Millî Görüş'ten farklı bir niteliği olduğu açıktır.

TABULAŞAN DIŞ POLİTİKA SORUNLARI

Yapısal özellikler taşıyan ve yukarıda görüldüğü gibi Türkiye siyasî yelpazesinin neredeyse tümünü yatay kesen yapısal tabular dışında ve bir şekilde bu tabuların da etkisiyle tabu özelliği kazanan ve iç politikada da yansımaları olan kimi somut dış politika sorunları da vardır.[42] Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu belgelerinden sayılan Lozan Barış Antlaşması ile bağlantılı olarak Misak-ı Millî sınırları ile 1915 Ermeni olayları ve Ermenistan'la ilişkiler bu çerçevede değerlendirilecektir. Bu sorunların herhangi birinin ayrıntısına girmek bu yazının amacını aşacağı için kısa değinmelerle yetinilecektir.

Lozan Barış Antlaşması ve Misak-ı Millî

Türkiye'nin kurucu belgeleri olarak kabul edilmeleri nedeniyle büyük öneme sahip olan Lozan Barış Antlaşması ve Misak-ı Millî, yeri geldiğinde ziyadesiyle sorgulanan ama sorgulanma şekilleriyle ve sorgulandığı halleriyle bile tabu olan tabulardır. Genel olarak bakıldığında, statükocu ve dengeci dış ve iç politikanın amentüsü olan Lozan Barış Antlaşması ve parçalanan Osmanlı'dan elde kalan vatanı simgeleyen belge olarak kodlanan Misak-ı Millî, her durumda sahip çıkılmak istenen belgelerdir. Nitekim, bu iki belge kuruluş yıllarını da aşan ve günümüze dek uzanan dönemler boyunca temel olarak "defansif" yorumlanmış ve en azından "olan oldu, önümüze bakalım" mantığıyla sorgulanmamıştır.[43] Ne var ki, bu belgeler yeri geldiğinde kendilerine atfedilen değerin dışına taşabilmiş ve kimi düzenlemeleri tartışmaya açılabilmiştir. Sonradan ortaya çıkan veya önem kazanan kimi sorunlarla ilgili düzenlemelere yeni ihtiyaçlara uygun yorumlar gündeme gelmiş ama bu yapılırken bile –kısmen kurucu niteliklerinin bir sonucu olarak– aslında sorgulanarak, daha doğrusu sorgulanma ve sorgulanan şekilleriyle tabulaştırılmışlardır.

Örneğin, diğer alt başlıklar altında azınlıklar konusundaki düzenlemeler bağlamında verilen örneklere ilaveten, denizin iki yakasında da görüldüğü gibi, Ege sorunları konusunda Lozan Barış Antlaşması'nın örneğin Ege Denizi'nde iki ülke arasında iyi kötü bir denge sağladığına inanılmaktadır. Metin, tam da bu nedenle, kimi maddelerin açık lafzi ve hatta ruhi anlamlarının sorgulandığı durumlarda bile adeta totemleştirilmiş ruhuna ("Lozan dengesi") atıf yapılarak korunmuş, tabu özelliği özenle muhafaza edilmiştir.[44] Asla sorgulatmayarak ama gerektiğinde sorgulayarak ve sorgulanan haliyle... Hem de "esnek" yorumların kimi zaman kurumlar arasında bile Lozan'ı ve kazanımlarını sorgulamakla eşdeğer olduğu iddia edilerek.

Lozan'da gerçekleştirilebildiği kadarıyla bilinmesi yani aslında bilinmeden sahip çıkılması tercih edilen, uzun yıllar sınırla-

rın dokunulmazlığı ve değiştirilmezliği anlamında defansif bir mantıkla sorgulanmazlığa sahip olan Misak-ı Millî'nin tabu özelliği 2000'li yıllarda farklı bir nitelik kazanmıştır. Kuzey Irak'ta 1990'larda başlayan ve 2000'li yıllarda hız kazanan gelişmeler üzerine, özellikle ulusalcı koalisyonu oluşturan akımlar, bu belgenin Musul'la ilgili bölümlerinin zamanında bir şekilde tam gerçekleştirilemediğini açıkça dillendirmeye başlamışlardır.[45] Resmî politikada bir karşılık bulmasa da, Misak-ı Millî'ye dayandığını iddia eden ve "Ordu Kerkük'e" şeklinde ifadesini bulan bu geriye dönük ofansif sorgulama girişimi, belki de tüm tabuların sorgulanması gerektiği fikrinin de kırmızı çizgilere sahip olması gerektiğini göstermektedir.

Kuzey Irak

1991 Körfez Savaşı sonrasında bizzat Türkiye'nin desteğiyle kurulan Çekiç Güç'ün, kırmızı pasaport verilen Irak Kürtlerini devletleşme sürecine soktuğu özellikle 2000'li yılların ulusalcı koalisyonunun en ciddi şikâyet ve pişmanlık konusu. Ulusal çıkara aykırı bulunan Kuzey Irak'ta bir Kürt devletinin kurulmasının, hem de onca tartışmaya rağmen, Türkiye siyasetinin yeni tabularından olduğu rahatlıkla söylenebilir.

1 Mart Tezkeresi ve ABD'nin Irak işgali sürecinde iyice şekillenen ve "kırmızı çizgiler" sözünü de literatürümüze katan bu tabuyu DTP hariç[46] neredeyse tüm siyasî akımların ve *establishment*'ın benimsediği bilinen bir gerçek.[47] Hem de tam da bir tabuya yaraşır şekilde yani mantığını tartışmadan; yani Kuzey Irak'ta, yani Türkiye'nin sınırları dışında, yani başka bir ülke topraklarında[48] bir devletin kurulup kurulamayacağını ulusal çıkara tümden aykırı bir gelişme ilan ederek. Bu tabunun altında yatan gerçeğin içteki Kürt sorunu olduğu ve bunun da Türkiye'ye 72 milleti içeren imparatorluğun hoş bir hatırası olduğu bir gerçek.

Hemen yukarıda değinilen Misak-ı Millî tabusunu raftan indirme ve rektifiye etme önerilerine de neden olan "Irak'ın kuzeyi"ndeki gelişmeler konusunda "bir avuç peşmerge ve aşiret reisi" diye başlayan cümlelerin de bizzat imparatorluk gururunun yansımaları olduğu söylenebilir. Ama en vahimi, Kuzey Irak sorunu olmasa Irak'ın işgali konusundaki muhtemel politikanın ne olmuş olabileceğini üç aşağı beş yukarı biliyor olmak. 1 Mart Tezkeresi sürecinde Meclis içi ve dışındaki ana akım siyasette dile gelen endişelerin hep ve sadece denklemin içinde olmak ya da olmamak ve bunun Türkiye'ye etkileri konusunda olması bunun bir göstergesi. Gerçekten de, Süleymaniye'deki çuval meselesine kadar uzanacak tepki gösterilen gelişmeler (olması olasılığı) hiç olmamış olsaydı, 1 Mart Tezkeresi geçer miydi? Tezkereye itiraz edenler bu kadar çok olur ve sempati toplarlar mıydı? Ya da "Irak'ın güneyinde" her gün yaşananlar haber bültenlerinde bu kadar çok ve daha da önemlisi böyle yer alır mıydı? "Uluslararası toplum"la birlikte hareket edilen Afganistan, Balkanlar, Lübnan vb. bölgelerde yaşanan benzer insani trajedilere Türkiye'de gösterilen ilginin niteliği, bu sorulara olumlu yanıt vermeyi zorlaştırıyor aslında.

Ermeni Sorunu

Tarihi tarihçilere bırakmamakta ısrar eden kimi dış siyasî merkezlerin de tetiklemesiyle Türkiye'de dile gelen tarihi tarihçilere bırakalım yaklaşımı, aslında birçok vesileyle görüldüğü gibi olayı tarihçilere bırakmamakta ısrar eden Türkiye siyasetinin soruna bakışını yansıtmaktadır. Tam da bir tabuya yakışır şekilde ne tartışan ne tartıştıran, ne sorgulayan ne de sorgulatan genel siyasî hava,[49] "geçmişle hesaplaşma" adıyla maruf kısmen günah çıkar(tır)ıcı eylemin gerçekleştirilmesini engellemenin ötesinde, benzer acıların bir daha yaşanmaması için gerekli ortamı



Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi Sevr Anlaşması'na "karşı" yazılmıştır. Birinci Dünya Savaşı ertesinde Anadolu topraklarının Fransız, İngiliz, İtalyan kuvvetleri tarafından paylaşılmasının resmî ifadesi sayılan ancak uygulanmamış bu anlaşma, millî kimliğin bilinçaltına işlenmiştir. Sürekli bir işgal ve bölünme korkusunu canlı tutarak otoriter bir idari ve askeri sistemin kendi meşruiyetini devam ettirmesini sağlamıştır. Özellikle 2000'li yıllar süresince yerleşik orta sınıfların iktisadi güç ve statü kayıplarının telafisi için genel bir dış düşman kategorisi yaratmanın bahanesi haline de gelen Sevr Anlaşması, milliyetçi ve özcü bir tarih anlayışının popülerlik kazanmasının da vesilesi olabilmiş, bunun için kullanılmıştır.

ve bilinci yaratmayı imkansız kılan yeni sorunlara da imza atmaktadır. 1915 olaylarının "soykırım" olarak tanınması talebi, şanlı Türk milletinin böyle bir şey yapmayacağı şeklindeki görece "defansif" pozisyondan asıl Türklerin soykırıma uğradığı noktasına gelmişken; "azınlık" olmak da, örneğin Türkiye'deki Kürt milliyetçileri tarafından da bir şekilde yeniden üretildiği üzere,[50] ayıplar listesine eklenmiştir. Turizm broşürlerinde ve tanıtım belgesellerinde sıkça dile gelen "yüzyıllardır barış içinde bir arada yaşayan 72 millet" sözünün hakkı ne bu sorunun ne de benzer başka sorunların ele alınması ve tartışılması sırasında verilebilmekte ve olan da küçük çocuklardan yaratılan şahinler elinden güvercinlere olmaktadır.

Nihayet, bu sorunun Ermenistan'la ilişkiler konusunda da yansımaları olmaktadır. Ermenistan'da ve Ermeni diasporasında rastlanan 3 T (tanıma, tazminat, toprak) politikasına atıfla gerekçelendirilen mevcut ilişkisizlik politikasının farklı yollar denenerek değiştirilebileceğini söyleyenler mutlaka vardır. Ama Türkiye gibi büyük bir devletin himmetini bölgenin yeni kurulmuş, küçük ve yoksul bir devleti olan Ermenistan'dan esirgememesi gerektiğini söyleyen "sorgulayıcı" önerilerin paylaştıkları bilinçaltındaki tabu da sorgulanmaya değer.

TABUMSU KRONİK DIŞ POLİTİKA SORUNLARI

Tabu niteliğine sahip sorunlar dışında, zamanla kronikleşmiş ve kronikleştiği için de bir ölçüde tabumsulaşmış ya da tabumsulaştırılarak kronikleşmiş kimi dış politika sorunlarına da kısaca değinmek yerinde olacaktır: Ege Denizi sorunları, Patrikhane ve Heybeliada Ruhban Okulu'nun statüsü, Montrö Sözleşmesi, yani Boğazlar konusu ve hatta Türkiye'nin su politikası. Nihayet bu gibi kronik sorunlar açısından resmi politikalara sıkça atfedilen "en iyi çözüm, çözümsüzlüktür"

politikası, yazının başından beri vurgulanan nokta, yani bilinçaltındaki İmparatorluk mirası açısından irdelenecektir.

Patrikhane ve Heybeliada Ruhban Okulu Sorunları

Yüzyıllardır İstanbul'da faaliyet gösteren Patrikhane'nin sıfatı ve 1971'de kapatılan Heybeliada Ruhban Okulu'nun yeniden açılması konuları da aslında hep gündemde olan ama resmî politika dışında önerilerin öyle pek de kolay tartışılamadığı tabumsu konulardandır. Her ne kadar özellikle son dönemlerde görece daha tartışılabilir bir nitelik kazanmış olsalar da, bu iki konuda bir şekilde belirlenmiş resmî duruşları sorgulama girişimleri hep bir duvara çarpmaktadır.[51] İronik olansa, İstanbul'da "Vatikan yaratılmasına göz yumulamaz" şeklinde gerekçelendirilen Patrikhane ve "kökü dışarıda/sadakati dışarıya din adamları eğitimine izin verilemez" şeklinde gerekçelendirilen Ruhban Okulu politikalarını zaten az olan sorgulama girişimlerinin bir kısmının da "bizim denetimimizde olmaları daha iyi değil mi?" şeklinde argümanlar dile getirebilmeleridir. Bu tür politik çözüm önerilerini sorgulayıcılık olarak görmenin pek mümkün ve anlamlı olmadığı pekâlâ söylenebilir.

Benzer şekilde, özellikle resmî çevrelerin bu bağlamda Yunanistan'daki Batı Trakya Türklerinin sorunlarını gündeme getirmesi de dikkat çekicidir. Lozan Barış Antlaşması'ndan doğan hukuksal haklar olmasa bile Türkiye kamuoyunun Batı Trakya veya dünyanın herhangi bir yerindeki insani sorunlara hassasiyet göstermesi kadar doğal ve istenir bir şey olamaz. Ancak, kendi vatandaşlarının sorunlarını çözmede karşılıklılık ilkesini gündeme getirmenin ne hukuksal (Lozan'ın 45. maddesi) ne de insani açıdan kabul edilebilir bir yanı olması bir yana, ortada başka bir tabudan kaynaklanan ciddi bir çelişki de vardır: Batı Trakya'da görece düzelen durumun ve "deprem diplomasisi"nin ikili ilişkilerde yarattığı söylenen yumuşama döneminin etkisini de unutmadan söylemek gerekirse, orada yüksek sesle yapılacak her bir iyileştirme çağrısının içte Kürt sorunu tabusu nedeniyle başka anlamları ve etkileri olacaktır. Bu da Türkiye siyasetinin Batı Trakya'ya mesafeli durmasının en önemli nedenlerinden birisidir.[52] Bu durumda, tabumsu niteliklere sahip Patrikhane ve Ruhban Okulu sorunlarını sorgulatmama aracı, yani bir anlamda karşı koz olarak kullanılan Batı Trakya Türklerinin sorunlarının da içteki Kürt sorunu nedeniyle sorgulanamaması, bir de Ege'nin karşı kıyısındaki tabular eklendiğinde, ortaya sorgulanmaya muhtaç bir sorunlar yumağı çıkarmaktadır.

Montrö ve Boğazlar Sorunu

Lozan Boğazlar Sözleşmesi'nin getirdiği kısıtlayıcı düzenlemeleri ortadan kaldırarak Türkiye lehine düzenlemeler getiren Montrö Sözleşmesi, tam da bu nedenle her türlü sesli tartışmadan uzak tutulmak istenen bir belge olmuştur. Hem de Boğazlar'da artan trafiğin ve kazaların yarattığı tehditlere ve takip eden eleştirilere rağmen. Çünkü bu sözleşme, şayet yerine yenisi konulamazsa, Boğazlar'da "ebedi seyrüsefer serbestliği" yani "bırakınız geçsinler" dönemini başlatacak maddeler (madde 1 ve 28/2) içermektedir. Artan çevresel ve insani itirazları bu endişe nedeniyle savuşturan Türkiye'nin yardımına 1990'larda gündeme gelen başka bir dış politika hedefi yetişmiştir: Orta Asya petrollerinin Batı'ya taşınması. Boğazlar'daki çevresel ve insani güvenlik zaafları, büyük siyasî beklentilerle gündeme gelen boru hatları projeleri nedeniyle ve boru hatları lobilerinin de katkılarıyla gündeme gelmiş ve Montrö'ye dokunmayan ama Montrö'ye dayanan iç düzenlemelerle[53] sorunlara çözüm ve uluslararası destek aranmıştır. Ancak, koruma girişimle-

rine konu olan Boğazlar'da Türkiye'nin tehlikeli trafiği azaltıcı, caydırıcı ve engelleyici düzenlemeler almasına imkân vermeyen Montrö'nün kökten sorgulanması yine de istenmeyen bir durumdur. Türkiye dışından kaynaklanan ve bu sözleşmeyi tadil etmeyi veya onun yerine daha iyisini koyabilmeyi zorlaştıran yapısal, siyasî ve konjonktürel nedenler tabii ki vardır ama çevresel ve insani duyarlılıkla hazırlanacak bir değişiklik önerisinin yapılamamasının iç politik duruştan kaynaklanan kimi nedenleri olduğu da açıktır. Nitekim, marjinal olmayan tüm siyasî akımların kabaca paylaştığı ve Bergama'dan Yusufeli'ne, Hasankeyf'ten Kaz Dağları'na kadar uzanan birçok örnekte görülen "kalkınmacı" ve ekonomist politikanın çevresel duyarlılık konusunda inandırıcı olamaması bir yana, ortada yeterli "teorik" hazırlık da yoktur. Ya da bu tür her argümantasyonun kalkınmayı engelleyecek Batı destekli çevrecilerin işine geleceğine inanılmaktadır![54] İronik olan, Boğazlar'daki eylemleri "çıkar örtüşmesi" gereği destek bulan Greenpeace vb. örgütlerin serbest bırakılmak için de olsa gözaltına alınması, yani çevreci ve de eylemci hareketlere yönelik tabumsu politikaya her durumda sahip çıkılmasıdır.

Su Sorunu

Özellikle Hatay ve Edirne'yi her yıl sel basmasına neden olan Türkiye'nin aşağı kıyıdaş olduğu Asi ve Meriç'le ilgili sorunlar da mümkünse yüksek sesle tartışılmaması gereken konulardandır. Bu konunun işbirliği, haberleşme ve önlem alma gibi ifadeler dışında siyasî ve hukuksal tezlerle tartışılmasının su sorunu konusunda Türkiye'nin tüm ilgisinin yoğunlaştığı Dicle ve Fırat konularında aşağı kıyıdaş olan Suriye ve Irak'ın eline "koz" vermek anlamına geleceği düşünülmektedir. "Sınıraşan" sular ismiyle tabulaştırılan bu nehirler konusunda asıl söz sahibi olanın Türkiye olduğu görüşü üzerinden üretilen Türkiye'nin su politikasının "arızi" bulunan sorunlara kurban edilmemesi temel politika olmuştur. Hele bir de çoktan stratejik bir madde olan "su"yun ticari bir meta haline gelmekte olduğu da düşünüldüğünde.[55]

Nihayet, Irak ve Suriye'yle bir çözüm "kullanabileceğimiz kadar suyu kullanabilmemizi sağlayacak projelerin tamamlanmasından sonra aranmalı" düşüncesiyle şekillendirilen su politikasının içte dayandığı tabu da not edilmeli: Bölgeden ziyade baraj, enerji ve mühendislik sektörlerini ve siyasî uzantılarını kalkındırmış olmasına rağmen bölgeyi kalkındırmak şeklinde kodlanan GAP tabusunu sorgulamak, Türkiye'nin "Güneydoğu sorunu" konusundaki tek sosyo-ekonomik faaliyetini de sorgulamak anlamına gelecektir ve bu da kronikleşmiş su sorununun çözümü önündeki bir başka engeldir.

Ege Karasuları Sorunu

"Tencere dibin kara seninki benden kara"[56] sözü misali, Türk-Yunan ilişkilerinin kendine has tarihsel tabularını her seferinde yeniden ve yeniden üreten karşılıklı (resmi) politikalar, etkilerini en somut olarak Ege sorunlarında göstermektedir. İlişkileri bir yandan daha da karmaşıklaştıran her bir somut uyuşmazlık, bir yandan da ikili ilişkilerin karmaşık halinden etkilenmekte ve bir şekilde çözülmesi mümkün ve gerekli sorunlar iyice kronikleşerek ikili ilişkileri daha da gerginleştirebilmektedir. Her ne kadar "deprem diplomasisi" dönemiyle genel havanın değiştiği düşünülse de, ortada atılan somut adımların olmadığı da açıktır.

Bu çerçevede Türkiye açısından özellikle belirtilmesi gereken, *casus belli* ilanıyla adeta tabulaştırılan Ege'de karasularının genişliği meselesidir. Türkiye'nin 1982 BM Deniz Hukuku Sözleşmesi'ne ısrarla taraf olmamasının en önemli gerekçesi olan ilgili maddenin "*en fazla* 12 mil" düzenlemesi içermesi ve böylece yine

farklı maddelerinde bir şekilde tanımlanan özel koşullu denizler için 12 milden daha az genişliğin olanaklı, hatta gerekli olduğunu söylemesi Türkiye'nin politikasını anlaşılır olmaktan çıkarmaktadır. Hele bir de tam da 1982 Sözleşmesi'nin ruhuna uygun olarak, yani özel koşullar olmadığı gerekçesiyle Karadeniz ve Akdeniz'de 12 millik karasuları ilan edilmiş olduğu hatırlandığında.

Uluslararası Yargıya Mümkünse Gitmeme Politikası

Tam da bu noktada, Ege sorunlarının çözümü konusunda uluslararası mahkemeye gitmenin en hafif tabiriyle istenmeyen bir alternatif olduğu not edilmeli. Mesut Yılmaz'ın Mart 1996'daki çağrılarının ve özellikle de Solana ve Verheugen'in Ankara'ya gelerek Ecevit'i ikna etmesi sonrası 1999 Helsinki Zirvesi'nde kararlaştırılan "2004'e kadar çözüm olmazsa mahkeme" formülünün yarattığı tepkiler hatırlandığında, uluslararası mahkemeye gitme fikrinin sadece resmî politika açısından değil, siyasal akımlar açısından da pek sıcak karşılanmadığı açık.[57] Ne var ki, geçmiş deneyimlere bakıldığında, hukuksal gerekçesi daha sonra çok tartışılacak olan Bozkurt-Lotus Davası kararında istediği sonucu alan, Meis bölgesinde egemenlik ve deniz yetki alanları konusunda USAD'a gitmekte tereddüt etmeyen Türkiye'nin,[58] uluslararası mahkemeler konusundaki tek "olumsuz" anısı Musul-Kerkük'ün İngiltere'ye verilmesidir ki aslında o da Milletler Cemiyeti kararıyla olmuştur. Hatta, Yunanistan'ın Ege kıtasahanlığı sorunu konusunda UAD'ye yaptığı tek taraflı başvuru, başka gerekçelerle de olsa 1978'de tam da Türkiye'nin istediği gibi reddedilmiştir. Yine de, kendisinden başka dostu olmadığını ve masa başında hep kaybettiğini düşünen Türkiye'nin, uluslararası kurumlara olan şüpheli yaklaşımı ve bunun bir sonucu olan mahkeme fobisi devam etmektedir.

En İyi Çözüm, Çözümsüzlüktür...

Tam da bu noktada, uluslararası yargıya mümkünse gitmeme anlayışına da etki eden genel bir soruna değinmek yerinde olacaktır: Türkiye'ye sıklıkla atfedilen "en iyi çözüm, çözümsüzlüktür" politikası. Her uyuşmazlığın en az iki tarafı içerdiği ve yukarıda incelenen sorunlar dahil belki de her konuda Türkiye'nin muhataplarının da çözümü zorlaştıran (ve kendi tabularıyla örülü) politikalar izlediği muhakkaktır. Yazının konusu Türkiye'nin tabuları olduğu için buraya yoğunlaşarak toparlamak gerekirse, en başta incelenen "bir gün tekrar büyük devlet olma" bilinçaltının burada da açıklayıcı olduğu söylenebilir.

Şöyle ki, eşitlik, önceden belirlenmiş ilkelere dayalı haklı haksız ayrımı, adalet sağlama vb. ilkelerden ziyade uzlaşmayı, yani ister istemez güç dengesini kutsayan ve tabulaştıran mevcut dünya düzeninde, her bir çözümün o anki güç yapısından ve konjonktürden bir şekilde etkilendiği açıktır. Bu durumdan şikâyetçi olmayan Türkiye de ya uygun konjonktürü ya da eski büyük günlerine dönmeyi, yani sırasını beklediğine göre, ertelenen her çözüm, mevcutla, olabilecekle, yapabileceğiyle yetinmek yerine daha iyi bir çözüm olasılığı da demektir –hele bir de mevcut durum tolere edilemez bir yük getirmiyorsa. Ve fakat, çoğu durumda bu konjonktür pek kolay gelmeyebileceğine ya da gelse de bir ötesi pekâlâ umulabileceğine göre, "en iyi çözüm, çözümsüzlüktür" politikasının zamanla her türlü sorunu kronikleştirmesi ve tabulaştırması, yani her türlü çözüm girişimini siyasî hayatın dışına ve marjinale iterek çözüm arayışlarını adeta tabuya dokunma girişimi addetmesi kaçınılmazdır.

Sonuçta, Türkiye'nin tabu ya da tabumsu kronik dış politika sorunlarına kuşkusuz daha başka örnekler eklenebilir. Neden tabulaştırılıyorlar ki, pekâlâ sorgulanabilirler de denebilir ve hatta tamamen

faydacı bir bakışla bu tabuların sorgulanması Türkiye'de yaşayan herkesin çıkarına hizmet edecektir denebilir. Ne var ki, bu tür ahlâki, politik veya faydacı yargılar yerine sık zikredilen ve tabu olsa ziyadesiyle yeridir denebilecek "yurtta sulh cihanda sulh" ilkesinin (söylenme amacından bağımsız olarak) politikaya ve uygulamaya ne kadar yansıtıldığının sorgulanması siyasî hayatımızdaki iç tutarlılıkları görme açısından daha anlamlı olacaktır. Zira, Türkiye'nin temel felsefelerinden birisi olduğu sık tekrarlanan bu sözün tabulaştığı bir toplumun başka tabuya ihtiyacı bile olmayacağı açıktır.

Ne var ki, "yurtta sulh cihanda sulh" ilkesinin içeriğinin sloganik özelliğinin ötesinde doldurulamamış ve bu ziyadesiyle anlamlı ilkeye gerektiğinde ve gerektiği gibi sahip çıkılamamış olduğu ortadadır. Gerçekten de, hem iç hem de dış politik sorunlar açısından bakıldığında, Türkiye'nin resmî politika yapıcılarının ve anaakım siyasal oluşumların sulh çağrısını ve arayışını içi boşaltılmış bir retoriğin ötesine taşıyamadıkları ve tabulardan arınmış yapıcı bir politik duruş olgunlaştıramadıkları açık. Cumhuriyet'in kuruluş döneminden ve hatta Osmanlı döneminden günümüze taşınan Kürt ve Ermeni sorunları vb. kronik tabulardan çok daha sonraları gündeme gelen ve bir şekilde tabulaşan Kuzey Irak politikasına kadar uzanan birçok alanda hiçbir şey değilse bile "sulh" dilinin, "sulh"u esas alan bir bakışın tartışma ve çözüm üretme yolunu rahatlıkla açmış olması gerekirdi. Ya da muhataplardan kaynaklanan sorunlarda[59] da en azından bu söze sahip çıkılarak tartışma ve çözüm yolları zorlanabilir, bu konuda anlamlı çözüm önerileri dile gelebilirdi. Ne var ki, bu anti-tabu söz bile içeriği ve anlamı adeta göz ardı edilerek ve sloganvari tekrarlamalarla hayata yansıtılmayan ama her daim anılan bir tabu olmuştur.

Tabuyu, "hiçbir şekilde tartışılmayan, sorgulanmayan, sadece ve sadece gereği yapılan" şeklinde tanımlarsak, hakkı verilmiş bir sulh tabusu olmasaydı da yaratılabilir ve bu da iyi bir fikir olabilirdi... ❐

DİPNOTLAR

1 Hemen başlarken yazının tümüne yönelik bir dipnot düşmek gerek: Türkiye'de karşılaşılan dış politika tabularını değerlendiren bu yazı, incelenen sorunlarda Türkiye'nin muhatapları olan devletler dahil tüm devletlerin bir şekilde sahip olduğu dış politika tabularını ele almamaktadır. Yalnız, diğer devletlerin de kendi tabuları olduğunu not etmenin ne Türkiye'nin tabularını eleştiri dışı bırakmayı meşrulaştırabileceği ne de devletlerin tabulara sahip olmasını "kaçınılmaz" görmeyi gerektireceği açıktır.

2 Örneğin Türkiye genelinde okutulan temel dış politika ders kitaplarından olan Baskın Oran'ın editörlüğündeki iki ciltlik *Türk Dış Politikası* kitabı (İletişim Yayınları), hem 1919'la başlamaktadır hem de ilk cildinin (1919-1980) alt başlığı "Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar"dır.

3 Geçmişe dönük kurgulamalarla oluşturulan "şanlı geçmiş/büyük millet" anlayışı, elbette herhangi bir devlete has olmaktan ziyade bizzat ulus-devlet olmayla ilgilidir (örneğin, bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, Metis, 2007). Yalnız, burada vurgulanmak istenen, örneğin bir Britanya, Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı olarak görülen devletlerde hem atıf yapılan şanlı geçmişin tarihin belli bir döneminde fiilen gerçekleşmiş olduğu hem de bunun toplumsal yapılarda/zihinlerde bir karşılık bulduğudur. Bu gibi devletlerin tarih kurguları, kendini iyi hissettiren bir retoriği aşıp bizzat toplumsal hafızalarda karşılık bulmuş olduğu için de, bu ülkelerin hem geçmişteki etki alanlarını hem de genel dünya politikasını ilgilendiren güncel dış politika sorunlarına yaklaşımı farklı nitelikler kazanmaktadır.

4 Bunun Soğuk Savaş döneminde yerleşen ve 11 Eylül sonrasında tekrar gündeme gelen tezahür şekillerinden belki de en önemlisi "Türkiye'nin jeostratejik önemi" söylemidir. "Merkez için önemli olma" anlamına gelen bu retorik, her türünden resmî/siyasî açıklamaya sinmekle kalmamış, Türkiye uluslararası ilişkiler literatürü de bu ve benzeri kavramlarca adeta esir alınmıştır. Zamanla her soruna bu pencereden bakma ve bu "koz" üzerinden çözüm arama alışkanlığı yerleşmiş ve bu da başka sorunlarla ilgilenme,

ya da sorunlarla başka türlü ilgilenme, açısından ciddi zafiyetler ortaya çıkmıştır.

5 Haksızlık yapmamak adına hemen belirtmek gerek ki, ben-merkezci dünya algısının merkezlerin çevreyi sömürmekle yetinmeyip aşağılaması, çevrelerin merkeze öykünmekle yetinmeyip ya hayran ya da düşman olunası görmesi dışında alternatifler sunması yapısal olarak olanaksızdır.

6 "Güçlü günlere geri dönebiliriz, yine güçlü olabiliriz" diyenler açısından bakıldığında karşımıza çeşitli dönemlerde çeşitli şekillerde çıkan bir dış politik duruş vardır. Mustafa Kemal döneminden başlayarak özellikle içteki yeniden yapılanmaya yoğunlaşan Türkiye'nin, dışta "mütevazı" bir politika izlemesi yine devralınan mirasın bu kez Osmanlı'nın uzun çöküş döneminden kalan statükocu denge politikasını tekrarla olanaklıydı ve öyle de yapıldı. Yalnız bu pragmatik denge politikasının pragmatizminin merkez merkezli olduğunu, yani Batıcı olduğunu ve dile gelen dengecüliğin de olası tüm "dış"lar arası bir dengeden ziyade merkezdeki dengeler arasında yapıldığını da hemen not etmek gerek.

7 Dengeci Dışişleri bürokrasisi dahil *establishment*, bu yaklaşıma –biraz da "takunyalılar"dan gelmesi nedeniyle– tereddütle yaklaşmış ve hatta tepki göstermiştir.

8 İlgili tartışma için bkz. aşağıda Misak-ı Milli'yle ilgili alt başlık.

9 Örneğin bkz. Dicle-Fırat sularının kullanımı sorununu bir şekilde zamana yayan resmi tezin ilk uygulayıcılarından Özal'ın Ortadoğu ülkelerine su satmaya yönelik Barış Suyu Projesi. Ayrıca bkz. aşağıda "Su" başlıklı altbölüm.

10 Özal'ın pragmatist çizgisinin takipçisi isimler AKP döneminde de danışman vb. sıfatlarla devrede olsa da, bu yeni dönemde etkin olan bir isim ayrı tutulmaya değer. Etki alanını genişletme anlamında neo-Osmanlıcı çizginin teorisyenlerinden olan Ahmet Davutoğlu, bu fikri, modern diplomasinin tüm incelikleriyle mezcederek olgunlaştırmaya ve uygulamaya adamış görünmektedir. Ne var ki, metin içinde bu çizginin varsayımları ve tabuları konusunda söylenen her şey hem de özellikle de Davutoğlu için geçerlidir.

11 Dışişleri Bakanı Abdullah Gül, Türkiye'nin dış politika ilkelerine uygun buldukları bu projeyi desteklediklerini söylerken ("Gül: BOP içinde ABD ile birlikte hareket ediyoruz" *Radikal*, 14 Mart 2006); Başbakan Tayyip Erdoğan, Büyük Ortadoğu Projesi ismiyle anılan "Geniş Ortadoğu ve Kuzey Afrika Projesi"nde Türkiye'nin eşbaşkan olduğunu (Erdoğan'ın 28 Temmuz 2004'te İran'da yaptığı basın toplantısı, http://www.akparti.org.tr/haber.asp?haber_id=480828) söylemiştir.

12 Geçmişte de Küba Bunalımı, Kıbrıs ve Afyon sorunları benzer itirazlara neden olmuş fakat genel Batıcı eğilim yine değişmemişti. Ayrıca bkz. aşağıda ulusalcı akımın tartışıldığı bölüm.

13 Örneğin, Somali müdahalesinde askerî, Afganistan'da da sivil yöneticiliğin Türkiye'de olması ya da Balkanlar'dan Lübnan'a dek uzanan yerlerde bir mangayla da olsa asker bulundurma politikasının küçük yöntemsel itirazlar dışında genel bir memnuniyet havası yaratması. Ayrıca bkz. aşağıda dipnot 36.

14 Başbakan Erdoğan'ın Kasım 2007 ve Cumhurbaşkanı Gül'ün de Ocak 2008'de yaptığı ziyaretler vesilesiyle Türkiye'nin "ufunet dağıtıcı" Kuzey Irak operasyonlarının ABD'den destek görmesi, ana akım siyasetteki anti-ABD söylemini yumuşatmaya başlamış ve Türkiye kamuoyunda "anlaşılmaz" ve "gereksiz yere" yükselen anti-Amerikan duyguların bir çaresinin bulunması fikri *artık* daha rahat dile gelebilmeye başlamıştır.

15 Benzer şekilde, 1930'larda gündeme gelen Güneş Dil Teorisi vb. çalışmalar da hem bir yandan Osmanlı bağını koparıyordu hem de koparılan bu bağın yerine daha da geçmişe uzatılan bir "büyük millet" kurgusu, yani bilinçaltı yaratıyordu.

16 Bağdat Paktı ve CENTO gibi.

17 Örneğin, Bağlantısızlar'ın kurucu toplantısı olan 1955 Bandung Konferansı'nda Türkiye'nin diğer katılımcılara Batı'dan kopmama, Batı'ya karşı koymama konusunda adeta akıl vermesi ve bu nedenle de doğal olarak "ABD'nin sesi" olarak görülmesi. Ayrıca, Cezayir'in Fransa'ya karşı yürüttüğü bağımsızlık savaşında Türkiye'nin Fransa'dan yana aldığı tavır da bu bağlamda anılması gereken bir diğer çarpıcı örnektir.

18 Balkanlar ve Ortadoğu gibi Osmanlı'nın eski topraklarında olanlarda imparatorluk günlerine bir şekilde atıfla, diğer bölgelerdeyse büyük devlet olmanın sorumluluğuyla ya da uluslararası sistemin (merkezin) dışında kalmamak adına.

19 Yeşil Kuşak dönemini "o kış gelebilecek" komünizm tehdidine karşı ve dış yönelimin da yattığı bir iç dönüşüm, Büyük Ortadoğu Projesi'ni de dıştaki 11 Eylül sendromuyla içteki AKP hükümetinin politikalarının örtüşmesi sonucunda şekillenen bir iç ve dış dönüşüm olarak tanımlayabiliriz.

20 Bkz. özellikle AB üyeliğine çeşitli nedenlerle karşı çıkan tüm kesimlere kestirmeden yöneltilen "yoksa Türkiye'nin üçüncü ligde kalmasını mı istiyorsunuz?" söylemleri.

21 Ama bkz. hemen aşağıdaki "Ulusalcılık" başlığı.

22 Yakın zamanda ortaya çıkan bir belgeye göre, Erbakan, 1974'te Başbakan Yardımcısı olarak yaptığı Suudi Arabistan gezisinde, Suudi Kralı'ndan yüklü bir petrol ve kredi talebi karşılığında Türkiye'nin Batı kampından ayrılmasının olanaklı olabileceğini söylemiş (Rıdvan Akar ve Can Dündar, "Ecevit'in çok özel belgeleri 3" *Milliyet*, 9 Kasım 2006). Hem o dönemde hem de günümüzde Batıcı politikanın bölgedeki en önemli temsilcilerinden olmuş Suudi Arabistan üzerinden böyle bir kırılmanın nasıl mümkün

olduğu ziyadesiyle tartışmalıdır. Yalnız, iç politikaya dönük manevralar açısından en azından böyle bir retoriğin ciddi anlamları olduğu da o kadar açıktır. Bu arada, bu gezinin yarattığı tartışma ortamında dönemin Demokrat Parti Ankara Milletvekili Necdet Evliyagil'in Mecliste geziyi eleştirirken söylediği şu sözler yukarıda bilinçaltı tabu başlığında ele alınan İmparatorluk geçmişi gururunu bütün çıplaklığıyla göstermektedir: "Koskoca Türk devleti olarak bir zaman idaremiz altındaki topraklardan ve bunların idarecilerinden gereksiz ve gösterişli davranışlarla yardım istemeye gitmek gurur sarsıcı olmuştur" (*aynı yer*).

23 Başka türlü ifade etmek gerekirse, içsel yapıdan ve bunun dışsal yansımasından şikâyet eden radikal İslâmcı akım, 28 Şubat 11 Eylül rüzgarlarının etkisiyle ılımlılaşmıştır. Öte yandan, Temmuz 2007 genel seçimlerinde "manevi lider" Erbakan'ın yaptığı konuşmalar esas alınırsa, Saadet Partisi'nin "Millî Görüş" çizgisini günümüzde de devam ettirdiği söylenebilir.

24 Batı'da üretilen günümüzün sözde temel çelişkisi "medeniyetler çatışması"nı gidermek için yola çıktığı izlenimi veren ve Batı'yla (ılımlı) İslâm dünyası arasında yapıcı bir köprü olma arzusunu dile getiren bu girişimin Batıcı, Batı'ya yaklaşmacı, Batı'dan kopmamacı özelliğini en iyi gösteren de küresel ekonominin angaje olunan neoliberal politikalarıdır.

25 Siyasette ve özellikle de literatürde yaşanan tartışmalar için bkz. Melek M. Fırat, *1960-71 Arası Türk Dış Politikası ve Kıbrıs Sorunu*, Siyasal Kitabevi, 1997, s. 101 vd.

26 Çevreden yükselen Bağlantısızlar Hareketi'nin iç ve dış politikalarda yarattığı onca heyecanın karşılık bulamadığını ve çevrenin merkezinin (ya da çevrede merkezi bir kere ele geçirenin) uygulamalarıyla nihayetinde insanlığın ürettiği bir alternatifin heba edildiğini not etmek gerek.

27 Türkkaya Ataöv, "Atatürk'ün Dış Politikası" *Yön*, no. 47, 1962, s. 18.

28 Bkz. yukarıda dipnot 17.

29 Dönemin sol hareketinin önemli isimlerinden Doğan Avcıoğlu, 1963'te *Yön* dergisinde yazdığı bir yazıyla Kıbrıs Türklerinin çektiği sıkıntıları "mutlu azınlık" İstanbul Rumlarıyla karşılaştırmıştır. "Mutlu azınlık" yaklaşımını siyasî literatürümüze sokan bu milliyetçi duruş (Fırat, s. 160-161), daha sonra birçok muhalif siyasî akımca kullanılacak olan sistemin iç politik hatalarını eleştirmede dış politikaya baş vurma yöntemine de iyi bir örnektir.

30 Türkiye soluna haksızlık etmemek için söylemek gerekirse, evrenselci olma iddiasındaki "sol"un, ulusal sınırları aşan böyle bir duruşu dünyanın herhangi bir yerinde olgunlaştırabildiğini söylemek zordur.

31 Bu arada, en azından bu konuda böyle alternatifler dile getirme iddiası zaten olmayan "Millî Görüş"ün 1974'te koalisyon ortağı olduğunu, yani Kıbrıs'ta "İslâm'ı ayakta tutacak" müdahale kararını bizzat alanlardan olduğunu eklemek gerek.

32 Gerçekten de, bir yanda globalleşme ve neoliberalizmin eski merkezler diğer yanda da 11 Eylül'ün geniş kitleler üzerinde yarattığı tedirginlikler ve tehditlerin dünya genelinde ulusdevletçi ("neoulusalcı") dalgayı yükselttiğini göz ardı etmemek gerek.

33 Öte yandan, ulusalcı koalisyonun parçası olan MHP ve Kemalist sol benzeri akımların yukarıda tartışıldığı gibi geçmişte ses getiren muhalif, anti-Batı ve yine "gayrimilli" bulunan akımlar karşısında takındığı Batıcı tutumu hatırlamak ve günümüzdeki duruşlarını oradan açıklamak belki haksızlık olur; ne de olsa her siyasî akımın değişen koşullara göre kendi içinde farklı çizgilere evrilmesi olabilecek bir şeydir.

34 Gerçi Büyük Ortadoğu Projesi çerçevesinde Türkiye'nin bir "ılımlı İslâm ülkesi" olarak nitelenmesi tepki çekmektedir. Ama hedeflenen değerlerin Batı'ya has olmadığı vurgusuyla olmakla birlikte yine yapılan "Batılılaşma" vurgusudur. Bu anlamdaki en ciddi çıkış, Cumhurbaşkanı Sezer'in AKP'li Gül'ün cumhurbaşkanlığı olasılığının gölgesinde yaptığı Harp Akademileri Komutanlığı (13 Nisan 2007) konuşmasıdır. Tam metin için bkz. www.cankaya.gov.tr/tr_html/KONUSMALAR/13.04.2007-3652.html

35 Veya bunun uzantısı olan İsrail'le stratejik işbirliği. Ayrıca bkz. yukarıda dipnot 4.

36 Tamamen Türkiye'nin kırmızı çizgili dış politik meseleleri konusunda takınılan bu tür yöntemsel itirazların da yine yukarıda vurgulanan imparatorluk mirası tabusunun –hem sorunların bu mirasın komplikasyonları olması hem de çözüm yaklaşımları anlamında– bir dışavurumu olduğu söylenebilir.

37 Örneğin bkz. Cumhurbaşkanı Sezer'in 3 Mart 2002'de Harp Akademileri Komutanlığı'nda yaptığı konuşma. Tam metin için bkz. www.cankaya.gov.tr/tr_html/KONUSMALAR/03.04.2002-3379.html

38 Ayrıca bkz. yukarıda dipnot 13.

39 "Orgeneral Kılınç: Avrupa bize uymaz" *Radikal*, 8 Mart 2002.

40 Ulusalcı koalisyonun özellikle AKP hükümetleri döneminde kendilerine dayanak olarak gördüğü Cumhurbaşkanı Sezer'in bu konudaki tavrı aslında nettir. Örneğin Sezer'in AB'nin 50. yılını kutlama mesajı için bkz. www.cankaya.gov.tr/tr_html/ACIKLAMALAR/08.05.2007-3832.html

41 İçe yönelen Atatürk döneminin dış politikası temelde dengeciyken, içe oynayan günümüz ulusalcılığının dış politika çağrıları reaksiyoner ve hatta "aksiyoner"dir.

42 Buradan itibaren ele alınacak her bir somut sorunun Türkiye'de hem de dünyanın pek çok ülkesinin benzer sorunlarını tartışamadığı kadar açık tartışıldığı söylenebilir ve burada ya-

pılan "tabu" ve aşağıda yapılacak olan "tabumsu" nitelemeleri yersiz ve hatta haksız bulunabilir. Başka ülkeleri kendi mevcut tabularıyla ve tartışma(ma) eğilimlerinin bu yazının kapsamı dışında olduğunu not ederek söylemek gerekirse, bu olası itiraz bir açıdan doğrudur. Tabii tartışmaların hangi zeminde, yani nereye kadar mümkün olduğunu ve (özellikle marjinaleştirilen) sorgulamanın tabuyu tabu olmaktan çıkarıp çıkaramayacağını unutmadan.

43 Burada belki de tek istisna, Türkiye'ye katılması özel bir konjonktür sayesinde, yine denge politikası sayesinde ve ilgili merkez ülke yani Fransa razı edilerek mümkün olan Hatay konusudur.

44 Örneğin, Türkiye'nin Kardak Krizi vesilesiyle gündeme gelen "gri alan" tezinde; Yunanistan'ın da adaların silahsızlandırılması konusunda sergilediği tavır.

45 Belki de zihinlerde Hatay deneyimi vardır ama bu sefer ne sorunun niteliğinin ne de konjonktürün buna uygun olduğu açıktır (ayrıca bkz. hemen yukarıda dipnot 43).

46 Yeri gelmişken bu "hariç" nitelemesini biraz açmak gerek. Türkiye siyasetinde ana akım siyasetin/*establishment*'ın bu kadar güçlü olmasının nedenlerinden birisi de her durumda "hariç"lerin değişmesi değil midir? Zira, tartışılan somut bir sorunda demokratik açılımlar adına merkezin karşısından yer alanların ciddi bir bölümü başka bir sorunda merkezin hassasiyetlerini paylaşarak merkeze yakın durmaktadır, ya da tersi.

47 "Barzanici" olmakla suçladıkları AKP'nin politikasını farklı bulanlar da vardır.

48 Evet, "Irak'a demokrasi getirmek için" binlerce kilometre uzaktan müdahil olanları da unutmamak lazım ama Türkiye'nin ilgisini meşrulaştırmak veya mazur göstermek için olmasa gerek.

49 Yine haksızlık yapmamak için söylemek gerekirse, dış siyasî merkezlerden ve "diaspora Ermenileri"nden yükselen kimi seslerin olumsuz katkılarını da not etmek gerek.

50 Bu arada, Türkiye'deki Kürt milliyetçilerinin "azınlık"tan ziyade "kurucu/asli unsur" yani merkezde olma talepleri de hakikaten bilinçaltındaki imparatorluk mirasını hem de kurucu/asli unsur olarak paylaştıklarını göstermiyor mu?

51 Lozan Barış Antlaşması'na (Patrikhane) ve özellikle laik eğitim sistemine (Ruhban Okulu) atıfla açıklanan bu iki tabuyu sorgulayan AKP çizgisinin sorgulama girişimlerinin içsel yöneliminden ("muhafazakâr demokratlık") bağımsız olmadığı, yani en azından esnek laiklik yorumu yapılan alanları açma arayışının ortada olduğu ve bu girişimlere yine aynı gerekçelerle karşı çıkılıyor olduğu söylenebilir.

52 Temel olarak Bulgaristan Türklerinin yaşadığı sorunlar bağlamında gündeme gelen bu ikilem, Türkiye'nin önereceği çözüm yöntemlerinin içte özellikle Kürt sorunu açısından aklına bile getirmek istemeyeceği fikirleri çağrıştırma ve hatta meşrulaştırma riski taşımaktadır.

53 1994 ve itirazlar üzerine yerini alan 1998 Tüzükleri, özellikle Uluslararası Denizcilik Örgütü çerçevesinde yapılan görüşmelerde Türkiye'nin uluslararası hukuktan kaynaklanan sınırlamaları (Montrö) aştığı eleştirileriyle karşılanmıştır.

54 Çevrenin, tıpkı insan hakları konusunda olduğu gibi, dış politika aracı olarak kullanıldığı bir gerçektir. Ancak, merkezî devletlerin çeşitli nedenlerle terk etmekte olduğu çevre düşmanı teknolojiyi elden çıkarmak için çevre ülkeleri bu tip çevreyi dikkate almayan "kalkınma" projelerine teşvik ettiği de ortadadır. Bu durumda, çevre ülkelerdeki çevreci hareketleri kategorik olarak Batı'nın oyununa gelenler şeklinde nitelemek pek de yerine olmayacaktır. Zira, "kalkınmacılar"ın da aynı oyunun bir parçası olduğu rahatlıkla söylenebilir.

55 Bir eleştiri için bkz. Erdem Denk, "Ortadoğu'da Jeo-insani bir kaynak: Su", *Birikim*, sayı 209, s. 50-55.

56 Bkz. Herkül Milas, *Tencere Dibin Kara: Türk Yunan İlişkilerine Bir Önsöz*, Amaç Yayınları, 1989.

57 Muhtemelen çözülmüş Ege sorunlarının AB üyelik görüşmelerinde Türkiye'ye karşı elindeki en iyi kozu alacağı düşüncesiyle Yunanistan da bu "zorunlu yargı" talebini esnetmiştir. 2004'ten itibaren yayımlanan AB'nin Türkiye İlerleme Raporları, Türkiye'yi sınır sorunlarını ikili görüşmelerle çözmeye ve "gerektiğinde Uluslararası Adalet Divanı'nın yargı yetkisi"ne başvurmaya davet etmiştir. Bkz. Fuat Aksu, "Türkiye-Avrupa Birliği Tam Üyelik Müzakerelerinde Kıbrıs ve Ege Uyuşmazlıkları", http://www.turkishgreek.org/makaleler/FUATAKSUtrgreu.pdf, s. 21-22.

58 Türkiye ve İtalya'nın başvurudan sonra aralarında anlaşmasıyla dava USAD'dan çekilmiştir.

59 Tam da bu noktada, uluslararası politikaya hâkim olan reelpolitik anlayışının en önemli savunma ve meşrulaştırma dayanağını hatırlamakta yarar var: Tüm devletlerin birbirleriyle amoral ilişkiler içine girdiği bir ortamda, her hangi bir devletin bunun dışında, bundan farklı davranmasını beklemek ve istemek en hafif tabiriyle naifliktir.

Vatanını Arayan Devlet: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

NERGİS CANEFE

de mortuis nil nisi bonum dicendum est
[ölünün arkasından konuş ulmaz]

Kıbrıs ve daha özelde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC), Türkiye için uzatmalı bir siyasî ve jeopolitik sorun olarak telaffuz edildiği kadar, aynı zamanda ada içinden dışarıya bakılarak çözümlenmesi pek mümkün olmayan bir tarihsel sürece işaret eder. Son yarı yüzyılda ve özellikle de 1974'ten sonra, Türkiye ve Kıbrıs arasındaki ilişkiler iyice girift bir hal almış ve karşılıklı etkileşimde güç, boyut, bedel ve pahadaki oran farklarından kaynaklanan Türkiye kökenli ciddi deterministik senaryolardan bahsetmek zarurileşmiştir. Kıbrıs[lı] Türk toplumu ile Türkiye Cumhuriyeti devleti ve ordusu arasında artık yerleşik hal edinmiş olan bu gölgeli bağımlılık, yarı sömürgecilik ve militer-ideolojik dayanışma ve dirsek teması durumu, Kıbrıs'ı Türkiye toplumu için neredeyse bir iç sorun haline getirirken, Türkiye'yi de Kıbrıslılar için sadece bir dış destek ve himaye mercii olmaktan tamamen çıkartmıştır. Buna rağmen, Türkiye'de Kıbrıs üzerine yapılan tartışmalardaki tutukluk ve değişen bağlamlara inat tarihüstücü ana temaların durmadan yeniden üretilmesi, hali hazırda 'tabu' kipinde yapılan bir analizi mümkün ve dahası gerekli kılar.

TABU VE TARİH: GÜNAHKÂR KORKULARIN BASTIRDIĞI VICDANIN SESİ

Türkiye'nin Cumhuriyet dönemi siyasî kültürünün Kıbrıs sorunu bağlamında tartışılması açısından şiddet, travma ve tabu arasındaki ilişki önemli bir yer işgal eder. Mesela milliyetçilik gibi süregelen toplumsal nevroza açık ve "hepimiz adına" konuşmaya müvekkel siyasî akımların tırnak içinde Yavruvatan'daki türevlerini, 1974 Kıbrıs Çıkartması'nın yine tırnak içinde Anavatan'daki sosyal ve kültürel akislerini ya da yakın dönemde en son haliyle federe devlet taslağının Rum kesimi tarafından reddinin Türkiye içinde ve Türkiye-KKTC siyasî elitlerinin koyulaşan sohbetleri esnasında türetilen yorumlarını açımlama çabasında, özellikle tabu menzilinden hareket bize hayli yol katettirir. Bunun üç nedeni bulunmakta. Harcı alem ifadesiyle, tabular toplumsal çalkantılar sonucu ortaya çıkan ancak bilinç dışına itilen çatışma, korku ve düşmanlıkların başka yere çevrilmesi ve "öyle değilmiş gibi" yaparak yaşanabilmesini mümkün kılan mekanizmaların başında gelir. Dahası, tabulaştırılan olgular ve olaylar, aslen köklü ve yapısal olan sorunları hayatın akışı içinde öyle kendiliğinden çözülürmüş gibi göstererek marji-

nalleştirir ve dilkuşa bir siyasî ruh hali yaratarak kurulu düzeni eleştiren tartışmaların dışına iterler. Son olarak da, düşmanlığın, korku ve öfkenin tabular aracılığı ile başka bir mecraya naklinin, salt kendini savunma amacıyla yapılmadığını unutmamak gerekir. Yani tabular ve tabulaştırma hamleleri, biçare bir ruh durumuna hizmet ettikleri gibi, aynı zamanda açık seçik bir hesaplaşma yapılmadan ve dolayısıyla bedel ödenmeden içinden çıkılamayacak olayları biteviye bir geçiştirme pratiğine tekabül ederler.

Biraz daha detaya inmek gerekirse, travmaların efsaneleştirilmesi, tabuların ortaya çıkışı ve ardından bekalarının sağlanması açısından uzun bir sürecin ilk ayağını teşkil eder. Tıpkı ölüm ile hayat arasında olduğu gibi, şeytaniyet ile tabu kavramları arasında hatırı sayılır geçişlilikler vardır. Birbirine karşıt gibi görünen bu iki ruhsal duruşun toplumsal ifadeleri aslen birbirini tamamlar. Sonuç itibariyle, kötülük gelmesi korkusuyla fiiliyata geçirilmesi yasaklanan veya bizzat bahsinden dahi kesinkes zarar geleceğine ikna olunmuş bir şekilde bastırılan ya da susturulan durum, olay ve pratikler, pek çok anlamda yaşayanlarla ölmüş olanlar arasındaki akışkan ilişkiyi kesintiye uğratır. Gidenlere dair anı, tederrüs, kuşkular, hesaplaşmalar veya ileriye dönük umut beslenmesi, "ölenin arkasından konuşulmaz" maslahatgüzarı sayesinde topyekûn rafa kaldırılır. Efsaneler tabulara dönüştükçe, toplumlar kendi içlerindeki yaralardan ve acımasızlıklardan kaynaklanan keder ve onunla birlikte pişmanlık, kendini suçlu bulma veyahut en azından hata müzakeresi yapma sorumluluğundan kendilerini azletmeye başlarlar. Toplumsal hassasiyette bu usulle çift değerliliğin ya da çok içerikliliğin azalması ile birlikte, korkuyla kaynaşmış ve bilinçdışına itilmiş düşmanlıklar ya da tedirginlikler, büyük çaba harcamadan siyasî ve toplumsal olarak örgün bir şiddete dönüşebilmekte ve dahası bu şiddetin frekansı arttıkça kayıtsızlık da artarak, durum tamamen sıradanlaşabilmekte. Tabunun alameti farikası aslen bundan ibarettir.

Ancak iş burada bitmiyor. Travmaya yol açan konuların tabulaştırılmasının, toplumda yarattığı bir başka tür ürkünç rahatlık daha var. Bu ikinci mucizevi istîdad, tabulaştırma mekanizmasının travmaları olağanlaştırma konusundaki istisnai performansından kaynaklanıyor. Travma esnasında öfke, kin, şaşkınlık ve acılı şefkat birbiriyle çatışırken, travmanın efsaneleşmesi ve ardından tabulaşması ile, şiddete –ki burada kastedilen yalnızca fiziksel şiddet uygulamaları veya cana kasıt değil– amentü okuyan ve onu tarihin akışına ya da toplumun ihtiyaçlarına referansla meşrulaştıran bir sofuluk durumu ortaya çıkıyor. Dolayısıyla kendini suçlu bulma, hesap verme ihtiyacı hissetme, iç çelişkisi, sevilenin veya en azından bir zamanlar "bizden" biri olmuş olanın ölümüne beddua okuma ve yas tutma hali, toplumsal nevrozun tabuya evrilmesi ile son buluyor. Toplumsal çatışmaların siyasî hafızada bıraktığı ikirciklilîğin giderek azalmasıyla vuku bulan bu yaygın susma ve kabulleniş durumu, öte yandan siyasî olarak tüketici ve vahşet yanlısı bir ortamı mümkün kılıyor. Kutsal ya da dokunulmayacak denli değerli olan ile kirli, acayip ve korkutucu olanın iç içe geçtiği bu şablon dahilinde, tarihsel algıda vicdan duygusunun yeri ve işlevi yok denecek kadar azalabiliyor. Yaygın ve zamana yayılmış şiddet halinin yarattığı olağandışı endişe ve duyarlılıklar ve bunu dengelemek için ortaya çıkan umarsızlıklar ortamında, sonuçta kamusal vicdan tabu vicdanı denebilecek reddiyeci ve katılaşmış bir toplumsal duruşa dönüşebiliyor. Bu duruş özünde, tabu addedilen şeylerin üstünün açılmasından ya da çiğnenmesinden sonra yaşanan ya da yaşanması beklenen bir günah duygusu ve günah işleme korkusunun adalet sistemine tercü-



Süleyman Demirel ve Rauf Denktaş. Her iki siyasetçi de 1960'lar ile 21. yüzyıl arasında toplumlarının kaderine doğrudan etki ettiler. Süleyman Demirel'in siyasal dil, beceri ve yetenekleriyle Denktaş'ınkiler arasında farklılıklar olmasına ve Demirel'in kendi siyasal varlığını sağ seçmenin muhalefetine dayandırılabilmesine karşı Denktaş kendi siyasal varlığını devletin varlığıyla özdeş hale getirmeye çalıştı.

mesi ve hatta ceza hukuku tarafından maddeleştirilmesi bağlamında, hegemonyasını ilan etmeye gayet meyilli bir güç söylemi de barındırıyor.

Bu çerçevede, vicdan ile bilinç arasındaki bağ, tabunun yarattığı çemberde sıkışıp kalabiliyor. Vicdan genel olarak istek, ihtiras ve hırs dürtülerine karşı kullanabildiğimiz, sırtını tarihe ve toplumsallığa dayayarak gücünü bunlardan alan bir toplumsal ve kişisel torpü iken, tabulaşma kanalıyla ortaya çıkan ve günaha tekabül eden haliyle hikmeti kendinden menkul bir forma giriveriyor. Keza bu "günahkâr vicdan", açık uçlu bir hesaplaşmaya olmadığı gibi pişmanlığa da izin vermez. Tabu işte tam da bu günahkâr vicdanın ana buyruğu olarak fonksiyon gösterdiği zamanlarda en fazla can yakıyor. Ancak bu noktada bir parantez açmakta fayda var. Günahın vebalinin ağırlığı, ona ilişkin olarak duyulan korku ile orantılı olarak artar. Bunun en önemli nedeni, tabulaşma aracılığı ile günah kavramının toplumsal ve siyasal olandan koparılarak, kendi merkezli ve daha önce de değinildiği gibi tarihüstü bir konuma oturtulmasıdır. Yani neden korktuğumuzu artık hatırlamayarak ya da bazen bilmemize bile imkân olmadan, tabu bizlere katmerli korkular yaşatır ve dahası korkuyu günlük yaşantımızın bir parçası haline getirir. Keza psikiyatride nevrozlular, "hastalık" belirtileri arttıkça ve kontrolleri azaldıkça, günahkâr vicdanlılığın en ileri derecesine gelirler ve dahil oldukları tabulaştırma hamlelerinin gücü artar.

Madem ki tabu kendisini her şeyden önce yasaklarda ve günaha dayalı ve korkudan başka dil kullanmayı beceremeyen bir vicdanda gösteriyor, bir cesur "ters hamle" yaparak aslında buradan yasak ve günah olan şeylerin tarihsel kimliğine ulaşmaya yeltenebiliriz. Kimsenin yapmak istemediği şeyleri yasaklamaya gerek olmadığı gibi, yasak edilen şeylerin en azından birilerinin arzusunun ve ihtirasının hedefi olduğu aşikârdır. O zaman bu-

rada açmamız gereken nokta, tabu hanesine dahil edilen fiiliyat ya da düşüncelerin bire bir insan ve toplum hayatında karşılığı olup olmadığı değil, vicdanın sesi denilen ulvi, ancak bir o kadar da beşerî kudret ifadesinin hangi zamanlarda ve ne tür olaylardan sonra tabuya yenik düştüğü ve neden tabunun bu kertede korku ve günahtan medet umduğu. Vicdanın varlığının hikmeti tabulaştırma sürecinde neden bu denli reddedilir? Özellikle siyasî nevroz bağlamında şiddetlenen öldürme, yok etme, hayatta bırakmama ham içtepisi neden illaki tabu ve onun toplumsal ve hukuki ifadeleri ile harmanlanmış olarak karşımıza çıkar? Tabu ve şiddet arasındaki tuhaf kan bağı nereden çıkar ve hangi kaynaktan beslenedurur?

Zarar vermesinden korkulan öldürme eylemi ya da olasılığının bilinç düzeyinde tabular aracılığıyla bir yandan bastırılırken diğer yandan da yine tabular aracılığı ile siyasî olarak aklanmış ve vicdani sorgulamadan arındırılmış hale gelebilmesi, yukarıda bahsi geçen sorularla ilgili önemli ipuçları içerir. Tarihsel bir süreç içinde ele alındığında, toplumsal çatışmalardan arta kalan tortu ve çözümsüz kalmış travmaların uzun vadede büsbütün başka yerlerde ancak iç döngülerini bozmaksızın, siyasî şiddet formunda tekerrür ettiğine ikna olmak için uzun boylu tartışmalara girmeye gerek yok. Bu konuda soykırımdan tutalım etnik temizlik, ırkçılık, modern kölelik sistemleri gibi maalesef verimli bir çokçeşitliliğe sahip bir pratikler yelpazesinden bahsedebiliriz. Geçmişe ait toplumsal yaralar ve huzursuzlukların köken itibariyle başka kişiler, başka cemaatler ve başka ilişkilerle ilgili olmakla birlikte, siyaset çatısı altında tabulaşmanın mümkün kıldığı yer değiştirme ya da gerçek anlamıyla "deplasmana çekme" düzenlemesi sayesinde, değişen koşullara rağmen doğallaşmış tepkiler olarak yeniden karşımıza çıkıvermesi bundandır. Tabular sağolsun, hatta biz bu buhranlı ruh halinin günahkâr korkuların diliyle tam nasıl olup da vicdanımızın sesini bastıracak kadar yüksek perdeden bize hitap ettiğini sorgulayamayacak kadar çaresiz, elimiz kolumuz bağlı kalıveririz. Kıbrıs'ın modern tarihinde olan bitenlerle Türkiye toplumu, ordusu ve siyasî elitinin arasındaki ilişkiler kanımca bu "kalakalmak" kategorisinde ele alınmak için emsal teşkil ediyor. Ancak bu bağlamda Kıbrıslı insan ya da daha derli toplu ifadesiyle modern Kıbrıs toplumu, bahsi arzu edilenden daha az geçecek, çünkü mesele Kıbrıslıların Kıbrıs'ta ne yaşadığından ziyade bunun Türk siyasî kültüründeki tahayyülü ve geniş çaplı müşküliyet yaratmış vakaların tabulaştırma aracılığıyla müdahale ve müzakere sahnesinden çekilmesi ve bunun hem Türkiye'de hem Kıbrıs'ta ödettiği bedeller.

SİYASET, HAMASET VE YARI SÖMÜRGECİLİK ROTASINDA BİR UYDU ULUS-DEVLET MODELİ OLARAK KKTC

1964'te verilen Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi kararından beri Kıbrıs adasının uluslararası meşruluğa sahip tek mekânı, yani güney cenaplarında, yakın zamanda hayli alışılmadık şeyler oluyor. En son AKEL Genel Sekreteri ve "namlı Marksist" Dimitris Hıristofyas Kıbrıs Cumhuriyeti'nin 6. cumhurbaşkanı seçildi. Bu gelişme ile birlikte, 1960 yılından beri Cumhurbaşkanlığı makamını dolduran 1950 kuşağı adımını geri çekmek zorunda kalmaya başladı (Kızılyürek, 2008). Kıbrıslı Rumlar Cumhurbaşkanlığı seçimlerine hazırlanırken, 2003 yılında Tassos Papadopoulos'un başkanlığında kurulan ve 2004 yılında yapılan referandumda Annan Planı'nı reddeden AKEL, DİKO ve EDEK partilerinden oluşan koalisyon hükümeti de dağıldı. Tassos Papadopoulos'un Kıbrıs politikasının temelinde adanın süratle kalıcı bölünmeye doğru

yol alması ilkesi yatmaktaydı ve bu sürecin en azından son ayağında AKEL de bir şekilde işbirlikçi rolünü üstlenmişti. 2004 referandumunda "evet" oyu kullanan sağcı DİSİ partisi ise, tarihin bir cilvesi ile Kıbrıslı Türk toplumu içinde saygın bir yer edinmeye doğru ilerlemekteydi ve hatta Kıbrıslı Türk solu ile dirsek temasına geçiş bile söz konusu olmaya başlamıştı (*a.g.e.*). Bu gelişmelere bağlı olarak, daha önceki dönemlerde iki toplum arasındaki yakınlaşma politikalarında kilit aktör konumunda bulunan AKEL'in forsu özellikle Kıbrıslı Türk soluna artık çok da geçmez olmaya yüz tutmuştu (Vural, 2003). Buna Kıbrıslı Rum toplumu içinden ilerici aydınlar tarafından dile getirilen eleştiriler de eklenince, belki da AKEL'in duruşunu değiştirmesi, bekası açısından kaçınılmazdı denilebilir. Ancak burada üstünde durulması gereken bir başka mesele daha var. AKEL ve Güney'deki diğer örgütlü siyasî aktörler birbirleri ile çatışırken, devletin derdini sırtlarında taşımak, orduyla halleşmek ve iktisadi açıdan derin kaygıları bertaraf etmek zorunda değiller. Onlarınkisi sıradan bir Akdeniz koloni-sonrası devletinin derme çatma anayasacılıktan cuntacılığa, iç savaşa ve oradan da kendine uygun bir demokrasi anlayışına doğru yönelirken yaşadığı çırpınmalar. Diğer bir deyişle, yukarıda nakledilen siyasî olaylar zinciri her ne kadar adanın tamamını direk ilgilendirse de, makalenin ikinci bölümüne bu minvalde bir giriş yapmamın çok daha özel bir nedeni var. 2004 referandumunu içeren Kıbrıs yakın tarihi bağlamında güneydeki gelişmelerin "yeşil hat" ötesindeki aksine baktığımız takdirde, karşımıza oldukça farklı bir toplumsal tablo çıkıyor.

Adanın referanduma yüzde 76'lara varan bir oranla red oyu veren kesiminde federal çözüm formülü nihayet tekrar tartışmaya açılırken, nüfus kompozisyonunda 1974'ten beri Türkiye kaynaklı olarak cereyan eden ciddi oynamalar kaale alındığında neredeyse "tereddütsüzce" diyebileceğimiz, ancak bakkal hesabı ile yüzde 65'lerde onay veren kuzeyde, hikâyenin seyri hayli başka. Her ne kadar adanın her iki tarafında da "çözüme yakın duran solcular" en yüksek kadrolara gelmiş olsalar da, iş Mehmet Ali Talat ve Dimitris Hıristofyas'la bitmiyor. Son dönemde artık açıkça telaffuz edilmeye başlanan iki bölgeli, iki toplumlu federal devlet formülü, Türkiye içinde zorla dayatma ya da müzakere sonucu meşru kabul edilmedikçe, uzak bir ideal olarak kalmaya mahkûm. Dolayısıyla Kıbrıs toplumunun özellikle kuzeyde sarf edeceği bir "son söz", hâlihazırda ancak koşullu ve dilek tutarcasına samimi bir "söz verme" mahiyeti taşıyabiliyor. Nasıl ki Lefkoşa'nın eski kentini birleştirecek olan Ledra/Lokmacı kapısının açılması bile ancak geçici ve yarı kaçak yarı isyan şekilde mümkün olabilmişse, bir toplumun parçalarını birbirinden ayıran ve bir ya da birden fazla başka ülkenin ordusu tarafından ya da desteğiyle garanti altına alınmış *sınırımsı*ların ortadan kalkması, özellikle KKTC ile etrafına çit çekilmiş Kıbrıslı Türk toplumu bünyesinde köklü kurumsal, siyasal ve toplumsal değişim gerektiriyor.

Nitekim bugün artık Kıbrıs içinde Kıbrıslı Rumların "Enosis" ve Kıbrıslı Türklerin "Taksim" sevdalarıyla ilgili tereddüt siyaseti en azından toplumsal taban genelinde gündemden kalkmış olmakla birlikte (Sarıoğlu, 1998), Türkiye özelinde Kıbrıs konusu, muammalı Türk milliyetçiliğinin değişen hallerinden katmerli ilham alarak 1960'lar bağlamında sabitlenmiş durumda (Bora, 2006, 2003). Benzer şekilde, Kıbrıs'ta toplumlararası siyasî müzakerelerin tarihi, Türkiye'nin ısrarla altını çizdiği gibi 1974'te Türkiye'nin Ada'ya asker çıkartması sonrasına değil, 1968'de Rauf Denktaş ve Glafkos Klerides'in buluşmalarına ve hatta ondan da öncesine uzanır. Yani Ada'nın kendi içinde bir miladı var ise, o da ilk anayasasının

yürürlüğe girmesidir. Bütün bu gelişmelerin Türkiye'de kaale alın[a]mayışına en açık kanıt, son dönemde AKP nezdinde izlenmeye çalışılan Kıbrıs konusundaki tutarsız fakat ılımlı siyasetin yanlız ordudan değil, aynı zamanda sokaktan aldığı tepkiler. 1963 sonunda başlayan "toplumlararası" ya da genelgeçer tabirle etnik çatışmalar sonucunda Kıbrıslı Türklerin Cumhuriyet kurumları içindeki siyasî ve idari sorumluluklarını terk etmeleri veya ettirilmelerinin meselesi zaten Adalılar için unutmama çabası göstermeleri gereken bir mevzu değil. Keza bu süreç dahilinde binlerce insan evinden, toprağından, işinden oldu. Dahası, Ada'nın şu anki Kıbrıslı Türk sayılan nüfusuna eşit bir grup, sessiz sedasız Ada'dan ayrılarak süresiz göçmen kategorisinde İngiltere ve diğer Batılı ülkelere dağıldı. Buna rağmen "unutmayacağız ve unutturmayacağız" siyasetinin çığırtkanlığı, İstanbul ve Ankara'daki meydanlarda yapılıyor.

Türkiye siyasetinden Kıbrıs konusunun tarihçesi Osmanlı İmparatorluğu'na kadar uzatılmakla birlikte, Kıbrıslılar için Türkiye'nin adadaki gerçek miladı 1974 askerî müdahalesinin ardından gerçekleştirilen iki bölge arasındaki "zorunlu" nüfus mübadelesidir denilebilir. Bundan sonra yapılan bütün antlaşmalarda motto artık bağımsız, bağlantısız ve iki toplumlu bir federal Cumhuriyet'in kurulması şeklinde ifade bulmuştur (Yücel, 2007). Yukarıdaki satırlarda kısaca bahsedilen uzatmalı uluslararası siyasî trafiğe inat, 15 Kasım 1983'te kurulan Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti adanın bu fiiliyattaki bölünmüşlüğünü, yarı hukuki şekilde tescillemiş oldu. 1990'da gerçekleşen ve güneylilerin tekelindeki Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Kıbrıs'ın Avrupa Topluluğu'na tam üyelik başvurusu, bu topyekûn ayrışma sürecini daha da belirginleştirdi. Mesela 1994'te Avrupa Birliği Adalet Divanı (ABAD) kararı uyarınca KKTC menşeli tarım ürünlerinin AB ülkelerine ithalinin yasaklanması, 1996 yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) Türkiye'yi Kıbrıslı Rum Titina Loizidu'ya 640.000 dolar tazminat ödemeye mahkûm etmesi, bu gözlemi onaylayan sağlam örnekler teşkil ediyorlar (*a.g.e.*). Kıbrıslılar, her türlü derde ek olarak, bir de kendi aralarında AİHM'ye şikâyet dilekçesi verebilen ve veremeyenler şeklinde ikiye ayrılmak mecburiyetinde kaldılar. Bunun sonucu olarak, Ada'da Türkiye menşeli ya da destekli nüfus takası ve askerle korunan tek taraflı sınır çizilmesinin ardından, her iki toplumda da daha önceki dönemlerde hâkimiyet göstermiş siyasal söylemler ve stratejiler başka eksenlere kaymak durumunda kaldı. Kıbrıs sorununun, aslen yanlızca Kıbrıs'ta yaşayan iki toplumun ortak sorunu olduğu ve bu iki tarafın ortak çıkarları olabileceği önermesi, her iki toplumun ayrı ayrı ve salt kendileri için çözülmesi gereken sorunları olduğu kanaatine yenik düşer oldu. Bunun bir uzantısı olarak Kıbrıslı Rum tarafı siyasî enerjisini ağırlıklı olarak Türkiye'nin adayı işgaline yoğunlaştırırken, Kıbrıslı Türk tarafı Denktaş'ın nesilden nesile süregelen öncülüğünün gölgesi altında gün ışığından mahrum kalan siyasî söylem dahilinde, bağımsızlık ve kendi kaderini tayin konularında kilitlendi (Kızılyürek, 2005, 2003). Bu tabloya her iki kesimdeki ilerici ve muhalif hareketlerin güçlenmiş bir milliyetçilik damarından beslenmeye alışmış oldukları gerçeğini de eklediğimizde, durumun vahameti açıklık kazanır.

2000'e girildiğinde, bir taraftan güneyin bizatihi Kıbrıs olarak Avrupa Birliği'ne müracaatı, diğer taraftan Türkiye'nin 1999 Helsinki Zirvesi'nde uyelik adaylığının onaylanması ile Kıbrıs meselesinde artık hatırı sayılır bir Avrupa Birliği boyutu oluşmuştu. Buna rağmen, Millî Dava konusundaki ısrar, Türkiye içi siyasette yürürlükte kalmaya devam etti. Neredeyse buna nispet, işi Denktaş'ın cumhurbaşkanlığının sona erdirilmesine var-

dıran yeni bir siyasal ve toplumsal hareket dalgası, Kıbrıs sorunu addedilen statükoyu Kıbrıslı Türk toplumu içinden yükselen bir örgütlenme ile zorlamaya başladı. Fakat Annan Planı ile taçlandırılan bu rüya, sınır kapılarının açılarak Kuzey-Güney arasında geçişlerin başlamasıyla tam gerçekleşebilecekmiş gibi göründüğü esnada, her iki toplumda aynı anda yapılan referendumla birlikte hüsranla sonuçlandı. Güney cephesinden bakıldığında, Annan Planı çerçevesinde öngörülen Birleşik Kıbrıs'ın bir bütün olarak Avrupa Birliği'ne katılımı, Türkiye'ye ilişkin uzun vadeli, dahası sömürgecilik ve emperyalizmle ilgili kaygı dolu bir kavga yüzünden, o cenahtaki Kıbrıslıların gündeminden çıkarıldı denilebilir. Ancak Güney Kıbrıs'ın tek başına vakur ve "huzurlu" bir şekilde kendisi için AB üyeliğini garantiye alması ile sonuçlanan bu çatlama, Kuzey'deki siyasî ve sivil oluşumları iyice çaresizleştirmiştir. Gündelik hayat örgüsünde ise, Kuzey'de sabahları İstiklal Marşı ile dershaneye giren çocukların rutinlerine, bir de artık "öbür türlü" Kıbrıslı olan hemcinslerinin bir kayırma sonucu, ki burada haliyle Yunanistan'a atıfta bulunulmaktadır, behemehal kabul edilen Avrupalılığının derdi eklenmiştir.



Kıbrıs'ta Rum ve Türk toplumlarının birarada yaşaması yerine her iki toplumun ayrı devletlerinin olması fikri ortak bir biçimde her iki tarafın milliyetçi hareketlerinin muhalefet noktasıydı. Ada'daki siyasetin milliyetçiliklerin sultasında kalması, çözümsüzlüğün temelini oluşturdu.

30 yılı aşkın bir süredir militer bir rejimin denetimi altında yaşanan tedirgin ve bağımlı varoluş hali ve kurtarıcı/kollayıcı konumunu artık yalnız askerî değil bürokratik olarak da içselleştirmiş ve Türkiye'ye ihanet etme korkusu ile hiçbir zaman tam telaffuz edilememiş hayat projeleri, hangi rafa kaldırıldıysalar oradan bir daha indirilebilirler mi? Referandum sonrası dönemde Annan Planı'nda öngörüldüğü haliyle toprak düzenlenmesi yapılması; Türkiye güdümünde çatısı kurulmuş ve personeli özenle yerleştirilmiş bürokratik yapının ciddi değişime uğraması ve federe devletin öngörülen merkezi ile simbiyotik bir ilişkiye girecek mahiyet edinmesi; 1974 Çakartması'nın ardından uluslararası hukuk açısından hayli istisnai düzenlemelerle mal, mülk, toprak ve iş sahibi olmuş, fakat aslen Kıbrıslı olmayıp gerek askerî gerekse sivil kanallardan Türkiye'den Kıbrıs'a hamle yapmış protoburjuvazinin ve taşeron sınıfının yeniden çizilen sınırlar ve takas edilen insanlardan arta kalan kazanımlarından kendi inisiyatifleri ile bayağı birşeyler kaybetmesi, hiç de kolay değil. Kaldı ki Kuzey'de sıkışmış kalmış Kıbrıslıların cesaretle sergilemiş oldukları ortak bir siyasî irade ve kararlılığın anlamı, Güney'in resmen AB üyesi olmasıyla elde ettiği iktisadi ve siyasal avantajın altında göreceli hale sokulmuş ve etkileme gücünü hayli kaybetmiştir. Dolayısıyla ortak Kıbrıs projesi açısından özellikle Güney'deki siyasî aktörler bağlamında, ki bu çerçeveye AKEL canı gönülden dahil olmuştur, hamaset ile siyaset

arasında tehlikeli geçişlilikleri telaffuz etmekte geç bile kalınmıştır.

Sonuç olarak, İngiliz sömürgeciliğinin son demlerinden beri Ada gündemini işgal eden Kıbrıslı Türklerle Kıbrıslı Rumlar arasındaki çetrefil ilişkiler, aslında bir aidiyet karmaşasından farklı özellikler sergilemektedir. Özellikle Kuzey'deki kemikleşmiş siyasî ve bürokratik kadrolar, yarı sömürge rotasında hızla ilerleyen uydu ulus-devlet modeli dahilinde derin bir vatan arama derdine düşmüş haldeler. Güney'de ve Kuzey'de farklı tezahürleri olan "ortak bir Kıbrıs yaratma projesi"nin karşısına yerinden ve halinden memnun sınıf ve zümreler tarafından dikilen yüksek duvarlar olduğu gibi, siyasî olarak da irade kullanımı açısından hareket kabiliyeti, özellikle KKTC bünyesinde Cumhuriyet Türkiyesi geleneğine uygun olarak gelişmiş, ağır elli kendini koruma refleksleri ile ciddi ölçüde kısıtlanmıştır.

TÜRKİYE-KIBRIS İLİŞKİLERİNDE TABU, TRAVMA VE SİYASÎ HESAPLARIN TOPLUMSAL PROFİLİ

Türkiye'den bakıldığında Kıbrıs'ın ve Türkiye-Kıbrıs ilişkilerinin 1974'ten itibaren nasıl göründüğüne dair kapsamlı bir yoruma girişmeden önce hemen belirtmek gerekiyor; konu elbette AKP'nin muhafazakâr-demokrat profili içinde sergilediği Kıbrıs icraatları ile nihai noktasına ulaşmış değil. Bu takıntılı millî endişe durumunun evveliyatı Kurtuluş Savaşı yıllarına dayandırılabileceği gibi, olgunun kendisi aslen genel özellikleri ile Osmanlı çözülmesinden sonra yaşanan miras iddiaları tablosunun bir parçası olarak da addedilebilir. Bu saptamaya, tükenmez bir kaynaktan ilham alırmışçasına kendisini yenileyen ve içtimai olarak yaşanan farklılıklara rağmen belirli bir tutarlılık çizgisinden şaşmayan, değişik Cumhuriyet hükümetlerinin türlü şekillerde Ada'ya sahip çıkma telaşını ifade eden standart Kıbrıs=Millî Dava söylemi de eklenmelidir. Keza Türkiye kısmen de olsa zayıf siyasallıkla malul bir toplum özelliği gösterdiği için, siyasî hegemonyanın anahtarı aktörlerin merkezle eklemlenme kabiliyetinde ve mutedil bir çizgiden şaşmamalarında yatar (Çiğdem, 2005). Diğer bir deyişle, siyasete bariz şekilde dahil olanların en azından Kıbrıs konusunda, ortada, devletin çekirdek kadrolarının ve baskın zümre ve sınıfların onayladığı bir şablonun dışına taşmaları ve ihlale gönül vermeleri sonucunu getirecek çok fazla bir neden yok.

Daha özelde, Türkiye'nin Kıbrıs politikaları bahsinin en son aldığı şekle ithafen, hani olsa da sevinsek kabilinden, AKP'nin demokrasi performansını belirleyebilecek ve ona kayıtsız şartsız artı not verdirebilecek öğeler arasında Kıbrıs konusunda takındığı tavır maalesef yer almaz. Kaldı ki, demokratik sürecin ve kurumların oluşması yahut garanti altına alınması ya da insan hakları ve özgürlükleri konusunda gelişmeler türünden önemli bir "göz kamaştırma potansiyeli" taşıyan AKP atılımları, esas itibariyle Avrupa Birliği üyeliğinin kolaylaştırılması ve bu sayede bir taraftan yükselen Anadolu menşeli yeni burjuvazinin uluslararası piyasalara eklemlenebilmesi, öbür taraftan da siyasî açıdan arzu edilen "seçilen dinî akidelere" kamusal alanda örgütsel ve kurumsal icra kolaylığı sağlanabilmesi hülyasına endekslidir. AKP bünyesinde müteşebbis yükselen iş adamı ve ticaret erbabı kadrosuna oynayan ya da zaten oralara gelmiş olan "yatırımcı" bir grup olduğu şüphesiz. Hükümetin icraatlarında ağırlıklı rol oynayan teknoloji getirme, kötünün iyisini sağlayacak kadar ve kalıcı olmaktan ziyade aciliyet temelli hizmet sunma anlayışının hem de devlet destekli olarak Kıbrıs pazarlarına açılımı, bu yatırıma susamış kadro ya da onların sesine kulak vermeyi bilenler için biçilmiş kaftandır. Bu bağlamda, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Kıbrıs konusundaki himayeci ta-

lepleri, Avrupa Birliği'ni çok üzmeyecek bir kıyafet giydirilebildiği takdirde, AKP içinde kolaylıkla idare edilebilir gündem maddeleri teşkil eder. Nitekim Annan Planı ile ilgili yapılan Kıbrıs referandumundan hemen önce, Rauf Denktaş ve Tayyip Erdoğan mutabakata vardıklarını ilan ediverdiler. Yani AKP kendi bünyesinde koruyup kolladığı yeni nesil, dinî inancı şüphe götürmez millî burjuvazinin isteklerini tabii ki reddetmeyecek ya da en azından yukarıda verilen örneğin teşhir ettiği üzere bu konuda istenmeyen şekilde davranması gereken zamanlarda tereddütkâr ve temkinli bir tavır takınacaktır. Zaten genel siyasî ortam açısından, tekseslilik üzerinden ifade edilmesi beklenen bir millî birlik ve beraberlik tahayyülü, kendinden önceki tüm egemen siyasî grupların gözüne aldığı gibi, AKP'nin de dikkat ve ilgisini çekmektedir. Son yarım yüzyıllık zaman diliminde yaygın milliyetçi hissiyata müracaat, sağdan sola ve soldan sağa, Türkiye'de her kendisini ciddiye alan siyasî hareket açısından alışkanlık olmanın da ötesinde, neredeyse zaruri hale gelmiştir (Bora, 2003). Özetle, AKP'nin Kıbrıs'ı bir "millî mesele"den de öteye giderek dava ilan ededuran statükocu düşünce yapısından kendini tamamen kurtarmasını beklemek pek bir safiyanelik olurdu. Böylesine naif bir tavır, üstelik konuya meraklısına Türk dış siyaseti açısından bu gayet hassas mevzuda arka plan sağlayan toplumsal profilinin atlanması gibi bir de ağır bedel ödetir. AKP de kendisinden önceki iktidar sahipleri gibi son kertede Kıbrıs konusunda geleneksel milliyetçi ve militerliği bilenmiş siyasî duruşa teslim olmaya mahkûm mudur sorusu, işin aslen bu ikinci şıkkına, yani toplumsal profil bahsine bağlı olarak cevaplandırılmalıdır.

Geriye dönük bir bakış hemen teslim eder ki, AKP öncesinde Türkiye içinde yürürlükte olan 1974-sonrası Kıbrıs tablosu, kendisini bu işe adamış bir entelektüeller, akademisyenler ve hariciyeciler topluluğu eşliğinde tekrarlanan KKTC'nin parçalanamaz bütünlüğü ve muhakkak kabul edilmesi gereken haklı varoloşu ana temasına odaklıdır. Kıbrıs'ta çözüm ya da çözümsüzlüğün maliyetinin ne olduğu ve faturanın kime çıktığı konularına ise hiç girilmez ve uzun dönem Türk siyaseti yelpazesinde böyle bir alışkanlık ya da el yatkınlığının izlerine de rastlanmaz. Türkiye ısrarla bizzat kendisinin çiğnediği antlaşmalardan dem vurarak adadaki uzatmalı konuşlanmasını, ki uluslararası hukuk tanımları uyarınca şu anki durum genelde işgal olarak kabul edilmekte, en azından kendi halkı ve ordusu için normalleştirmiştir. Kıbrıslı Türkler ise Türkiye güdümünde sağlanan mal varlığı, can güvenliği ve siyasî huzurun bedelini bir uydu devletin tebaası olmaya onay vererek sineye çekedurmuşlar, bu sayede Türkiye tarafından yeniden yazılan tarihleri iç savaş, katliam ve göç travmasından Barış Harekâtı'na, oradan da yol şaşmadan KKTC tabusuna evrilmiştir. Bu noktada özellikle üstünde durulması gereken, Kıbrıs bahsine içkin siyasî tarihin Türkiye içinden geriye dönük muhasebesinde, tabu ve tabulaştırma meselelerinin işgal ettiği ayrıcalıklı konumdur. Toplum vicdan ve algısı açısından, mesela Barış Harekâtı olarak müzakeresiz bağra basılan militer yüklenme sırasında hem ordu içinde hem de Türk ordusu ile Rum ya da Türk kökenli Kıbrıs halkı arasında ortaya çıkan çatışmalı durumlar, yapılan hatalar ve verilen kayıplardan söz etmek ayıptan da öte, günah sınıfına girer ve hem resmî hem de sivil söylemde bu kategoriye uygun bir muameleye tâbi tutulur. Mehmetçiğin kanının döküldüğü yerde, *ölünün arkasından konuşulmaz*. Resmî tez açısından ciddi bir tehlike olarak görülen bir başka mevzu da, bugün gücü ve örgütlü yapısıyla Kıbrıs'ta Kıbrıslıların kurduğu ve Ulusal Birlik Partisi'ne (UBP) tavır alışıyla bilinen Cumhuriyetçi

Türk Partisi (CTP) ile ilgili ve tabii Türkiye içinde MHP ve CHP eşrafınca temsil edilen, muhalif siyasal zihniyetin sanki eloğlunun komplocusu imiş gibi suçlanması ve nankörlükle vatan hainliği arası bir yere hapsedilmesi, hatta mümkünse yargısız infazına yeltenilmesidir. Muhalif düşüncenin amaçlı olarak inzivaya mahkûm edilmesi, Türk siyasetinde "bağımsız ve egemen bir Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti" hayali şehvetle yaşanırken, tabulaşma harekâtları sayesinde gerçek dünyada olan bitenle siyasî arzular arasına ağır bir perde çekilmesine içerleyen ve imparator çıplak diye haykırma gafletinde bulunanların afaroz edilme ile ödüllendirilmesine denk düşer. Oysa dışarıdan bakıldığında, militer bir oldu bitti esnasında adanın ortasından çekilen sınırlar, gidenlerin yerine ve kalanlara sorulmadan getirilen ya da gönderilen Türkiyeli göçmenler, el değiştiren veya tamamen yeniden örgütlenen yerel idare birimleri, bürokrasi kurumları ve güvenlik ekipleri ve bunların "merkezden" atanan ya da en azından merkez tarafından yetiştirilmiş idari kadrosu, sınırboylarında gün gelip de hiç gitmeyecek gibi nöbet tutan, tam da hangi ordu menşeli olduklarıı çıkartılamayan erler, 21. yüzyılda adeta Osmanlı aleminden el değmeden ayakta kalmış bir relik (harabe) ile karşılaşma hissi yaratır. Bu zamanda dondurulmuşluk ve dünyadan koparılmışlık durumunun doğal sonucu olarak ortaya çıkan yarı sömürge bağımlılık illeti, geçen uzun yıllar zarfında Kıbrıslı Türkleri dozu gittikçe artan bir umutsuzluk ve umarsızlığa sürüklemiş, bununla beraber Türkiye'nin yaptırımları ve Ada'daki kendi başına buyruk idaresine karşı kayıtsızlığa neden olmuş, hem de göç, işgal ve nüfus değişiminin ardından kazanç sağlamak isteyenler için Türkiye ve Türk milliyetçiliği ile sıkı fıkı ilişkiler geliştirilmesine kaçınılmaz sıfatı yüklemiştir. Fakat tabii bu "kayıtsızlık-fırsatçılık" sarmalının aslen Kıbrıs'ın bölünmüşlüğünden de önceye uzanan bir geçmişi bulunmakta (Yücel, 2005). Yani 1974, kendi başına bir milat teşkil etmeye yetmezdi; olsa olsa varolan eğilimleri güçlendirip, onları rafineleştirmiş ve Türkiye içinden el birliği ile son şekillerini vermiştir denilebilir.

Nitekim Osmanlı sonrası tarihi boyunca Kıbrıs'ta egemen ve yükselen sınıflar ile Türkiye, Yunanistan, İngiltere ve dahası Amerika arasında doğrudan ya da dolaylı çıkar ilişkileri, milliyetçi ya da antimilliyetçi ve romantizm dozu yüksek bağımsızlık şarkılarının ezgisini her zaman bastırabilecek güçte olmuştur. 1990'larda ortaya çıkan yeni siyasal-sivil oluşumlar da haliyle bu mirastan paylarını almış durumdalar. Sert bir şekilde ifade etmek gerekirse, Kıbrıs'ta federe devlete giden yol halk ayaklanmasından geçemeyeceği gibi, sosyal demokrat kısmi reformların dozu da dışa bağımlı Ada'lı sermayeyi çok üzmeyecek şekilde hep iyi ayarlanmaya mahkûmdur. Sonuçta Ada'daki siyasî dönüşümleri ve demokrasi kavgalarını büyük ölçüde dışarının onayına sunan unsurlar, Türk ordusunun işgalci kisvesi ve Kıbrıs'a "koşullu il" muamelesi yapan hükümet kadroları ile sınırlı değildir. "Millî Dava"nın hem Türkiye hem de Kıbrıs'ta çıkarılacak toplumsal profili, tabular ve günahkâr vicdana teşne siyaset dilinin kutsiyeti altında yatan, sınıf ölçekli bir çıkar tabanının varlığını gözler önüne serer.

Bu minvalde, Kurtuluş Savaşı yıllarında Misak-ı Millî sınırlarına dahiliyeti zaten tahayyül edilmiş olan Kıbrıs'ın, İngiliz egemenliğine geçişi ve ardından Yunanistan güdümüne girişi ile "elden kaçışı"nın acısını çıkartma terennümünü ve Türkiye'nin Ada üzerinde ısrarla talep ettiği haklar, biraz daha ete kemiğe bürünür. 1821 yılında Ada'dan sürülen Rum siyasilerin Roma'da toplanarak kaleme aldıkları Enosis bildirisininin üzerinden geçen neredeyse iki asır. Kıbrıs'ın Yunanistan'a ilhakı korkusunu Türkiyeli siyasî ve askerî

eliti, içinden hâlâ atamadıysa, Balkanlar'dan dahi vazgeçmeyi göze almış Türk milliyetçiliğinin Kıbrıs damarı artan bir şiddetle atmaya devam ediyorsa, bunun kamusal ve iktisadi nedenlerine ayrı bir özenle bakılmalı. Keza tek başına ideolojiler, ordu baskısı ve ütopyacı siyaset bu türden hummalı bir toplumsal tutkuyu ve pusula ibresinin siyasette değişen aktörlere rağmen hep aynı noktaya vuruşunu açıklayamaz. Kaldı ki Ada'nın Türkiye ve Yunanistan arasında taksim edilmesi fikri 1958-60 yılları arasında bizatihi Amerika ve İngiltere tarafından heyecanla gündeme getirilmişti. Ama o dönemde Türkiye siyaset sahnesindeki kilit oyuncular İngiltere'nin Ada'daki askerî ve siyasal varlığını kendileri için bir güvence addediyor ve bununla yetinmeyi tercih ediyorlardı. 1960 yılında kurulan Kıbrıs Cumhuriyeti'nin arifesinde İngilizler Ada'dan "atılıp", akabinde ise Yunan kökenli terör örgütleri Kıbrıslı Türklerin can ve mal güvenliğini tehdit etmeye başlayınca, işte ancak o zaman Türkiye'nin Kıbrıs politikası Ada'daki "soydaşlarımızı" garantör devlet sıfatı ile korumak olarak yeniden belirlenmiştir. Öyleyse 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı ile gerçekleşen, daha önce zaten sıklıkla dile getirilen ama o zamana kadar belki de astarı yüzünden pahalıya çıkacak nidarı ile "gerek duyulmamış" olan Kıbrıs'ın taksimi projesinin fiiliyatta tatbikidir. Şu anda ilerici siyasetin doruk noktası olarak temayül eden "iki taraflı iki toplumlu bir federasyon" fikri dahi, özü itibariyle bu bölünmeyi onaylayan ve sabitleyen niteliktedir. Bu idealin gerçekleşmemesi halinde masaya konulan şık ise, Kuzey Kıbrıs Türk Devleti'nin Türkiye ile birleşmesi. Bu konuda vesile olarak sunulan şey, 1974'ten önce cuntacı Yunan ordusunun gayriresmî olarak Ada'ya yerleştirilmiş on beş bin askeri ve Kıbrıslı Türklere karşı işlenmiş toplu katliamlar ve tabii tüm ağırlığı ile yaşanan gettolaşma ve sürgünlük halleri. Ancak Ada'dan Yunan birliklerinin



Talat ve Hıristofyas. Ada'nın tarihinde ilk defa her iki toplumun sol siyasal aktörleri eş zamanlı olarak görev başına geldiler. Ada'nın kaderi belki de ilk defa barış içinde birarada yaşama perspektifi üzerinden çizilebilecekti.

geri çekilmesi yıllar önce gerçekleştiği gibi, Avrupa Birliği çatısı altında Enosis idealinin hortlatılmasının da manası kalmamıştır. Yunanistan'la artık aynı kalburüstü Avrupa ailesinin ferdi kabul edilen Güney merkezli Kıbrıs Cumhuriyeti, zaten "tutunamayanlar" hanesinden, sınıf atlayarak, "onlardan biri" hanesine geçmeyi başarmıştır. Ancak "Kıbrıs fatihi" olarak da bilinen dönemin başbakanı Bülent Ecevit'in, 22 Temmuz 1974'te Birleşmiş Milletler'in çağrısına uyularak kararı verilen ateşkesi Türk siyasetine taşımakta gösterdiği isteksizlik, bugün de devam etmektedir. Bu reddiye biçimi hâlihazırda Kıbrıs'tan daha çok Türkiye'de, "o zaman" denilen 1960-1974 arasına tekabül eden dönemde yaşanan travmanın ağırlığı ve bunun unutulması halinde tekrar yaşanmasına kesin gözüyle bakılması vehametiyle izah edilir.

İşte o yüzden cinayete şahit kanlı banyolar Kıbrıs'ta kasıtlı olarak temizlenmeden müze şeklinde halka açılır ve özellikle ilkokul çocuklarına gezdirilirken, Türkiye'de ise Ada'nın yüzde 37'sinin işgali ile sonuçlanan ikinci harekâtın hem idari hem de siyasî kalıcılığını sağlama konusunda sunulan reçete maddelerinin başında Enosis idealinin engellenmesi için organize çaba gösterilmesi ve Kıbrıslılar ile Türkiyeliler arasında kayıtsız şartsız işbirliği yapılması ibaresi yer alır.

Bununla birlikte, Ecevit'ten Erdoğan'a uzanan yolda, beklenmedik gelişmeler ya da sürpriz çıkışlar olmadı da denilemez. Mesela Turgut Özal, 1991'de Kıbrıs konusunda bir "dörtlü konferans" toplanmasını önererek, o güne kadar sorunun garantörlerin eşliğinde, ancak esasen Kıbrıs'ta yaşayan iki toplum arasında görüşülmesi gerektiğini savunagelmiş olan Türkiye'nin bu anlayışını delme cesareti göstermiştir. Özal'ın iddiasına göre Kıbrıs sorunu, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Kıbrıs Rum Yönetimi, Türkiye ve Yunanistan arasında ele alınmalı, çıkarları açısından bu dört aktör sarihlikle müzakerelere dahil edilmeliydi. Kıbrıs dahilinde çıkar konusunun bu derecede çekincesiz ifadesi, genelde Özal döneminin normallerine uygun bir icraat olsa da Türk siyaseti açısından bir ilki temsil eder.

Öte yandan, 1990'larda Ada'da hem Rum hem Türk tarafında kol gezen, sürekli korkuya dayalı alarm durumu ve tetikte duruşun yol açtığı "oransız şiddet" kullanımı, Kıbrıs'ta konuşlanmış Türk askerini ve Kıbrıslı Türk erleri manşetlere geçiren, tekil de olsa acı vukuatlarla sonuçlanır olmaya yüz tutmuştur. Özellikle 1996, bu açıdan ziyanlı bir yıl. 1996'da Kıbrıs'ta Derinya bölgesinde Türk güvenlik güçlerinin, Türk bayrağını indirmeye kalkışan bir Rum gencine ateş açmalarıyla meydana gelen ölümün ardından, Güney Kıbrıs erleri tarafından açılan ateş sonucu bir de Türk askeri ölmüştü. Benzer şekilde, Kıbrıs Türk kesimine geçen bir Rum, Kıbrıslı Türk askerlerince vurularak öldürülmüştü. Bu olaylar zinciri, öfke ve endişe arası bir ifade ile Türkiye gazetelerine manşet olmakla kalmayıp aynı zamanda sanki pusu kurmuş Rumlar Türk kesimini basmaya geliyormuş gibi bir hava esmesine önayak oldu. Doğrudur, bugün gündemde tutulan "Barış, Çözüm ve Avrupa Birliği" ekseni belki bu tür hezeyanları unutturabilecek mahiyettedir. Ayrıca, Kıbrıs'ta artık koltuk sahibi olmuş ve üstelik de geniş toplumsal tabanı bulunan bir "muhalafetten olma hükümet", başka manşetler yapmayı arzulamaktadır. Buna ek olarak, ki bu çok önemli bir ektir, özellikle CTP göç ettirilip Kıbrıs'ta iskân edilmiş ve nüfus kaydından çalışma iznine dokümansızlığa kurban Türkiye kökenli vatandaşların da dilinden anlayabileceği bir siyaset geliştirme çabası içine girmiştir. Ama bunlar Kıbrıs içinden, adaya ait gelişmelerdir ve Türkiye'de akislerinin bulunduğu tezini ispatlayacak nitelikte veri henüz yoktur.

Özetle, buraya kadar bahsi geçen ve Kıbrıs içinde yaşanan dönüşümler ve siyasî izdihamın farklı tezahürleri parantez içine alınacak olursa, Türk siyasetinde etkili çevrelerin ve kurmayların, bundan sonra izlenecek olan Kıbrıs politikaları konusunda "makul olanı" belirlemelerine zaten pek de ihtiyaç kalmamış gibi görünüyor. İktidara her gelen, kısa sürede Ecevit'ten Ecevitçi bir Kıbrıs fatihliğine bürünerek, millî dava bayrağını taşımayı can-ı gönülden üstlenmekte. Bu makuliyet rotası dahilinde, Kıbrıslı Türklerin devlet maceralarının Türkiye'nin AB'ye girişini erteleyebileceği kuşkusu artmadığı sürece, Türkiye'nin toplumsal profilinde ayrıcalıklı konumda bulunanlar, Kıbrıs sorununu ebedî kılma konusundaki kudretlerini yarı sömürgeci istismara varabilen şekillerde kullanmaya devam edecekler gibi görünüyor. Öyleyse aslında AKP iktidarı kendisine koşul dayatan Avrupa

Birliği'ne Türkiye'nin liman ve havaalanlarının Güney Kıbrıs'a açılmasının gerekliliği konusunda, belkemiğini oluşturan kesim ve zümrelere sadık biçimde "KKTC'ye uygulanan izolasyonlar kalkmadıkça bunun mümkün olamayacağı" mesajını iletirken, aslında hepi topu tarihin kendisine yüklediği bir fonksiyonu harfiyen icra etmekteydi denilebilir.

Son yıllarda artık devlet töreni düzeniyle yapılan "20 Temmuz Mutlu Barış Harekâtı" yıldönümü kutlamalarına Hindistan, Katar, Danimarka, Brüksel, Yemen, Bangladeş, Sudan, Kazakistan, Lübnan, Birleşik Arap Emirlikleri, İran, Arnavutluk, Bosna-Hersek, Rusya, Pakistan, İngiltere, İsrail, Mısır, Fransa, Bahreyn, Filistin, Nijerya, Ürdün, Endonezya, İrlanda, Gürcistan, İsveç, Makedonya, İtalya, Irlanda, Azerbaycan ve Almanya temsilciler göndermekte, Türkiye'nin KKTC'ye yaptığı yıllık en az 900 milyon YTL yardım desteğinin içinde, 20 Temmuz ve 15 Kasım (KKTC'nin kuruluş günü) törenleri için aşağı yukarı 2 milyon YTL ödenek ayrılmaktadır. Vatanını arayan devlet tabir edilebilecek KKTC'ye bu mıntıka dahilinde gösterilen yol, şüphesiz topyekün Kıbrıs adasını değil, esasen KKTC ve TC'den oluşan birleşik bir coğrafyayı seçmesidir. Ancak burada kastedilen birleşme sınırların eklenmesi ya da genişlemesi anlamı taşımaktan ziyade, çıkarların örtüşmesi ve sınıfsal isteklerin karşılıklı tedariki şeklindedir. Bu durumda da Ecevit'ten Erdoğan'a uzanan Türkiye'nin Kıbrıs siyaseti çizgisinde kayda değer sapmalara rastlanmamasını doğal karşılamak vacip olur. Kıbrıs'ın kendi tarihine içerik ve daha sonra da Türk ordusu ve askerinin gözetimi altında yaşanan travmalarının efsaneleştirilerek tabuya dönüştürülmesi, bu ortaklık kurma sürecini meşru kıldığı gibi, seçkin azınlığı oluşturan bir zümrenin hem Ada'da hem Türkiye'de yol açtığı insan telefini de müzakereye kapatmaya ve kapalı tutmaya yaramıştır. Yine ölünün arkasından konuşulmaz denir, ama bu kez artık olan olduğu, geriye dönüşün yolu bulunmadığı, çizilen sınırın silinmeyeceği ve alınan toprağın verilmeyeceği inancı ile. Tabulaştırılmış bir Millî Dava söylemi, dolayısıyla Türkiye'nin kamu vicdanında Kıbrıs'ın Kıbrıslılar tarafında sarf edilen hikâyesini suskunlaştırır, hatta duyulmaz hale getirir. Bu hikâyeden geriye yanlızca konuşulmasa daha iyi olduğu düşünülen, konuşulmasına gerek duyulmayan, anlatılsa da bir anlam ifade etmeyeceğinde hemfikir olunan, artık miadının dolduğu takdir edilen sözler kalır. Bu sözlerin telaffuzu, belki Ada'da siyasî ve parlamenter isyanla karışık bir muhalif duruş sayesinde gerçekleşebilir. Ancak Türkiye'de bu tür bir yepyeni sohbet çok mümkün görünmemektedir.

HÂLÂ KONUŞULAMAYANLAR

Bu yazıyı özet kıvamında bir sonsöz yerine, artık çoktan konuşulmuş olması gereken, ama hâlâ konuşulamayan konuların üzerinden geçerek bitirmekte fayda var.

Öncelikle, Kıbrıs Cumhuriyeti ve "ortak" bir Kıbrıs Devleti ünvanını, ayrıcalıklı ve öncelikli bir şekilde yanlızca kendisi için kullanan ve paylaşmaya hiçbir koşulda yanaşmayan Güney meselesinden bahsetmek gerekiyor. 1960'ta kurulan Kıbrıs Cumhuriyeti'nin arkasında bir siyasî iradenin olmaması, devletin uzun soluklu olamayışına yol açtı tabii ama, bu devlet çökedururken yaşanan tartışmalar, savaşlar ve ayrılıkların hiçbiri Kıbrıslı Rumları bu vasiyet kıskançlığından vazgeçiremedi. Bu tavırlarıyla, evlerinin yarısı keyfi bir kararla üstlerinden geçen yolla yıkılmış, mutfağının lavabosu ortadan bölünmüş, tazminat da alamamış, ama yine de sanki hiçbir şey yokmuş gibi yaşamaya devam eden imar iskân planı kurbanı ailelere benziyorlar. Tabii buradaki teşbih nazarında dikkate şayan fark, "evin öbür tarafının" yok olup gitmek yerine

devrik devrik kendi başına ayakta durma mücadelesi vermesi, üstelik bu çabasında hiç de yanlız kalamaması. Türkiye Cumhuriyeti gibi bir müteahhidin dahli ile, zaten binalar bina olmaktan çıkıp, toprağın kendisi ile birlikte gelen bir mal mülk kıymeti hesabı başlamış, artık kimse daha önce orada ne varmış, kim hak ararmış, bunları hatırlayamaz hale gelmiştir. Nitekim hem ilk başta hem de 1974 sonrasında Kıbrıs'ta yaşanan ortak devlet kurma yönündeki bu irade eksikliği, 2004 yılında bir kez daha kendisini tekrarladı. Avrupa Birliği kıskacında şekillenen "dış koşullar" uygun olduğu ve Kuzey'dekiler kendilerini siyasî ve iktisadi bir riske atarak "haydi haydi" diyerek alkış tutmaya cesaret ettikleri halde, "Birleşik Kıbrıs Cumhuriyeti"nin doğması yine mümkün olamadı. İşin tuhaf yanı, Güney bu konuda ortadan bölünmüş evini artık iyice kanıksamış ve mutlu mesut yaşamaya devam eder gibi görünmektedir, etrafındaki tantanaya pek de aldırış etmeden. Bu vurdumduymazlığın Ada'daki her bir Kıbrıslı için bedelinin tartışılması ve içte ukte kalan kırgınlıkların duygusal ya da değil, rahatça ifadesi gerekiyor. Ama bu daha ziyade Kıbrıs içi bir "konuşulamayanlar" meselesi belki.

Türkiye coğrafyasına dönersek, Kıbrıs'ın "Türk sorunu" olarak algılanmasına yol açan gelişmeler siyasî tartışmalarda o kadar ağır bir yük teşkil ediyor ki, mesela bu bağlam bize sıradan bir nüfus sayımı istemenin hiç de matah bir şey olmadığını, Türkiye'den ve özellikle Doğu Anadolu'dan Kuzey Kıbrıs'a özel olarak tahsis edilmiş gemilerle organize bir şekilde Ada'ya gönderilmiş ve yerleştirilmiş olan "vatandaşlarımızın" hukuki akıbetini bilmenin zamanının çoktan geldiğini unutturuyor. Keza Kıbrıs'tan göçmen olarak çıkıp gitmiş, Ada'nın şimdiki koşullarında dönmeyi göze alamayan, ama bizatihi Kıbrıslı kimliğine ve pasaportuna sahip pek çok Kıbrıslı Türk'ün neden seçimlerde oy kullanamadığına hangi merci, nasıl bir cevap verebilecektir? Bu göçmen nüfusün şu anda neredeyse Kuzey'deki nüfusa eşit olduğu kaale alındığında, durumun hassasiyeti ve artık konuşulmasının cidden zamanının geldiği kolaylıkla anlaşılır.

Hukuki olarak uzun boylu tartışmalara teşne, toprak ve kazanç kaybına yol açan mal mülk terk ve takasları bir yana, bir de sözü edilemeyen insan kayıpları var. Bu tür istekler, yıllardır daha ziyade Güney'den Kuzey'e ve aslen 1974 Çıkartması'nı gerçekleştiren Türk ordusuna ithafen yapılmaktadır. Bu bir türlü başlayamamış ve dolayısıyla bitemeyen tek taraflı şikâyet meselesi, aslında iki taraflı olmaya gayet elverişli ve restoratif adalet bağlamında enine boyuna ele alınması gereken bir konudur. Bu bağlamda da ölenin arkasından konuşulmaz, keza ölenler geri de gelmez, ama Kıbrıs'ta kayıp insan travmalarının ardının kesilebilmesi için isimlerin telaffuzu, ailelerin yasının paylaşılması ve bu vicdan muhakemesinin Kuzey-Güney arasında, ama aslen Kıbrıs dahilinde gerçekleştirilebilmesi gerekiyor.

Bir de "ayrıcalıklı konum" meselesi var. Türkiye'den giden asker, asker emeklisi, bürokrat, öğretmen, mühendis vesair vasıflı işgücü, tüccar, yatırımcı, yönetici kadrosundaki Türk vatandaşlarının hemen hepsi özel düzenlemelerle artık KKTC vatandaşı olduğu gibi, buna ek olarak toplumda kendilerine özgü bir konuma sahiptirler. Bu konu Kıbrıslı Türklerin konuşmakta güçlük çektikleri, imada bulundukları zaman dahi hainlik, ihanet, kıymetbilmezlikle yaftalandıkları bir başka "lafı edilemezler" hanesine dahil koryumağı. Burada bahsedilen meseleye, mesela Gazi Magosa'da uluslararası antlaşmalarda statüsü hâlâ muammalı, milyarlar değerindeki turistik tesislerin, yıllardır 1974 Çıkartması'na dahil olmuş ya da üst düzey Türk ordusu mensuplarınca, askerlik hizmeti dahilinde garsonluk yapan erler eşliğinde, tatil beldesi olarak

kullanılması da dahil. Dikenli teller arasından geçilerek girilen ve silahlı askerler tarafında korunulan bu "yasak bölge", sıradan Kuzey Kıbrıs vatandaşına açık değildir ve buradaki denizin engin mavisi onlara çok uzaktır. Bu ve benzeri örneklerde tezahür eden hiyerarşik yapılaşma ve uydu devlet bünyesinde konum, statü ve güç dağılımında anavatan-yavruvatan şablonuna uygun kalınarak gerçekleştirilmiş Ada'nın ikiye ayrılması sonrasında ortaya çıkan ve esasen Türkiye-KKTC ilişkilerini belirleyen kayıtsız ve kaygısız bölüşümler artık konuşulabilmelidir.

Konuşulamayanlar listesi uzamaya meyillidir. Ancak asıl önemli olan, burada her şeyi kapsayıcı bir liste iddiası gütmek değil, bu konuların, icraatların, sorunların ve gelecek tahayyüllerinin neden konuşulamadığını irdeleyebilmek ve bu tabulaştırma çerçevesine alternatif bir sosyal ve siyasî müzakere ortamına ev sahipliği yapabilmek. Türkiye'den Kıbrıs konusunda çıkabilecek en sağlam ses, bu anlamda belki de "artık dinleme zamanı" olduğunun idrakine tekabülen, kısmi bir sükunettir. Türk milliyetçiliğinin Kıbrıs'a nüfuzunun doğurduğu bin bir çetrefil olgunun yanı sıra, Türkiye Cumhuriyeti devletinin Ada'da kurduğu yaygın iktisadi ve ideolojik denetim ağı, böyle bir dinleme pratiğinin olabilirliğini neredeyse ütopya sınıfına sokmuştur. Kıbrıslı Türk toplumunun (burada kastedilen uluslararası görüşmelerdeki alt başlıklarda kullanılmak üzere bahsi geçen ve aslen "cemaat" ya da "azınlık" kavramlarına tekabül eden insan grubu değil, cidden Durkheim ve Weber'in kullandığı anlamda "toplum") "haksever cevvaliyeti", Türkiye'de en azından bazı kesimlerde Kıbrıs'ın topyekûn sahiplenilmesine dair üretilen projelere ses çıkarılmayacağı mahiyetinde okunmuş, itirazını açıkça dillendirmeye cesaret edenlere ise "cemaat aleyhine neticeler doğurabilecek faaliyet gösteren şahıs veya şahıslar" yaftası yapıştırılıvermiştir. 1974'ten bu yana "Anavatan"ın çıkar ve iradesine mutlak bir güven duygusu ile teslim ve Türkiye'ye koşulsuz bağlanma zarureti, Kıbrıslı Türk toplumunda yerel siyasî kimliklerin gelişmesinin önüne ciddi bir set çekmiştir. Kıbrıslı Rum tedhisçiliğine karşı tetikte durma kipinde dondurularak, Türkiye'nin efendilik hakkının ve mütehakkim nüfuzunun sorgu sual edilemeyeceği inancı altında kalan kamusal alanda, 2000'lere kadar Ada'da gevşek federasyon tahayyülüne dahi müsaade etmeyecek bir siyasî düşünce kuraklığı dönemi geçirilmiştir. Tabii bu "sokakta", "hane içinde" ya da kahvede yapılan dertli sohbetlerin de içinin boşalmış ya da suskunlaşmış olduğu anlamına gelmez. Ancak burada Kıbrıs'ın Kıbrıslılar için bir türlü "müstakil bir ülkü" kıvamına gelememiş olması söz konusudur (Bora, 2006). İki toplum arasındaki müzakerelerin tonunu yansıtan ve yanlız mal meseleleri ile ilgili kalmayıp, aynı zamanda siyasî vekalet tartışmalarına da yansıyan ve güneyle ilişkileri tayin eden "ver kurtul" şiarı bu gözlemi doğrulayan diğer önemli örneği teşkil eder. Bu velayetçi zemini hazırlayan esas aktör öncelikle Türk ordusu olmakla birlikte, federatif çözümlerin imkânsızlığı kurgusu Kıbrıslı Türklerin mukadderatına bağlı olarak belirginleşmiş bir karabasandır. Türkiye'nin Kıbrıs'a açılmasında, şu her zamanki imparatorluk kaybı derdine derman arayan milliyetçilik damarı atar. Ancak bu tekil gelişmeleri açıklamaya yetmez. Kıbrıslı Türk toplumunda bu Millî Dava milliyetçiliğinin yaygın istihdamı, başka yerlere ve başka şeylere de kafa yormamızı zarurileştirir. Mesele, fikrî doğrular ancak şeklî ayrıntılar meselesi değildir. Kıbrıs'la ilgili konuşulamayan şeyler, Ada'daki Türkiye çıkışlı ya da güdümlü askerî ve mülki erkanın KKTC'ye laf ettirmemesini aşmıştır. Resmî tören milliyetçiliğinden sivil çeşitlemelere meylettiğimizde karşımıza çıkan tablo, çatışmadan ziyade milliyetçiliğe muhalif siyasî

değerlerin elenip aşınması, kendisine mütemadiyen patlama vesilesi yaratan bir telaşlı militer öfke ve en önemlisi amacı ne nafia getirmek ne de çağ atlatmak olan ve popülaritesi sadece tabusal bir vicdana dayandırılan bir yavruvatan projesine tekabül eder. Kıbrıs'ta bugün örgün bir yurttaşlık olgusunun filizlenmesi için koşullar yeni yeni oluşmaktadır (Canefe 2003, Kural 1995, Yasin 1988). Bu minvalde umut vaat eden gelişmelerin beklentisine girmek, Türkiye cenahlarında Kıbrıslı Türk toplumunu KKTC'den ibaret bir yarı millet gibi görmekten vazgeçilmesini ve dahası, Kıbrıslı Türklerden varolmanın dışında başka tür başarılar bekleme saygısını gerektiriyor. KKTC, Kıbrıslı Türklere "Türkiye'nin armağan ettigi bir cemile' (Bora, *a.g.e.*) olarak addedildiği sürece, bu vatanını arayan devletin ve yazarını arayan milletin cefası bitmez. KKTC'ye Kıbrıslıların zımni rıza vermekle yükümlü oldukları devir zaten artık kapanmaya yüz tutmuştur. Yeni siyasî tecrübeler arayışında Kıbrıs cumhuriyetçiliğinin Ada ölçeğinde kendisini ifade eden iç çelişki ve çıkmazları ele alınmaya başlanmıştır. Tahakkümsüz bir toplumsal düzenin meziyet hatta erdem kabul edilebileceği bir fikrî zemin ve siyasî nizam arayışı içine girildiği bu kritik zamanda, devletin vatanını tayin etmesi Kıbrıslı Türk toplumu açısından ana ülkü olmaktan çıkarak, bir tanzim ve terkip işine dönüşecek; Türkiye'nin bu konudaki müdahaleci taşeronluğuna ihtiyaç gittikçe azalacaktır. Bu bağlamda kastedilen Cumhuriyet esasen bir ortak siyasî hafıza ve aktif iştirak gerektiren kader birliği projesi ise, millî efsanelerden emperyal tabulara açılan kapılardan geçerken, Kıbrıs'ta ciddi bir yön kaybı yaşanmıştır. Cumhuriyetçi vatanseverlik mevhumunu, Kıbrıs için bir rüya kadar ulaşılmaz kılan bu serüven, halkların muhtariyetine hürmetkâr kalınmasını imkânsızlaştırmış ve Türkiye'yi "efendiler memleketi" olarak mesken eylemiştir. Zaten muhafazakâr ve aristokratik siyasî pratiklerden muzdarip milliyetçiliğin bu ezelî anavatanında, artık Kıbrıs toplumuna atfen sabitlenmiş olan "militan-yurttaş" idealizminden vazgeçmenin zamanı gelmiş gibi görünüyor. KKTC'nin bağımsızlık tecrübesinin tarihinin Kıbrıslılar tarafından yazılması, bağımsızlığın demokrasiye faik olduğu ve kamusallığın topyekûn devlete ithaf edildiği bir dünyadan KKTC'nin emsalsizliğinin sorgulanabildiği bir başka dünyaya taşınan tartışmaları içeriyor. Bu hareketli ortamda, millî ve militer bir serdengeçtilik edasında ısrar, Türkiye'nin kendisine mal ettiği kudret desturunun efsunundan kurtulamadığını ve Kıbrıs konusunda bir "zihniyet inkılâbına" hiç de niyet etmediğini ifade edecektir. Öte yandan, KKTC ile ilgili olarak kurucu Cumhuriyet tasavvurunun içselleştirilmesi durumunda, Cumhuriyet'in sürekli yeniden kurulan ve muhteviyatının münakaşasının bitemediği bir kamusal irade ifadesi olduğu konusunda mutabakat oluşması da mümkün. Bugün Türkiyeli sol ve muhalif hareketlerde niyet edilen şey de bu olsa gerek. Ancak bu tahayyülün hem Kıbrıs hem de Türkiye hudutları dahilinde halka mal olmuş surette yaygınlaşması ve köklenmesi, rejim düşmanı tacizinin hem toplumda hem de siyasî düşünce dünyasında değişime uğrayan devlet ve vatan telakkilerinden elini esirgemesini gerektirir. Böyle bir otosansür, hangi saike bağlı kalarak mümkün kılınabilir? Şimdiye kadar Kıbrıs'ta her kamusal bina inşaatında kullanıma sokulmuş ibret levazımatı ve ısrarla dayatılan "millî mühür" adabının bu işe yaramayacağı kesin. Belki de tek gerçekçi çözüm, Türkiye'nin Kıbrıs'ta özellikle 1974'ten sonra giriştiği devlet tasavvurundan geri durması ve bu sayede kavmî burgulardan arınmış bir devlet nüvesinin kendisine uygun, dahası biraz da "başka türlü" bir vatan arayışına girmesine seyirci kalmaya cesaret etmesi. ❐

Tabulaşan Ordu, Yok Sayılan Militarizm

Türkiye'de Metodolojik Militarizm Üzerine Notlar

AYŞEGÜL ALTINAY

Biz asker bir ulusuz. Yedisinden yetmişine, kadınından erkeğine asker yaratılmış bir ulusuz. (Mustafa Kemal Atatürk, aktaran Sabiha Gökçen, 1996: 125)

Asker olmayan Türk var mıdır? Ben de askerim, paşam. (Hasan Ali Yücel, 1998: 39)

Türk milleti millet-ordu vasfını tarihinin başlangıcından bugüne kadar muhafaza etmiştir. (Halil İnalcık, 1964: 56)

'Ordu-Millet' olarak bilinen Türkler, tarihte nice zaferler kazanmış, birçok devlet kurmuş ve yaşatmışlardır. (Orgeneral Hüseyin Kıvrıkoğlu (Özel, 2000)

Siyasetçisinden eğitimcisine, akademisyeninden genelkurmay başkanına Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi alanlarında efsaneleşmiş sivil ve askerî şahsiyetlerinin benzer ifadelerle altını çizdikleri gibi "ordu-millet" kavramı 1930'lar sonrası Türk milliyetçiliğinin kurucu öğelerinden biri olmuştur.[1] "Her Türk asker doğar" anlayışı, resmî tarih tezinden gündelik sohbetlere, ders kitaplarından gazete köşelerine, kışlalardan okullara son derece yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu anlayışın hayata geçtiği iki önemli uygulama alanı askerlik ve eğitimdir. Her erkek vatandaşın yapmakla yükümlü olduğu zorunlu askerlik hizmeti ve kadın-erkek her lise öğrencisinin geçmekle yükümlü olduğu Millî Güvenlik Bilgisi dersi yoluyla sivil gençler askerî eğitime tâbi tutulur; asker doğmasalar da hayatlarının bir döneminde asker "olurlar."

Askerî ve sivil hayat arasındaki sınırların ortadan kalktığı başka uygulamalar da vardır. 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980 askeri müdahalelerinin yanı sıra kimilerinin "postmodern darbe" olarak tanımladığı 28 Şubat 1997 ve "e-muhtıra" olarak tarihe geçen 27 Nisan 2007 ile merkezî siyaset, Türkiye Cumhuriyeti'nin 85 yıllık tarihinde sık sık askerî vesayet altına girmiştir. 1961 Anayasası ile hayata geçen Millî Güvenlik Kurulu'yla birlikte komutanların siyasetteki varlıkları sürekli ve kalıcı bir hal almıştır. 1961 sonrası başka önemli sosyal ve ekonomik gelişmeler de olmuş, "sivil" hayatın hemen hemen tüm alanları askerîleşmiştir. Örneğin, zamanla Türkiye'nin en büyük holdinglerinden biri haline gelecek olan OYAK (Ordu Yardımlaşma Kurumu) ile birlikte ordu ticarileşmiş, ekonomi askerî bir yüz kazanmıştır. Şehirlerin en merkezî alanlarına kurulan askerî lojmanlar ve Orduevleri ile birlikte askerlerle siviller ayrı sosyal hayatlar yaşamaya başlamış, kimi gözlemcilerin "kast siste-

mi" olarak adlandırdıkları bir düzene geçilmiştir.

Beden eğitiminin askerî marşlar eşliğinde yapılması ve asker yürüyüşüyle başlamasından her türlü çocuk ve gençlik kutlamalarının (örneğin 23 Nisan ve 19 Mayıs) birer askerî tören şeklinde geçmesine; kamusal alandaki heykel ve anıtların ezici bir çoğunluğunun askerî olaylar ve şahsiyetleri canlandırmasından sünnet düğünleri ve diğer özel günlerde çocuklara giydirilen asker kıyafetlerine; mevlütlerde askerler ve şehitler için okunan dualardan yeni açılan okullara ve üniversitelere verilen (Muş Alparslan Üniversitesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi gibi) askerî isimlere kadar hayatın pek çok alanında sivil-asker ayrımı bir soyutlama olarak kalmaktadır.

Siyasî ideolojiler bağlamında karşımıza çıkan tablo da çok farklı değildir. Tarihsel olarak bakıldığında Türkiye'de sağ ve sol ideolojilerin, aralarında başka çok önemli farklılıklar olsa da, orduya ve askerliğe yaklaşımları birbirlerine oldukça yakın olmuştur. Dahası, siyasal örgütlenmelerin büyük çoğunluğu askerî disiplin ve hiyerarşiye dayalı kalmış, "dava" adına şiddet kullanımını olumlamaktan, hatta bu amaçla silahlı örgütlenmelere gitmekten geri durmamışlardır.

Eğer militarizmi, geniş bir tanımla, askerî değerlerin yüceltilmesi ve sivil alanı biçimlendirmesi olarak ele alacak olursak, Türkiye'nin tarihini ve bugününü militarizm kavramına başvurmadan anlayabilmek mümkün değildir. Oysa "militarizm" yakın zamana kadar Türkiye'deki sosyal bilim, tarih ve siyasal eleştiri alanlarında adı olmayan bir kavramdır. Bu yazı şu iki soruya yanıt arayacaktır: 1) Bugüne kadar Türkiye üzerine yapılan ordu ve askerlik tartışmalarında hangi anlamlandırma çerçeveleri kullanılmıştır? 2) Askerî zihniyet hayatın her alanına bu kadar hâkimken militarizme dair akademik ve siyasal analiz ve eleştiriler neden bu kadar cılız kalmış ve geç gelişmiştir?

Bu sorular etrafında şekillenecek olan yazı dört bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde, militarizm, ordu ve metodolojik militarizm kavramları tartışılacak; ikinci bölümde, bu alandaki en uzun soluklu tartışma ve araştırma eksenini oluşturan "asker-sivil ilişkileri" ele alınacak; üçüncü bölümde, yakın dönemde gelişmeye başlayan militarizm çalışmaları değerlendirilecek; dördüncü bölümde ise militarizm kavramının Türkiye'deki siyasî ve akademik tartışmalara neden bu kadar geç girdiği tartışılacaktır.

ORDU, MİLİTARİZM VE METODOLOJİK MİLİTARİZM

Ordu kavramının Fransızca karşılığı olan *militaire* (İngilizce, *military*) etimolojik olarak Latince "askerlik ve savaşa dair" anlamına gelen *militaris*'e dayanmaktadır. Dolayısıyla, militarizm (Fr. *militarisme*, İng. *militarism*) kavramını Türkçe'ye *orduculuk* veya *askercilik* olarak çevirmek mümkün.[2] 1860'larda Fransız anarşist düşünür Pierre Joseph Proudhon tarafından kullanılmaya başlanan militarizm kavramı[3] Birinci Dünya Savaşı öncesinde akademik ve siyasal dile yerleşmiş, İkinci Dünya Savaşı'ndan Soğuk Savaş'ın bitimine kadar geçen dönemde ise adeta unutulmaya yüz tutmuştur. Son yıllarda yürütülen siyasî tartışmalar ve akademik çalışmalarda tekrar yaygınlaşmaya başlayan militarizm kavramı *ideolojik* oluşumların analizi için kullanılırken, militarizmin yaygınlaşma ve kurumsallaşma *süreçleri* söz konusu olduğunda militarizasyon (veya askerîleşme) kavramına başvurulmaktadır (bkz. Chenoy, 1998: 101; Enloe, 2004: 219).

Militarizmin en genel tanımlarından birini Avrupa tarihçisi Michael Howard (1976: 109) yapmıştır: "askerî altkültüre



Cemal Gürsel ve maiyeti, eratla. Gürsel, Kara Kuvvetleri Komutanlığından emekli olurken yayımladığı mesajda "Memlekette esen hırslı politika havasının zararlı tesirlerinden kendinizi korumasını biliniz. Ne pahasına olursa olsun politikadan katiyyen uzak kalınız" demişti. 27 Mayıs'tan sonra da, kendi karşı çıkmasına rağmen "ihtilâlin önüne geçilmez hale geldiğini" söyleyecekti.

ait değerlerin toplumun egemen değerleri olarak algılanması."[4] Bu ifade biraz daha genişletilerek militarizm, askerî değer ve pratiklerin yüceltilmesi ve sivil alanı şekillendirmesi olarak tanımlanabilir. Ancak bu şekillendirmeyi tek taraflı, öznesi belli bir ilişkiyle sınırlı görmek yanlış olacaktır. Askerî darbelerde olduğu gibi bazı durumlarda ordu veya askerî kesim askerileşme süreçlerinde doğrudan etkin bir rol oynarken birçok başka durumda militarizm, sivillerin aktif katılımı ve rızasını içeren süreçlerle yaygınlaşır. Aynı zamanda, militarizmi yalnızca "savaşlarla" bağlantılı düşünmek de aldatıcıdır. Geçtiğimiz yüzyılda militarizm üzerine en kapsamlı çalışmalardan birini yapmış olan tarihçi Alfred Vagts'ın deyimiyle, "militarizm savaş zamanından çok barış zamanında gelişir" (Vagts, 1959: 15). Kısacası, militarizm tartışılırken savaşlar ve askerler kadar "barış" dönemleri ve "sivil" pratikler de ciddiye alınmalıdır.

"Ordu çalışmaları" bir alan olarak militarizm çalışmalarından çok farklı bir yerde durmaktadır. Ordu bir *kurumun* adıdır ve ordu çalışmaları bu kuruma dair yapılan –eleştirel olan veya olmayan– her türlü analizi içerir. Hatta, orduyu bir kurum olarak merkezine alan araştırma alanlarının çoğu zaman militarizmi sorunsallaştırmaktan uzak durdukları görülmektedir. Örneğin, tarih disiplininin önemli bir alt dalı olan Askerî Tarih, militarizmi sorunsallaştırmak bir yana, Alfred Vagts'a göre tarihsel olarak orduların ve savaşların meşrulaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır (Vagts, 1959: 26).[5] Bunun yanında 20. yüzyılın ikinci yarısında, orduya ilişkin kurumsal incelemelerde bulunan çalışmalar Ordu Sosyolojisi adı altında yaygınlaşmış; hatta bu alandaki araştırmaların bir kısmı bizzat orduların talebi ve desteğiyle gerçekleşmiştir.[6] Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde de ordu bir kurum olarak merkezî bir konuma sahiptir. Bu disiplinlerin alt dallarını teşkil eden ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen "asker-sivil ilişkileri" ve "gü-

venlik çalışmaları" alanları, ulus-devletin bekası etrafında şekillenmiş, bu çizgide alınan "millî güvenlik kararları" büyük ölçüde olumlanmış ve meşrulaştırılmışlardır. Vagts'ın Askerî Tarih için yaptığı gözlemin tarihsel olarak Ordu Sosyolojisi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanları için de geçerli olduğu söylenebilir (bkz. Weldes vd. 1999). Bu alanlarda yakın zamanlara kadar militarizm analizlerine çok ender rastlanması bunun en çarpıcı göstergesidir.

Kısacası, uluslararası akademyaya baktığımızda hem militarizmin tanımlanmasına, araştırılmasına, görünür kılınmasına ve sorunsallaştırılmasına önayak olan örneklere hem de militarizmin yoksayılmasına, azımsanmasına ve normalleşmesine katkıda bulunan örneklere rastlamak mümkündür. Hatta ikincisinin tarihsel olarak daha yaygın olduğu söylenebilir. Bu katkıyı kanımca iki şekilde tanımlayabiliriz: Bazı örneklerde bu katkı militarist görüşlerin açık bir şekilde ifade edilmesi şeklindedir; başka bazı örneklerde ise militarizmin yoksayılması, üzerinin kapatılması, meşrulaştırılması veya normalleştirilmesi yoluyla daha örtük biçimlerde olmaktadır. Bu ikinci tür katkıyı, son yıllarda sosyal bilimlerde sıkça tartışılan "metodolojik milliyetçilik" kavramından yola çıkarak "metodolojik militarizm" olarak tanımlayabiliriz. Nasıl ki sosyal bilim çalışmalarında ulus-devletin doğal ve kaçınılmaz bir oluşum olarak görülmesi; ulus-devlet gibi ulusal toplumun da "norm" olarak kabul edilmesi "metodolojik milliyetçilik" olarak tanımlanıyorsa (Beck ve Sznaider, 2006; Chernilo, 2006), orduların, askerliğin ve militarizmin kaçınılmaz, "normal" ve meşru kılınmasına da "metodolojik militarizm" diyebiliriz. Aşağıda da göstermeye çalışacağım gibi, metodolojik militarizm kavramı, doğrudan olumlama veya askerî değerleri yüceltme söz konusu olmadığı durumlarda da militarizmin normalleştirilmesini sorunsallaştırmamıza, militarizmin örtük biçimlerini görmemize yardımcı olabilir.

ASKER-SİVİL İLİŞKİLERİ

Türkiye'de "ordu çalışmaları" diye tanımlanabilecek bir araştırma alanı yoktur. Emekli subayların anıları ve birkaç araştırmacının sınırlı kalan çalışmaları dışında ordunun iç işleyişine dair çok az bilgi kamuoyuna malolmuştur. Avrupa ve Kuzey Amerika'da oldukça yaygın bir araştırma alanı olan kurumsal ordu çalışmalarının (özellikle "ordu sosyolojisi") Türkiye'de neden gelişmemiş olabileceğini son bölümde tartışacağım.[7] Buna karşın, gerek Türkiyeli gerekse yabancı akademisyenlerin rağbet gösterdikleri başka bir alan vardır: asker-sivil ilişkileri. 1950'lerde gelişmeye başlayan bu alan özellikle 1960 darbesi sonrası Siyaset Bilimi disiplininin önemli bir alt-dalı haline gelmiştir. Uzunca bir süre ana kuramsal çerçevesi kalkınma ve modernleşme kuramları tarafından biçimlenen bu alanda ordunun sivil siyasete müdahalesini olumlayan örneklere de eleştiren örneklere de rastlamak mümkün. Eleştirel olsun veya olmasın, "asker-sivil ilişkileri" çerçevesinde yürütülen çalışmaların ortak bir özelliği, "asker" kategorisini ordunun sayısal olarak küçük bir bölümünü teşkil eden subaylarla (yani profesyonel askerlerle), bu grup içinden de ağırlıklı olarak yüksek rütbeli subaylar, kuvvet komutanları ve genelkurmay başkanı ile sınırlı tutmalarıdır.[8]

Bu alanda yapılan çok sayıda çalışma Türkiye sosyal bilim tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu yazının amacı bu geniş literatürü genel bir değerlendirmeye tâbi tutmak değil.[9] Konumuz militarizm olduğu için asker-sivil ilişkileri çalışmalarının sosyal bilim ve siyaset tartışmalarına katkılarını değil, bu literatürde rastlanan militarizm ve metodolojik militarizm örneklerinden başlıcalarını "darbeler" ve "ordunun özel konumu" bağlamında tar-

tışmak, daha sonra da bu alandaki yeni gelişmelerden bahsetmek istiyorum.

Darbeler

Türkiye'de asker-sivil ilişkileri çalışmalarının tarihi aynı zamanda bir darbeler tarihi olduğu için bu çalışmaların ana eksenini ordunun siyasete darbe yoluyla müdahalesi oluşturmuştur. Bu alandaki çalışmaların ilk örneklerinden başlayarak, bu müdahaleler çoğu zaman eleştirilmemiş, bir müdahalenin eleştirildiği durumlarda ise bir diğer müdahale (çoğunlukla 1960) haklı ve meşru olarak değerlendirilmiştir. Darbelerin hangi önermelerle meşrulaştırıldığını somut bazı örneklerle ele alalım.

"Darbenin Geçerli Sebepleri Vardı"

Türkiye'deki asker-sivil ilişkileri tartışmalarında en sık rastlanan metodolojik militarizm örneği darbelerin sorumluluğunun sivillere yüklenmesi, sivil siyasete askerî müdahalenin belli durumlarda "kaçınılmaz" ve "meşru" olarak sunulmasıdır:

> *Olanlar karşısında ordunun verdiği isyankâr tepki doğal ve beklenen bir tepkiydi.* (Karpat, 1970: 1665)

> *Türkiye'de ordunun siyasal hayata el koyması siyasal hayatın... sık sık kilitlenmesinin sonucudur. Uzlaşmaz tutumlar yüzünden ülkenin ana davalarının sahipsiz kaldığı ve daha da kötüsü zaman zaman ülkenin iç savaşın eşiğine geldiğini gören ordu için iktidara el koymak her seferinde kaçınılmaz olmuştur. Türk ordusu genelde orijinal Kemalizmin önerdiği biçimde demokrasinin koruyucusu olmuş, bu işlevini yerine getirirken de tarafsızlığını muhafaza ve özverili yaklaşım konusunda son derece titiz davranmaya çalışmıştır.* (Heper, 1987: 161)

> *[1980] Eylül ayında artık siyasal bir çıkmaza girilmişti. O noktaya kadar siyasetçilere karşı büyük sabır gösteren komutanlar, siyasetin siyasetçilere bırakılamayacak kadar önemli olduğuna ve siyasetçilerin uygulayamadığı politikaları ancak kendilerinin uygulayabileceğine inanarak devreye girdiler.* (Ahmad, 1981: 24).

> *Ordu savunulurken söylenmelidir ki, 27 Mayıs'ta müdahale etmeselerdi, kamu düzeni neredeyse kesinlikle bozulmaya devam eder ve bir iç savaşa dönüşebilirdi.* (Hale, 1996: 105)

> *Elbette, sivil rejim Türkiye'yi uçurumdan kurtarabilirdi diye ileri sürülebilir; fakat parti liderleri bunu yapmaya kararlı olsalardı ve daha ivedi ve birlik içinde davransalardı... Bu durumda darbenin gerekliliği ve meşruluğu ortadan kalkardı. Fakat gerçek şu ki, bunlardan hiçbirini yapamadılar. Dolayısıyla askeri darbe [12 Eylül] fiilen kaçınılmaz bir sonuç oldu.* (Hale, 1996: 208)

> *TSK.; sahip olduğu köklü ve güçlü askeri profesyonellik nedeniyle hiçbir zaman askeri müdahaleden yana olmamakla birlikte, genellikle vatanın bütünlüğünün tehlikeye girdiği, Atatürk ilkelerinin açıkça tahrip edilmeye başlandığı ve laikliğe dil uzatıldığı ortamlarda müdahale etme zorunluluğunu hissetmiştir. Büyük duyarlılık gösterdiği bu konularda ortaya çıkan olumsuz gelişmeler, TSK.'ni müdahaleye itmiştir. Bu itibarla, askeri müdahaleler, buna elverişli ortamların ürünü olarak da görülebilir.* (Öztürk, 1993: 179)

Bu örneklerde olduğu gibi, pek çok Türkiyeli ve yabancı araştırmacıya göre darbelerin arkasındaki ana sebep sivil siyasetin çıkmazlarıdır. Askerlerin büyük bir "sabır" ve "fedakârlık" göstererek uzun süre sivillerin çözüm üretmesini bekledikleri, ancak bu gerçekleşmeyince "kaçınılmaz" olarak müdahale etmek zorunda kaldıkları vurgulanır. Bu mantık, yorumcuları askerî darbelerin "demokrasi" için yapıldığı sonucuna kadar götürmektedir. Çarpıcı bir

örnek daha vermek gerekirse: ABD'li siyaset bilimci James Brown, 1989'da yazdığı bir makaleyi (Türk Silahlı Kuvvetleri'ndeki subayların demokrasiye "içten" bir biçimde bağlı olduğunu belirttikten sonra) Kenan Evren'in Türk Silahlı Kuvvetleri'ni demokrasinin "yıkılmaz bekçileri" olarak tanımladığı bir sözüyle bitirir (Brown, 1989: 401-402).

"Darbe Başarılı Oldu"

Askerî müdahaleleri kaçınılmaz, haklı ve meşru olarak sunan yaklaşımın doğrudan uzantılarından biri darbelerin başarılı olduğunun savunulmasıdır. Her gözlemci için başarı kriteri aynı değildir, ancak bir darbeyi herhangi bir kriter çerçevesinde "başarılı" değerlendiren yaklaşımlar, metodolojik militarizme temel teşkil etmekte, askerî darbelerin kategorik olarak sorunsallaştırılmasına dayalı militarizm eleştirilerini ötelemektedirler.

> *[1960 darbesi] tartışılmaz bir biçimde reformcu bir darbedir; ekonomik kalkınma alanındaki başarıları azımsanamaz.* (Özbudun, 1966: 3)

> *1972-1973 yıllarında sıkıyönetim, terörü bastırmayı ve günlük yaşamda kanun ve düzeni makul ölçülerde sağlamayı başardı. Böylece Türkiye'ye siyasî şiddetten kurtulup nefes alma imkânı verdi.* (Hale, 1996: 182)

> *[12 Eylül askeri rejimi] iki öncelinden daha uzun ömürlü olmakla kalmadı, onlardan daha başarılı da oldu.* (Hale, 1996: 209)

> *İktidara geldikten sonra Evren ve komutan arkadaşları dört önemli hedefe ulaşmışlardı. Birincisi, silahlı kuvvetler içinde rejime yönelik bir tehdidi önlemişlerdi. İktidarda kaldıkları sürece, normal komuta hiyerarşisi oldukça etkili bir şekilde korunmuştu. İkincisi, darbenin temel nedenlerinden biri olan korkunç siyasî şiddet dalgasını hızlı ve etkili bir şekilde bastırmışlardı. Üçüncüsü, yıllar süren kaos ve durgunluğun ardından ekonomiyi tekrar rayına oturtmuşlardı. Dördüncüsü, ikisi de kimi avantajlara sahip yeni bir anayasa ve seçim kanunu çıkarmış ve başlangıçta söz verdikleri gibi iktidarı seçilmiş bir yönetime devretmişlerdi.* (Hale, 1996: 230)

Pek çok gözlemciye göre siyasete müdahale eden ordunun en başarılı olduğu noktalardan birisi, Ümit Cizre'nin de dikkat çektiği gibi, "ordunun tarafsızlığı," kendisini "hem sol hem sağ güçlerden tam uzaklaştırmış, birini öbürüne tercih etmemiş" olmasıdır (Cizre-Sakallıoğlu, 1993: 13-14). Buna karşılık, "sol ve sağ güçlerin" de orduya olan yaklaşımlarında önemli benzerlikler vardır. Her kesimin bir "iyi darbesi" vardır. Sol için "iyi darbe" 1960 darbesi olmuştur. Kurtuluş Kayalı'ya göre, "solun bütünüyle birleştiği nokta, 27 Mayıs Darbesi'nin, burjuva devrimini tamamlamış olsa da olmasa da, burjuva devrimi işlevini görmesidir" (Kayalı, 1994: 93). Ergun Özbudun'un 1966'da Harvard Üniversitesi'nde İngilizce olarak yayımlanan çalışması bu yaklaşımın iyi bir örneğidir. 1960'tan bir "devrim" olarak bahseden Özbudun, bu devrimin ekonomik kalkınma ve sosyal adalet konusundaki başarılarının altını çizer ve bu tür bir "ordu solculuğunun" (*military leftism*) uluslararası askerî darbe deneyimleri arasında istisnaî bir yeri olduğunu vurgular (Özbudun, 1966: 3). 1960 sonrası sol ideologlar ve akademisyenler arasında yaygın olan bu görüş çok az kişi tarafından sorunsallaştırılmıştır. Mehmet Ali Aybar bu bağlamda önemli bir istisna teşkil etmektedir (bkz. Kayalı, 1994).

1960 darbesinin bir "devrim" olarak nitelendirilmesinin önemli sonuçlarından biri 1961 Anayasası'nın militarist öğelerinin çok uzun yıllar gözardı edilmesi olmuştur:

> *Bir kısım akademisyenler dahil pek çok insanın 1982 Anayasası nedeniyle, 12*

Eylülcü generalleri ve anayasa uzmanını günah keçisi olarak görme alışkanlığı yüzünden tuhaf gelebilir ama Türk anayasacılık hareketi açısından bakıldığında, 1961'deki anayasa yapıcıları, Millî Birlik Komitesi ve Temsilciler Meclisi de az günahkar değildirler. Asker, rejim üzerindeki gözetim ve kontrol mekanizmalarının en önemlilerine 1961 sistemiyle sahip olmuştur. (Özdemir, 1989: 5)

Darbeleri şu veya bu gerekçeyle "başarılı" bulan araştırmacılar aynı zamanda darbelerin "istenmeyen" sonuçlarını azımsama eğilimine sahip olmuşlardır. Darbe dönemlerinde yaşanan askerî şiddetten ya hiç bahsedilmemiş, ya da önemsizleştirilerek bahsedilmiştir. Önemsizleştirmenin en çarpıcı örneklerinden biri William Hale'in 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980 darbeleri sonrasında yaşanan işkencelerle ilgili ifadeleridir:

[12 Mart] sıkıyönetim yetkililerinin yaptığı kitlesel tutuklamalar, işkenceler ve sansür, damaklarda acı bir tat bıraktı. Silahlı kuvvetlerin liberal demokrasiden yana olduğu fikrini –1960 darbesini destekleyen birçok kişinin canlı tuttuğu fikri ciddi biçimde zedeledi. (Hale, 1996: 182)

[1980 darbesinin ardından] 1971-1973'te olduğu gibi, sanıklardan itiraf almak için tüyler ürpertici sayısız işkence haberleri vardı. Şikâyetler başladığında, büyük kısmı inkâr edildi... Bu insan hakları ihlalleri, pek çok Türk'ü herhalde rejimin devraldığı berbat ekonomiden daha az ilgilendiriyordu. (Hale, 1996: 215-216)

Bu alıntılardan birincisi, "kitlesel tutuklamalar, işkenceler ve sansür"ün askerî darbelerin oluşturucu bir özelliği değil, 12 Mart darbesine has, münferit uygulamalar olduğu izlenimini vermekte, 1960'ı ise bu bağlamda "iyi darbe" olarak sunmaktadır. İkinci alıntı ise işkenceleri "berbat ekonomi" karşısında önemsizleştirmektedir. Tüm bu "tüyler ürpertici sayısız işkence haberleri" yalnızca "pek çok Türk" için değil, William Hale için de görece önemsiz görülmektedir ki 1980 darbesini "pürüzsüz ve hızla" yapılan "başarılı" bir müdahale olarak değerlendirebilmektedir. (Hale, 1996: 209)



Kenan Evren, 1981 Ocak'ında Gülhane Askerî Tıp Akademisi'nin açılışında, öğretim görevlilerinden şunu gözetmelerini istemişti: "Karşınızdaki talebeler[in] (...) önce askerlik vasfı vardır, ondan sonra doktorluk vasfı vardır."

"Türk Darbeleri Diğer Darbelerden Farklıdır"

Gerek uluslararası gerekse Türkiye'deki tartışmalarda en çok üzerinde durulan noktalardan biri Türkiye'deki askerî rejimlerin Latin Amerika ve Ortadoğu örnekleriyle karşılaştırıldığında "kısa" sürmüş olmalarıdır. Örneğin, William Hale'e göre "Türkiye'nin savaş sonrası siyasetinde her üç müdahalenin de en dikkate değer özelliği, oldukça kısa bir zaman aralığından sonra ordunun iktidarı sivillere devretmiş olmasıdır." (Hale, 1996: 265).

Pek çok araştırmacı için Türkiye'deki askerî rejimlerin bu özelliği hem bir "başarı" ifadesidir, hem de ordunun amacının çıkar sağlamak değil "demokrasiyi korumak" olduğunun en net göstergesidir:

Türk ordusu genelde orijinal Kemalizmin önerdiği biçimde demokrasinin koruyucusu olmuş, bu işlevini yerine getirirken de tarafsızlığını muhafaza ve özverili yaklaşım konusunda son derece titiz davranmaya çalışmıştır. Bu özelliği, Türk ordusunu gerek Lâtin Amerika gerekse bazı Ortadoğu ülkelerindeki ordulardan ayırmaktadır. (Heper, 1987: 161)

Metodolojik militarizmin bu ve benzeri ifadelerinde askeri darbeler yoluyla siyasette güç kullanımı "demokrasi"nin "meşru" bir parçası haline getirilmekte, demokrasi tanımı askerîleşmektedir.

Ordunun Özel Konumu

Türkiye'de ordu ile ilgili yürütülen tartışmalarda en sık dile getirilen görüşlerden birisi Türkiye'de ordunun özel bir konumu olduğudur. Bu önerme (çoğunlukla eşzamanlı olarak) üç farklı biçimde gerekçelendirilmektedir:

1) Türkler tarihsel olarak bir "ordu-millet"tirler; ordunun Türklerin tarihinde özel bir yeri vardır;

2) Başka ülkelerden farklı olarak Cumhuriyet askerler tarafından kurulmuştur;

3) Türkiye'de ordu halkın en güvendiği kurumdur.

Asker-sivil ilişkileri yazınının da çıkış noktasını oluşturan "ordunun özel konumu" önermesi ideolojilerüstü bir özellik taşımakta, Halil İnalcık'tan Ümit Özdağ'a, Metin Öztürk'ten Hıdır Göktaş ve Metin Gülbay'a, İbrahim Kafesoğlu'ndan Lerner ve Robinson'a kadar pek çok Türkiyeli ve yabancı gözlemci tarafından paylaşılmaktadır:

Sayısına göre Türk dünyada misilsiz derecede büyük bir rol oynuyor, dünya tarihinin daima ön safında yürüyorsa, bu onun en sarsılmaz millî vasfından, asker karakterinden, askerliğe ait büyük faziletlerinden, hak ve hürriyeti için topyekun savaşma kudretinden doğmaktadır. Türke bu karakteri binlerce yıllık tarihi kazandırmıştır. (İnalcık, 1964: 56)

Sivil kesimin... her şeyden önce orduya ve ordunun devlet içindeki konumuna, onun tarihsel rolüne ve bu rolden kaynaklanan bugüne yönelik taleplerine, çok daha değişik bir toplumsal evrimin ürünü olan Batı aydınının gözü ile bakmaması gerekir. (Özdağ, 1991: 78)

Orta Asya'daki yaşam koşullarından kaynaklanan Türklerin savaşçı bir toplum olma özelliği ile Türkiye'nin coğrafi konumunun stratejik değerinde bir zayıflama olmuş ve bu durum TSK.'nin ulusal sistem içindeki belirgin ve itibarlı konumunu olumsuz etkilemiştir. (Öztürk, 1993: 14)

Bilinen tarihte en az iki bin yıllık olan bu sözcük Türkler için önemli çağrışımlara sahiptir. (Göktaş ve Gülbay, 2004: 8)

Türk Silahlı Kuvvetleri'nin herkesçe bilinen bir başka özel konumu daha var. Cumhuriyet rejiminin kurucu kadrolarının yetiştiği bir yer silahlı kuvvetler. (Göktaş ve Gülbay, 2004: 10)

Türk milleti topyekün 'ordu' sayılmak gibi insanlık tarihinin en dikkate değer sosyal belirtisini temsil etmekten gurur duyacaktır. (Kafesoğlu, 1976: 650)

Askerin kamusal alandaki hâkimiyeti Türkiye'de uzun ve güçlü bir geleneğe dayanmaktadır. (Lerner ve Robinson, 1960: 19)

İlginç olan şudur ki bu "özel konuma" ve sonuçlarına eleştirel yaklaşan araştırmacılar dahi bu önermenin geçerliliğini sorgulamamaktadırlar. Bir taban örgütlenmesi varsayan "Türkler tarihsel olarak bir "or-

du-millet'tirler" önermesi (ki son yıllarda bu önerme "Çılgın Türkler" metaforuyla güçlenmiştir) ile yukarıdan aşağıya bir oluşum varsayan "Cumhuriyet askerler tarafından kurulmuştur" önermesi arasındaki çelişkiye dikkat çekilmemekte; ulus-devletlerin çoğunun savaşlar sonucunda kurulduğuna ve kurucularının pek çoğunun asker kökenli olduğuna dair karşılaştırmalı analizler yapılmamakta;[10] aynı şekilde, yapılan anketlere göre, ordunun pek çok ülkede en güvenilir kurum veya kurumlardan biri olduğu tartışılmamaktadır. Tüm bu tartışmaların eksikliği "Türkiye'de ordunun özel bir konumu vardır" mitinin yeniden üretilmesine ve militarizmin kanıksanmasına katkıda bulunmaktadır.[11]

METODOLOJİK MİLİTARİZMDEN MİLİTARİZMİN SORUNSALLAŞTIRILMASINA

Metodolojik militarizmin bir tezahürü darbelerin haklı ve başarılı gösterilmesi ve "ordunun özel konumu" mitinin yeniden üretilmesiyse, bir başka tezahürü de toplumun militarizasyonuna işaret eden pek çok konuya *hiç* dokunulmamasıdır. Başka bir deyişle, "Türkiye'de üzerinde en çok olumlu söz söylenen, en fazla dikkate mazhar olan kurum olarak Türk Silahlı Kuvvetleri'nin aynı zamanda hakkında en az bilgi olan kurum olması" (Bayramoğlu, İnsel ve Laçiner, 2004: 8) da akademya ve siyasî eleştiri alanlarına yayılmış bir metodolojik militarizm biçimidir. Akademik ordu çalışmalarının eksikliği, ordunun araştırılamayan, incelenemeyen, eleştirilemeyen bir kurum olarak tabulaşmasına katkıda bulunmaktadır. Ancak, üzerinde bilgi üretilmeyen tek alan askerî alan değildir; aynı zamanda "sivil" olduğu varsayılan alanların militarizasyonuna dair de yakın zamana kadar bilgi üretimi sınırlı kalmıştır.

Son yıllarda bu önemli açık kapanmaya başlamıştır. Taha Parla, 1990'lardaki öncü çalışmalarında Cumhuriyet'in ilk yılları, resmî ideoloji ve anayasalar bağlamında militarizmi sorunsallaştırmış (Parla, 1991a ve 1991b), Murat Belge özellikle 1980 darbesi ve sonrasındaki militarizasyona dikkat çekmiştir (Belge, 1992). 1990'lardan bu yana asker-sivil ilişkileri alanında yayımlanan çalışmalarda da, doğrudan militarizm kavramı kullanılmasa dahi, ordunun sivil denetimden muaf tutulması (Cizre, 1993; Paker vd., 2005), siyasete askerî müdahaleler (Bozdemir, 1985; Özdemir, 1989; Cizre, 1993; Kayalı, 1994) ve "güvenlik" anlayışının "millî güvenlik" ile sınırlandırılması (Bilgin, 2002 ve 2005; Cizre, 2003; Altınay, 2004; Yücel, 2004; Kaliber, 2005) gibi konular sorunsallaştırılmaya başlanmıştır.

Son yıllarda, "asker-sivil ilişkileri" alanındaki gelişmelerin yanı sıra, yeni konuların akademik merak ve siyasal eleştiri alanına girmeye başladığını görüyoruz. Belki de en önemli gelişmelerden biri, çok belirleyici bir vatandaşlık pratiği olan ve egemen erkeklik anlayışında merkezî bir konuma sahip olan zorunlu askerliğin gittikçe yaygınlaşan bir araştırma konusu haline gelmesidir. Cumhuriyet tarihi boyunca gerek akademik analizlerde, gerekse siyasî tartışmalarda modernleştirici, eğitici işlevler yüklenerek olumlanan veya en azından normalleştirilen, zorunlu askerlik uygulaması, 1990'ların ortasından itibaren eleştirel bakış açılarıyla ele alınmaya; millîleştirme, disipline etme ve (heteroseksüel) erkekleştirme süreçleri bağlamında incelenmeye başlanmıştır (Şen, 1996 ve 2000; Altınay, 1999, 2000 ve 2004; Mater, 1999; Sinclair-Webb, 2000; Altınay ve Bora, 2002; Navaro-Yashin, 2002; Lambdaistanbul, 2006; Aydın, 2008; Biricik, 2008). Bu alandaki ilk kapsamlı çalışmaların bağımsız araştırmacılar (Serdar Şen ve Nadire Mater) tarafından yapılmış olması dikkat çekicidir. Aynı zamanda, Osmanlı devletinde askeralma ve askerliğe direnme tarihine dair kapsamlı

çalışmalar yapılmaya (Zürcher, 1996, 1999, 2003 ve 2008; Aksan, 1999 ve 2007; Gülsoy, 2000; Erdem, 2002; Şimşek, 2005), militarizmle milliyetçiliğin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e birlikte gelişim süreçleri sorunsallaştırılmaya başlanmıştır (Ünder, 1999 ve 2001; Altınay ve Bora, 2002; Altınay, 2004; Akmeşe, 2005). Gerek Osmanlı tarihine, gerekse yakın tarihe eğilen çalışmalarda çok çeşitli kaynaklara başvurulmakta, resmî ve muhalif siyasî yayınların yanı sıra erkeklerin kendi askerlik deneyimleri ve anlatıları da araştırma kapsamına alınmaktadır. Bu çalışmalarla birlikte artık zorunlu askerlik "ordu-millet"in tarih-dışı ve tartışılmaz kültürel bir özelliği olarak değil, 19. ve 20. yüzyıldaki ulus-devletleşme sürecinin vatandaşlığı ve egemen erkeklik anlayışını militarize eden bir parçası olarak tartışılmaktadır (bkz. Altınay ve Bora, 2002).

Askerlik üzerine sayıları hızla artan çalışmaların yanı sıra 1990'lardan bu yana gelişen "vicdani red" olgusu da tartışma ve araştırma konusu olmaktadır. 1990'lar boyunca oldukça küçük bir grup olarak hareket eden vicdani redçilerin son yıllarda hem sayıları, hem de görünürlükleri artmış; buna paralel olarak vicdani red üzerine yapılan yayınlar da çeşitlenmiştir (Altınay, 2004; Selek, 2004; Çınar ve Üsterci, 2008). Bu alandaki en önemli gelişmelerden birisi Ocak 2007'de İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde düzenlenen Uluslararası Vicdani Red Sempozyumu olmuştur. Bu sempozyum (ve ardından çıkan kitap), dünyanın ve Türkiye'nin farklı yerlerinden akademisyenleri ve aktivistleri bir araya getirmiş, vicdani reddin felsefi ve siyasî boyutlarından (Bröckling, 2008; Göregenli, 2008; Parla, 2008; Toker Kılınç, 2008) toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim boyutlarına (Altınay, 2008; Biricik, 2008; Enloe, 2008; Sancar, 2008), Türkiye'deki tarihinden (Üsterci ve Yorulmaz, 2008) hukuksal yansımalarına (Can, 2008; Çınar, 2008; Üçpınar, 2008) uzanan kapsamlı bir zorunlu askerlik, vicdani red ve militarizm tartışması açmıştır.[12]

Sayıları henüz çok olmasa da ekonominin militarizasyonuna dair (özellikle OYAK ve askerî harcamalara dikkat çeken) çalışmalar yapılmaya başlanmıştır (Şen, 1996; Parla, 1998; Akça, 2004; Günlük-Şenesen, 2002). Eğitimin militarizasyonu da hızla gelişen bir araştırma alanı haline gelmiş, devlet politikaları, her seviyedeki ders kitapları ve subaylar tarafından verilen Millî Güvenlik Bilgisi dersi üzerinde durulan ana konular olmuşlardır (Altınay, 1999, 2003 ve 2004; I. Kaplan, 1999; Ünder, 1999 ve 2001; S. Kaplan, 2006; Kancı ve Altınay, 2007; Kancı, 2008).

Bu kısa özet de göstermektedir ki son yıllarda akademik ve siyasî tartışmalarda metodolojik militarizm hızla geride bırakılmakta, militarizm ve militarizasyon süreçleri çok farklı boyutlarıyla görünür kılınmaktadırlar. Ancak henüz pek çok alana dokunulmamış veya ancak kısmen dokunulmuştur. Şehir mekânlarının militarizasyonu (örneğin anıtlar, sokak ve meydan isimleri, askerî alanlar, vb.), kültürel alandaki militarizasyon (reklamlar, filmler, sünnet törenleri, vb.), eğitimin militarizasyonu (törenler, beden eğitimi uygulamaları, vb.), ekonominin militarizasyonu, muhalif siyasî oluşumların militarizmi ile militarizmin ve metodolojik militarizmin Kürt sorunu ve savaşa yansımaları araştırılmayı bekleyen konulardan yalnızca bazılarıdır.

Militarizmin Keşfi: Neden Bu Kadar Geç?

Neden Türkiye'de akademik çalışmalar ve muhalif hareketler militarizmin adını koymakta bu kadar zorlandı bugüne kadar? Askerlik, militarizm, savaş ve vicdani red hangi süreçler sonucunda "çalışılamaz", "üzerine yazılamaz" "tabu" konular haline geliyorlar? Bu soruları önce



Tansu Çiller, "güzel sarışın kadın" ve "bacımız" imgesi yanında, "erkek kadın" imgesine de 'oynamıştı'. Özellikle "terör mücadelesi" konusunda, hep militarist bir şiddet diline başvurdu. Abdullah Çatlı için sarf ettiği "bu vatan için kurşun atan da kurşun yiyen de şereflidir" sözü, maçist bir şeref anlayışına hitap ediyordu.

kendi kişisel tarihim üzerinden tartışmak istiyorum.

Bundan 10 yıl kadar önce Türkiye'de askerlik ve militarizm üzerine doktora tezi yazmak üzere yola çıktığımda arkadaşlarım ve çok saygı duyduğum akademisyenlerden dört tür tepki aldım. "Türkiye'de 'militarizm'den bahsetmek mümkün değil. Birkaç darbe dışında ne var ki? Ki bu darbeler de birkaç yıl içinde sivillere yetki devriyle sonuçlandı, Güney Amerika'daki gibi yıllar süren askeri diktatörlüklerle değil. Üstelik Kurtuluş savaşı'ndan bu yana savaşa da girmedi Türkiye. Militarizmden bahsetmek ancak ideolojik bir tavır olabilir ve yanlıştır. Bu araştırma konusunu hemen değiştirmeni tavsiye ediyorum." Birinci tepki buydu ve son derece güçlü ifade edilebiliyordu. İkinci tepki daha yumuşaktı ama benzer bir noktaya çıkıyordu: "Haklısın, Türkiye'de militarizmden bahsedilebilir ama bu abartılacak bir konu değil. Anlamlı bir araştırma konusu hiç değil." Üçüncü tepki, farklı bir yerden bu konuda çalışmamam gerektiği üzerine yoğunlaşıyordu: "Militarizm Türkiye'de önemli bir konu ama bugüne kadar bu konuda kapsamlı bir çalışma yapılamadı çünkü bu konu akademide de tabu olmaya devam ediyor. Doktora tezini militarizm üzerine yazarsan ya Türkiye'ye dönemezsin ya da dönersin ama iş bulamazsın, dahası başın belaya girer, hapislerde sürünürsün. Dolayısıyla, bu konuyu çalışma." Dördüncü tepki ise tam destekti. Özellikle Taha Parla ve Yeşim Arat, askerliğin ve militarizmin araştırılabilir, dahası araştırılması *gereken* bir konu olduğuna inanıp manevi ve akademik desteklerini esirgemediler.[13]

Bu tepkiler Türkiye'ye dair militarizm çalışmalarının neden bu kadar geç (ve hâlâ sınırlı) kaldığına dair çeşitli ipuçları taşıyorlar. Bu ipuçlarını başka ipuçlarıyla birlikte değerlendirdiğimde ben bu soruyu şöyle yanıtlıyorum.

1) Feminist düşünür Cynthia Enloe'nun (2000 ve 2004) ısrarla vurguladığı

gibi militarizm –diğer ideolojiler gibi– normalleştiği ölçüde etkin olur. İçerdiği değerler ve varsayımlar normalleştikleri sürece sorgulanmazlar; hatta görünmez kalırlar. Militarizmin yaygın ama militarizm analizlerinin seyrek oluşunun önemli bir sebebi militarizmin toplumsal hayat kadar entelektüel hayatta da normalleşmiş olmasıdır diyebiliriz – ki bu yazıda ele aldığım metodolojik militarizm örnekleri bu görüşü büyük ölçüde destekliyorlar.

2) İkinci bir sebep, milliyetçiliğin gündelik hayatın ve kimliklerin şekillenmesindeki rolünde aranabilir. Milliyetçiliğin birçok ifadesi militarizmi normalleştirme işlevi görür. Örneğin Türkiye'de zorunlu askerlik, vatandaşlık sözleşmesinin bir maddesi olarak değil, "ordu-millet" teziyle, milletin özü olarak tanımlanmıştır. Bu kültürelleştirilmiş askerlik kurgusu yakın zamana kadar zorunlu askerliği tabulaştırmış, tarih ve siyaset dışı bir alana hapsetmiştir (bkz. Altınay ve Bora, 2002).

3) Bu süreçler Türkiye'ye has değildir. 20. yüzyıl boyunca militarizm ve milliyetçilik hızla ulus-devletleşen dünyada gündelik hayat, siyaset ve entelektüel üretimi biçimlendirmiştir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra militarizm kavramına akademik ve siyasî tartışmalarda çok ender rastlıyoruz. Bu süreçte bir yandan militarizm tanımının Nazi Almanya'sı ve Japonya gibi uç örneklerle sınırlandırılmaya başlandığını, bir yandan da Soğuk Savaş sürecinin akademyanın özeleştiri ve analiz eşiğini aşağıya çektiğini görüyoruz (bkz. Mills, 2000 [1956]). Özellikle ABD ve Avrupa akademyasından etkilenmiş, buralardaki üniversitelerde eğitim görmüş Türkiyeli akademisyenlerin bu entelektüel ortamdan etkilenmiş olmalarını da Türkiye'deki militarizmin geç tanımlanmasında bir etken olarak görebiliriz.

4) Militarizmin anlaşılması ve eleştirilmesi yönündeki dördüncü bir engelin cinsiyetçiliğin ve heteroseksizmin yaygınlığı olduğu söylenebilir. Militarist değerler ve pratikler (örneğin askerlik) erkeklikle özdeşleştirildiği ölçüde onları sorgulamak hâkim erkeklik anlayışını sorgulamayı gerektirmektedir. Feminist eleştirinin ve LGBTT (Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti, Transseksüel) hareketinin gelişmesiyle birlikte militarizmin daha yaygın gündeme gelmesi rastlantısal değildir.

5) Son olarak, militarizmin görünür kılınması önündeki engellerden bir başkası muhalif siyasî kültürlerin militarizminde aranabilir. Antimilitarizm yüz yıllık tarihi boyunca sağ siyasî hareketler kadar sol siyasî hareketler tarafından da yadırganmış, yok sayılmıştır. Hatta sol hareketler içinde askerî örgütlenmeler çok yaygın olmuştur. Ömer Laçiner'in (2004b) "sosyalizmin askerî-siyasî mantıkla inşa edilmesi" olarak tanımladığı bu durum militarizmin içselleştirilmesine ve siyasetin askerîleştirilmesine katkıda bulunmuştur.

Bu yaklaşımın akademik alana yansımalarından en ilginç örneklerinden biri Kurtuluş Kayalı'nın tez sürecidir. Kurtuluş Kayalı, 1978 yılında tamamladığı doktora tezini yaklaşık 15 yıl sonra yayıma hazırlarken yazdığı önsözde tez yazma sürecinde karşılaştığı zorlukları anlatır. Tezin danışmanı Sina Akşin kendisini 27 Mayıs 1960 darbesini eleştirmemesi konusunda uyarmış, "Bahri Savcı ve Muammer Aksoy jüriye girerse kesin çakarsın!" diyerek tezin içeriğini bu öngörüye dayanarak şekillendirmesini beklemiştir. Kayalı'nın "1960'lı yılların yaklaşımı olan Kemalizm-sosyalizm karışımı" (Kayalı, 1994: 11) olarak tanımladığı bu anlayışa göre, ordunun sivil siyasete karışmasını ve bu karışmanın en radikal ifadesi olan askerî müdahaleleleri bir bütün olarak eleştirmenin akademik geçerliliği yoktur. Ancak bu uyarıları dikkate almayan Kayalı'nın her türlü askerî müdahaleyi sorunsallaştıran tezi, danışmanının öngörüsünün aksine, 1978 yılında Sina Akşin, Mümtaz Soysal ve Taner Timur'dan oluşan bir jüri tarafından kabul edilmiştir.

Militarizmin adının konmasını geciktirmiş olabilecek bu gerekçeleri tespit etmek militarizmin ve metodolojik militarizmin ötesine geçmek için önemli bir ilk adımdır. Ancak militarizmin değil onu sorunsallaştırmanın "normal" akademik ve siyasal faaliyet olarak görülebilmesi için henüz atılacak çok adım vardır.

DİPNOTLAR

1 Bu konunun daha detaylı bir analizi için bkz. Altınay ve Bora, 2002; Altınay, 2004.

2 Türkçe'de bu kavramın neden militarizm olarak yerleştiği ve neden ordu veya asker kavramları üzerinden üretilmiş herhangi bir analitik veya eleştirel kavramın olmadığı tartışılmaya muhtaç sorulardır.

3 Bu kavrama tarihsel olarak ne tür anlamlar yüklendiğine dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Berghahn, 1982.

4 Aksi söylenmediği takdirde metindeki tüm çeviriler bana aittir.

5 Benzer analizler için bkz. Scarry 1985; Shapiro ve Hayward, 1996.

6 1973 yılından beri çıkmakta olan *Journal of Political and Military Sociology,* Ordu Sosyolojisi alanının ana yayın ayaklarından birini oluşturmaktadır.

7 Mehmet Ali Birand'ın subayların hayatlarına ve zihniyet dünyalarına ışık tutan *Emret Komutanım* (1986) kitabı önemli bir istisnadır. Az sayıda akademik çalışma da subaylarla yapılan mülâkatlara veya anket çalışmalarına yer vermişlerdir (örneğin Karpat, 1970 ve Kışlalı, 1974).

8 Yakın zamana kadar erkeklerin "zorunlu askerlik" deneyimi, ordunun büyük çoğunluğunu oluşturan "erler" üzerine araştırma yapılmamıştır. Asker-sivil ilişkileri üzerine yazan araştırmacılar, zorunlu askerliği çoğu zaman "modernleştirici" bir eğitim faaliyeti olarak görmüşler, ancak bu önermeyi araştırmayla desteklememişlerdir. Bu önermenin (daha sonra çok referans gösterilen) ilk örneklerinden biri için bkz. Lerner and Robinson, 1960.

9 Bu alanın detaylı ve nüanslı değerlendirmeleri için bkz. Cizre Sakallıoğlu, 1993; Bora, 1997 ve 2006.

10 Bu tür bir karşılaştırmalı analiz için bkz. Vergin, 1997.

11 Bu mitin üretilmesine katkıda bulunan bir başka söylem "Türkiye'nin özel jeopolitik konumu" söylemidir. Pınar Bilgin, 2007'de yayımladığı önemli çalışmada "güçlü bir devlet ihtiyacı"nı meşrulaştırmak için kullanılan jeopolitik söyleme dikkat çeker ve bu söylemde ordunun nasıl ayrıcalıklı bir konuma yerleştiğini tartışır (bkz. Bilgin, 2007).

12 Taha Parla gazete yazılarıyla bu konunun siyasî ve ahlâkî boyutunu ilk ele alan akademisyenlerdendir. Ümit Kardaş da son yıllarda gazete ve dergilerde yayımlanan yazılarında vicdanî reddin hukuksal boyutuna dair tartışmaları gündemde tutmakta, derinleştirmektedir (bkz. Kardaş, 2007). Bu alandaki diğer yazılar için bkz. *Birikim,* "Vicdani Red ve Antimilitarizm" Özel Sayısı, sayı 207 (Temmuz 2006); militarizmin toplumsal cinsiyet boyutu ve kadın vicdani redçiler üzerine yazılar için bkz. *Amargi* sayı 2 (2006) ve sayı 3 (2006).

13 Akademi dışında bana en çok destek ve ilham veren kişi ise Nadire Mater ve onun çığır açıcı çalışması *Mehmedin Kitabı: Güneydoğu'da Savaşmış Askerler* oldu.

Halife-Sonrası Durumdan Vatandaşlık Siyasetine

İslâmcı Politik Teolojinin Seyir Notları

YASİN AKTAY

Türkiye'nin düşünce ve siyaset tarihinde önemli bir yeri olan İslâmcılığın bugünkü konumu nedir? İslâmcılığın Türkiye'de kaydedilebilir bir değişim içinde olduğu açıktır, ama bu değişim gerçekten de İslâmcılığın şu veya bu süreçlerin sonucunda şu veya bu siyasî aktörlerce bitirilmiş olduğunu mu gösteriyor, yoksa başka bir şeye dönüşmüş olduğunu mu? Enerjinin sakımı kuralının toplumsal ve siyasal alanlar için de bir nebze çalışıyor olduğunu varsayarsak, bir dönem bir hayli etkilemiş bir siyasal enerjinin bugün alıştığımız görüntüsüyle var olmamasının, onun yok olduğunu değil, olsa olsa dönüşmüş olduğunu gösterdiğini kabul etmemiz gerekiyor. Gerçekten de yetmişli, seksenli veya doksanlı yıllardaki söylemiyle İslâmcılık bugün imkânsız ihtimallerin kovalandığı anakronik bir siyasallık olarak görülüyor. Buna mukabil bugün İslâmcılık adına hareket edenlerin veya ettiği varsayılanların siyasî pratiklerinde İslâmcılık adına teşhis edilebilir bir proje sunma konumundan çok uzak oldukları, daha liberal bir yönelim içine girdikleri, siyasal olarak da parlamenter demokrasi bağlamına teslim olmuş oldukları sıkça ifade ediliyor. Bu durumda İslâmcılık bu daha büyük kitlelerin siyasî pratiklerinden ziyade daha da küçülen ve küçüldükçe sertleşen grupların söylem ve pratiklerinden izlenmeye çalışılmaktadır. Tabii ki bu söylem ve pratiklerin varlığı gerçek bir İslâmcılığın yegâne temsili gibi görülmekte, ama aynı zamanda anakronik bir yaftayı da bütün İslâmcı siyasallık adına yüklenmektedir. Oysa bu örnekler aslında siyasallığın gerektirdiği şartların çok azını haiz hareketlerdir. Anakronik olan bir İslâmcılık anlayışı aslında siyasalın gerektirdiği bağlamsallık şartından yoksun olduğu için siyasal niteliğini de hızla kaybetmektedir. Buna mukabil İslâmcı düşünce ve siyasetin tam da bu bağlamsallığa kavuştuğu anda eski teşhis araçlarıyla (stereotip-klişelerle) tanınmaz hale geldiği üzerinde durulabilir.

Bu yazıda İslâmcılığın bitişinden ziyade dönüşümünden söz edilebileceğini ve bu dönüşümün kelimenin daha uygun anlamıyla daha yüksek bir siyasallaşmaya denk düştüğünü anlatmaya çalışacağım. İslâmcılığa halife-sonrası şartlarda bulaşan bir yanı diasporik bir ruh haline bir yanı da kinik bir anti-politiğe denk gelen radikalizminin aslında onu siyasallıktan uzaklaştıran bir etken olduğu üzerinde durulacaktır. Bunun için hem siyasallığın daha kapsayıcı bir tanımının ortaya konulması hem de bu çerçevede devlet ve siyaset ilişkisinin yakın zamanlarda değişmeye yüz tutan doğasının değerlendi-

rilmesi gerekiyor. Bu değerlendirmenin sonunda İslâmcılığın dönüşümünün katılımcı siyaset kanallarının açılması nispetinde mümkün olduğu ve bu kanalları en iyi kullanma mahareti sayesinde ana hatlarıyla şöyle bir seyir izlediği tespit ediliyor: İslâmcı siyaseti mümkün kılan önkoşul olarak görülen hilafetin kaldırılmasının yarattığı travma üzerine kurulan ilk dönem İslâmcı söylem bu durumun kalıcılığını kabullenmiş ve yeni durumun içerdiği siyasal imkânları keşfetmek suretiyle bir tür vatandaşlık siyasetine yönelmiştir. Vatandaşlık siyaseti ideal biçimiyle münhasıran Müslümanlar için olmayan, pekâlâ başkalarıyla bir müzakere esnasında şekillenen bir sözleşmeyi var sayar. Özü itibariyle diyalojik olan bu sürecin seyrine uygun bir İslâmi politik teolojinin nasıl bir gelişim gösterdiğini izlemek için işe halife-sonrası şartların kısa bir tasviriyle başlamak gerekiyor.

İSLÂMCILIĞIN GENEOLOJİSİ: HALİFE-SONRASI ŞARTLAR

İslâm dünyasının gerek genel Batılılaşma dalgalarıyla, gerek birçok bölgesinde yaşanmış sömürgeleşme tecrübeleriyle ve daha da özelde hilafetin kaldırılmasıyla tamamlanmış büyük yenilgisi, Türk İslâmcılığının öz-bilicinin kurucu unsurunu oluşturmuştur. Bu unsur o kadar belirleyici olmuştur ki, İslâmcılığın hiçbir tarihyazımı veya söylem analizi bunun etkilerini hesaba katmadan yola çıkamaz.

Osmanlı İmparatorluğu belki hiçbir zaman dünyanın bütün Müslümanlarının kendilerini özdeşleştirmiş oldukları bir siyasal beden olmamıştır. Arap toplumlarının bir kısmı arasında ya hilafetin Osmanlı'ya devrini hiçbir zaman hazmedememiş belli belirsiz bir hoşnutsuzluğun hep canlı kalmış olması veya Osmanlı'nın bölgedeki bazı politikalarının güç dengeleri üzerinde yarattığı etkiler dolayısıyla veya özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren işlemeye başlayan Avrupa etkileri yüzünden Osmanlı hilafeti itirazsız bir biçimde Müslümanları birleştiren bir siyasal beden olamamıştır. Kuşkusuz II. Abdülhamit'in 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren hilafeti Osmanlı'nın hinterlandında bulunan bütün Müslüman toplumlar için Panislâmist bir enternasyonal güç için bir zemin olarak sıkıca işlemesiyle birlikte Hindistan alt kıtasına kadar uzanan geniş bir nüfuz alanı modern şartlar altında yeniden canlanmıştır. Bu yeni nüfuz alanı belki de İslâmcılığın modern şartlardaki ilk yeniden genesisini oluşturmuştur. İslâmcılık üç kıtaya yayılan imparatorluk düzeninin bir ideolojisidir ama münhasıran bu imparatorluğun ideolojisi de değil, daha ötede İslâm'ın ümmet söylemiyle birincil derecede desteklenen bir küresel ufuktur da.

Milliyetçilikler çağında din giderek daha fazla olmak üzere bir milletin kurucu unsuru olarak tanımlanınca İslâm'ın ümmet söyleminin bir kez daha büyük bir kırılma yaşamış olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu kırılma ile Panislâmist İslâmcı enternasyonalizmin eşzamanlı olarak parlamış olduğunu da kaydetmek gerekiyor. Kısacası, ister ümmet bilincinde milliyetçilikler lehine yaşanan gelişmeler, isterse de temsilindeki zafiyetlerinden dolayı, Osmanlı bütün Müslümanlar için tartışmasız bir siyasal beden bütünlüğü sergilememiş olabilir. Ancak Türk İslâmcılığının soykütüğünü ortaya çıkarmak açısından bundan daha önemlisi, Türkiye'deki Müslümanlar açısından bu ulus-ötesi topluluğun nasıl görüldüğüydü. Türkiye'nin İslâmi söyleminde Osmanlı bütün dünya Müslümanlarının temsilcisi olarak görülüyordu. Çünkü hilafet ilk halifelerden itibaren dönemsel olarak belli siyasî çalkantıların konusu olmuşsa da ilke olarak bütün İslâm ümmetinin siyasal bütünlüğünü temsil ediyordu. Bu bütünlük basitçe ortadan kaldırılabilecek ve yeri kolaylıkla başka şeylerle doldurulabilecek bir siyasal ku-

rumdan ibaret değildi. İslâm'ın siyasetle nispeten daha özle ilişkisinden dolayı hayatın tamamını anlamlandıran, kendine özgü yollarla kodlayan bir kurucu ilkeydi aynı zamanda. Basitçe dinsel gibi görünen birçok İslâmi ibadet, Kuran emri, hatta ahlâki tavsiye hilafetin varlığı koşuluna bağlıydı. Hilafet, İslâm fıkhının çok önemli bir kısmının uygulanmasına imkân veren, aksi durumda ise bu fıkhi hükümlerin uygulanmasını imkânsız kılan bir durumun ifadesidir. O yüzden hilafetin kaldırılması, yani halifesizleşme süreci bu anlam düzeninin, bu fıkıh ortamının bütün kurucu unsurlarının, aktörlerinin, öznelerinin sahneden çekilmesini, İslâmi siyasal bedenin dezorganize olmasını ifade etmiştir. Bu Türk İslâmcılığının Cumhuriyet döneminin "halife-sonrası" bir durumla nitelenebilmesine imkân veriyor.[1]

Bu halife-sonrası dönem tabii ki kendi içinde hiçbir değişimin yaşanmadığı dalgasız bir dönem değildir. Ancak burada öncelikle, bu söylediklerimizi Türk İslâmcılığının, halifesizleşme yoluyla içinden geçtiği büyük kırılmanın öncesine kadar neden bir tür iktidar ideolojisi olduğunu açıklayan bir etken olarak kaydetmek gerekiyor. Gerçekten de bu dönemde İslâmcılık aynı zamanda bir resmî ideolojidir ve sadece münhasıran İslâmcı sayılanları değil, aynı zamanda diğer siyasî akımları da büyük ölçüde belirleyen bir ideolojidir. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi Türkçülerle muhafazakâr veya Osmanlıcı addedilen diğer akımların üzerinde İslâmcılık hegemonik bir unsurdur. Zaten İslâmcılık bürokratik elitin büyük çoğunluğunun veri olarak, sorgulamadan aldıkları bir itikattır. Çünkü muhtemelen halifesiz bir Türk devletini Ziya Gökalp da dâhil olmak üzere en Türkçü hatta Batıcı düşünürler bile tasavvur edemiyordur. Zaten halifeliğin ilgası olarak bilinen işlemin nihayetinde hilafetin topyekûn kaldırılmasında ziyade Meclis'in manevi şahsiyetine devredilerek gerçekleşmiş olduğunu da unutmamak gerekiyor. TBMM'de hilafetin siyasî yönüne yapılan bütün vurgular onun dini anlamda da geçersiz ve gereksiz olduğunu değil, ancak niteliğinin günün şartlarına göre yeniden güncellenerek sürdürülmesi lüzumuna inandırmaya çalışmıştı. Bu tartışmalar ve ilganın kararlaştırılan şekli, sonuçta hilafetin fiilen kaldırılması veya tamamen etkisiz ve geçersiz kılınması sonucunu doğurmuşsa da, tamamen anlamsız değildir.[2]

Sonuçta bu süreç kuşkusuz Türkiye'deki İslâmcılık için çok daha önemli olmak üzere bütün İslâm dünyasında Müslümanların siyasî varoluşları için belirleyici etkiler yapmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi halifesizleşme bir tür siyasal bedensizlik *(disembodiment)* durumuna denk düşmüştür. Hindistan'da Pakistan'ın kurulduğu tarihe hatta sonrasına kadar hilafeti restore etmeye dönük çabalar devam etmiştir, çünkü halifesiz bir Müslüman varoluşu kolay kolay benimsenememiştir. Pakistan devletinin İngilizlerin teşvikleriyle kurulması bile bir ölçüde hilafetin yaratmış olduğu siyasal boşluğun çekiciliğiyle meşrulaşabilmiştir. Yoksa Hindistan'ın Gandhi'nin bilge siyasetlerinin liderliği altında bağımsızlığına kavuşmasının hemen akabinde Pakistan devleti fikrinin ortaya çıkması, Müslümanların bu hacimli yapıdan ayrılmasının uzun vadeli bir İslâmcı siyaset açısından hiçbir yararı yoktu. Ancak böyle bir İslâmcı siyasal yararı gözetip buna uygun bir strateji üretebilecek bakış açısı global bir hilafet siyaseti olabilirdi. Nitekim Hindistan ulemasının önde gelenlerinden bir kısmı tam da bu mülahazalarla Pakistan fikrinin çok ayartıcı olmakla birlikte çok da yararlı olmayacağında ısrar etmişlerdir. Mevlana Ebu'l Kelam Ahmet Azad'ın öncülük ettiği bu fikir cılız kalmışsa da en azından Hindistan içinde bugün sayıları yine de iki yüz milyonu bulan bir Müslüman kitlenin bu mülahaza ve maslahatla kalmasını temin etmiştir.

Burada amacım hilafetin kaldırılmasının bütün İslâm dünyası üzerindeki etkilerinin ayrıntılı, hatta yüzeysel bir dökümünü bile vermek değil. Sadece bugün İslâmcı siyasetin gelmiş olduğu noktanın bir geneolojisini ortaya koyabilmek açısından, Müslümanların halifesizleşmesinin 14 yüzyılı aşkın İslâm tarihinde nasıl bir dönüm noktası olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Ancak halifesizleşme İslâm tarihinde daha önce hiç olmamış yeni bir dönemi başlattıysa da bu dönemin etkileri hep aynı kalmış değildir. Halifesizleşme özellikle Türk İslâmcılığı için tam bir kırılma noktası olmuş ve bu sürece Türkiye'deki siyasî yapının Batılılaşması, "de-islamizasyonu" da eşlik etmiştir. Bunun kaçınılmaz sonucu yönetim eliti ve buna paralel olarak ekonomik ve toplumsal elitlerin de İslâmsızlaşması olmuştur. Tek parti döneminin katı laikleştirici siyasetleri İslâm'ı kendine hiçbir şekilde referans almayan bir elit kitlenin yaratılması ve topluma hakim kılınması programına dayanıyordu. Bu durumda önceki dönemde bir iktidar ideolojisi olan İslâmcılık halifesiz dönemde bastırılan kesimlerin ideolojisi haline gelmiştir. Şehir şartlarında büyük ölçüde başarılan İslâmsızlaştırma, 1950'li yıllarda çok partili hayata eşzamanlı olarak başlayan hızlı kentleşmenin şehre taşıdığı yeni nüfus dalgalarıyla birlikte sürdürülmesi zor bir politika haline geldi. Tek parti döneminde devletin bütün ekonomik yükünü köylünün sırtına bindiren politikaları sonucu devletle hiçbir zaman bütünleşememiş olan kırsal nüfus, ideolojisi İslâmsızlaştırma olan CHP öncülüğündeki devlet yönetimine karşı en büyük muhalefeti de beslemiştir. Bir bakıma tek parti döneminde devletin ideolojik aygıtlarının hedefi olarak iyice kuşatılıp teslim alınmış olan şehir nüfusuna karşılık yeni göç dalgalarının toplumsal dinamizmi, İslâmcılığın, bu sefer bir halk muhalefetinin söylemi olarak, yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırladı.



Said Nursî, 20. yüzyılın ilk döneminden itibaren Müslümanların modern hayatla karşılaşmaları ile başlayan şehirleşme, modernite, kimlik, ahlâk ve adalet sorunlarını siyasîleştirerek gündeme taşıdı. Nursî'nin en önemli özelliği geleneksel ulemanın otoritesini zayıflatırken, İslâmî kavramları günün şartlarıyla tartışabilir hale getirmesi, dinî düşünceyi dinamik bir biçimde ele almasıydı.

Ancak, kitlesel olarak göç dalgalarıyla beslenmiş olsa da Cumhuriyet dönemi İslâmcılığını sadece bir kır kökenliliğe indirgemek çok yanlış olur. Aksine teorik veya edebî referansları yine Cumhuriyet öncesi iktidar söylemine veya hilafetin kaldırılmasının yarattığı kurucu travmaya giden, toplumsal tabanını ise göç sosyolojisinde bulan tam bir eklemlenme söz konusudur.

Eklemlenme sona ermiş değildir. Halifesizleşme Müslüman dünyanın tarihinde gerçek bir kopuşun, dağılmanın, hatta bir ölçüde diasporanın şartlarını yaratmıştı. Bu durum Müslüman fıkhının neredeyse işleyişini durdurmuş, bu dünyada herhangi bir Müslümanca varoluşun İslâm'ın geleneksel bilgi kodları ile ifade edilebilmesini imkânsız kılmıştı. Çünkü daha önce hiçbir şekilde tasavvur edilmemiş bu şart-

lara uygun bir fıkıh kodlaması da öngörülmemişti. Üstelik halifeden yoksunluğa büyük ölçüde ulemadan da yoksunluk eşlik etmişti. Hem siyasî hem ilmi öncü veya temsilcilerinden yoksun olan Müslüman kitlenin dünyanın yeni şartlarında uzun süre bir mağduriyet veya sahipsizlik duygusuyla kendini var etme yoluna gitmesi stratejik bir tercih değil son derece doğal, kendiliğinden gelişen bir durumdu. Kendini "özyurdunda garip öz vatanında parya" gören bu dönemin İslâmcıları için aslında durum tam bir fetret halidir. Fetretin bir yanı atalettir. Hiçbir etkinliğin olmadığı, geleneksel bir siyasal ve toplumsal pratiğin tam bir kopuş yaşadığı bir dönemdir bu. Kopuş bir kez yaşandığında bir önceki dönemi bir sonraki döneme ulamanın yolu çok çetrefildir. Her tür toplumsallaşma zemininin de yok olduğu bir zeminde bireysel veya küçük grup iletişimlerine dayalı hafızaya çok iş düşer, ama hafıza hiçbir zaman o kopuşu tam anlamıyla restore edemez. Genellikle arada bir de fetret boşluğunun bulunduğu iki dönem arasındaki ontolojik fark sanıldığından çok daha fazladır. Arada bir boşluğun bulunduğu iki cemaatin ne zihniyeti ne dertleri ne ufukları birbirinin aynısı değildir.

ÇEVİRİLERİN ETKİSİ VE HAFIZANIN YENİLENMESİ

Diğer yandan atalet durumunu geçerli kılmış olan fetret halinin içinde hiç kimse siyasete tam yetkili olmadığı gibi, hiç kimsenin siyasetini yargılayacak otantik bir referans da yoktur. Herkes durumu geçici görmektedir ki, bu durumun hiçbir kalıcı tanımı veya kodlaması yapılamaz. Klasik fıkhın darul harp-darul İslâm tanımlarından zaman zaman yardım alınsa da bu tanımlar yaşanan gerçekleri ne açıklamaya ne kodlamaya ne de kuşatmaya yetmemektedir.

Altmışlı yılların sonlarından itibaren Mısır, Suriye, Pakistan gibi İslâm ülkelerinde ortaya konulan İslâmi siyasî düşünce çalışmaları hem durumu ifade etmek hem de bu duruma uygun mücadele programları belirlemek bakımından bir hayli ufuk açıcı gelmiştir. Bu bağlamda Ebu'l ala el-Mevdudi Hindistan-Pakistan tecrübesi yoluyla oluşturmuş olduğu ve büyük ölçüde ulus-devlet modeline oturan İslâm devleti fikrini klasik İslâm fıkhının bütün verileri açısından çok anlamlı gelecek şekilde formüle etti. Mısır Müslüman Kardeşler teşkilatından Muhammed Kutup *20. Asrın Cahiliyesi* başlığı altında İslâm öncesi şartlar için uygun görülmüş olan bir yaftayı modern dünyanın tasviri için yeniden kurmuştu. Bu yafta, bir dönem İslâmcılığı için yaşanılan modernliği, içine İslâm toplumlarını da katmak suretiyle İslâm-öncesi durumla özdeşleştiriyordu. Bu belki İslâm dünyasının halife-sonrası şartlarının dağınık durumuna karşılık oldukça özgün bir yenilikti. Yenilmişlik duygusunu bir şekilde atlatmış, İslâm'ın sıfırdan yeniden-doğuş şartlarına konumlanmış bir İslâmcılık tasavvurunu ifade ediyordu.

Muhammed Kutub'ın ağabeyi olan Seyyid Kutup ise belki daha radikal görünen ama özünde İslâm'ı gönüllü bir hayata katılım şartına bağlayan, İslâm fıkhının aslında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu vurgulayan ama aynı zamanda mutlaka ona inanan bir grubun varlığı şartına bağlayan meşhur tezlerini işledi. Kutup klasik İslâmi iman teorisini modern şartlarda yeniden formüle ederek İslâmi siyaseti bir İslâmi devlet şartına bağlamanın yanlışlığını, aksine küçük bir İslâm cemaatinin kendi gönüllü katılımıyla gerçekleşecek bir İslâmi pratiğin ihtiyaçlarının tarihsel şartlarda İslâmi siyasetin ve İslâmi hayatın sınırlarını ifade edeceğini söylemişti. Nihai amacı yine de İslâm'ı bir siyasal bedenlenme olarak, yani bir siyasal aktör olarak yeniden tesis etmenin şartlarını oluşturmaktı. Ancak verili şartlarda bu siyasal aktör herhangi bir ulus-devle-

tin ele geçirilerek yukarıdan aşağıya bütün toplumun dönüştürülmesi yoluyla değil, aksine ona inanan ve büyüklüğü tamamen önemsiz olan bir cemaatin varlığında vücut bulacaktı. Bu cemaatin sorunları ve bu sorunları çözme yolu da bizatihi İslâmi siyaseti ifade eden İslâm fıkhının tarihsel muhtevasını oluşturacaktı. O yüzden Kutub'a göre İslâmi siyasal model kapalı ve önceden muhtevası belirlenebilecek bir model değil onu üreten cemaatin tarihsel ihtiyaçları, tecrübeleri ve şartlarına göre şekillenen ve çeşitlenen ucu açık bir modeldi. Bu siyasal modelde vazgeçilmeyen tek unsur İslâm'ı kendine temel referans almış olan bir siyasal kader birliği, adanmışlıktır.

Daha ziyade Türkiye dışında ifade edilen ve mücadelesi yürütülen bu İslâmcı söylemde aslında Türkiye'dekine nazaran bir hayli erken denilebilecek bir zamanda birkaç önemli tema etrafında bir kayma yaşanmıştı. Birincisi, yeni bir İslâmcı siyasallık için yenilmişlik veya halifesizlik travması bir şekilde atlatılmış, bir bakıma halife-sonrası şartlar bir ümmet gerçekliği olarak kanıksanmıştır. İkincisi, İslâmcılığın sömürge şartlarından görece özerkleştirilmesi sağlanmıştır. Tabii ki çağdaş İslâmcı söylemin tarihsel olarak sömürge şartlarına karşı sergilenen kurtuluş söylemleri ile çok ilgisi vardır. Bu söylemlerin bir kısmı anti-Batıcı, antiemperyalist olmuştur ancak evrensel referanslarını hatırlamak adına bu İslâmcılığın kendini sömürge şartlarının da üstünde formüle etme arayışı ayrıca göze çarpmaktadır. O yüzden İslâm Doğu-Batı eksenli bir mücadele zemininden görece kurtulmuş, İslâm hem Doğu'nun hem Batı'nın dini olarak ifade edilmiştir. Bu söylemin belirgin ifadesi İslâm'ın yozlaşması, Müslümanların İslâm'ın gereklerine uygun davranmamaları, İslâm dünyasının İslâm'dan uzak laik yönetim anlayışlarını benimsemelerine yöneltilen eleştirilerdir. Batılı veya Doğulu İslâm düşmanlarının İslâm'a yönelik komploları bir yana, Müslüman olduklarını iddia edenlerin İslâm'dan uzak yaşayışları da Müslümanlığın bir ırk yaftası gibi kabul edilemeyeceğini gösteriyordu. Daha açık bir ifadeyle Müslüman olmak her gün hak edilmesi gereken bir meziyettir ve Müslüman toplum bu meziyete layık olmak konusunda, harici düşmanlara suç yüklemeden önce, kendi kusurlarına fazlasıyla sahiptir.

Ancak bu düşünürlerin Türkçe'ye çevirisi bu minvalde olmadı. Yaşadıkları sömürge sonrası şartlar büyük ölçüde gözardı edildi. Siyasi mücadele kavramını "devleti ele geçirmeye" indirgeyen yanlış bir tercüme yoluyla, bu düşünürlerin daha ufuk açıcı bir İslâmi siyaset teorisine muhtemel katkılarına ket vurulmuş oldu.

Sonuçta bu isimlerin Türkçe'ye çevrilmeye başlandığı altmışlı yıllardan itibaren Türk İslâmcılığı çok yeni bir eklemlenme noktası daha bulmuş oldu. Daha önce referansları Mehmet Akif, Necip Fazıl ve sonradan M. Şevket Eygi gibi isimlerin yarı millî, yarı muhafazakâr söylemlerinden ibaret olan ve büyük ölçüde millî sınırlarına kapanmış durumda olan Türk İslâmcılığı bu çeviri dalgasıyla yeniden dünyaya açılmış ve tekrar ümmet vurgusunu yüklenmeye başlamış, mağduriyet söyleminden biraz daha ütopik, meydan okuyucu ve inşacı bir vurguya sahip olmaya başlamıştır.[3]

Çeviri hareketleri Türk İslâmcılığında sadece kendine yeni izleyici kitlesi yaratarak onlar üzerinde etkili olmadı. İslâmcı hareketin kanat önderlerinin İslâmcılık anlayışı üzerinde de hegemonik bir baskı oluşturdu. Çeviri-öncesi İslâmcı söylem ile çeviri-sonrası İslâmcı söylemler arasında millilik, ümmet, Tevhid, tarih, gelenek, Kuran-merkezlilik, milliyetçilik, muhafazakârlık gibi kavramlar açısından önemli bir fark oluşmuştur. Ancak çeviri hareketleriyle birlikte Türk İslâmcılığının bu konularda bir değişim yaşamış olması kesinlikle bu fikirlerin tamamen dışarıdan kay-

naklandığı anlamına gelmiyor. Aksine bu fikirlerin önemli bir kısmı ilk dönem İslâmcılığının da diğer görüşlerle ayrıldığı en önemli noktalardı zaten. Bu yüzden çeviri hareketleri yoluyla aslında İslâmcı düşünce bir tür "hatırlama seansları" yaşamıştır dense yeridir. Babanzade Ahmet Naim ile Yahya Kemal arasında kültürel İslâm temaları, türbe ve halk dindarlığının yüceltimi üzerine yaşanan tartışmalar, yine Naim'in de dahil olduğu Mehmet Akif ve Eşref Ediplerin de katıldığı milliyetçilik ve ümmet fikirleri arasındaki diyaloglar, Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kuran tefsirindeki yaklaşımlarının sonradan Türkiye'de tanınacak olan Mevdudi ve Seyyid Kutub'unkileri aratmayacak vurgularla dolu olması gibi çok somut delilleri vardır bu "hatırlama" tezinin.

Dolayısıyla İslâmcılık özellikle halifesizleşme şartlarının ilk fetret döneminin ardından, ellilerden sonra bir halk hareketi olarak geri dönerken bir süre kendini muhafazakâr, milliyetçi söylem alanlarında aramıştır. Ancak biraz çeviri hareketlerinin dürtmesiyle yaşadığı bir hatırlama ile tarih boyunca İslâmcılığın olmazsa olmaz alanına geri dönmüştür. Bu alan Kuran'ı okumayı, anlamayı ve uygulamayı, iman konusunda bireysel kararı ön plana çıkaran, gelenekleri, tarihi ve şahısları fetişleştirmeyen bir eleştirelliği, kendine özgü bir rasyonelliği, paganizme uzanan bir folk dindarlığına prim vermemeyi içeren söylemsel unsurları kapsıyor. Mutezile hareketinden bu yana İslâmcılığın ayırt edici temaları ayrıca iktidara karşı halk vurgusunu, zenginlerin mallarında yoksulun hakkının talep etmeyi, daha iyi bir toplumsal hayat için çalışmayı, ırk, dil, renk ve sınıf farkı gözetmeksizin insanlar arasında eşitliği gözetmeyi, siyasal hayata aktif katılımı, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı da gerektirmiştir. Halife sonrası şartlarda Türk İslâmcılığının bütün çeşitlerinde bu temalardaki vurguların eşit derecede ve standart bir tutarlılık ölçüsünde bulunduğunu söylemek tabii ki mümkün değildir. Aksine birçok siyasî hareket içinde olduğu gibi İslâmcılık içinde de neyin İslâm'a uygun olduğunu neyin olmadığını belirleme konusunda bir yığın tartışmanın olduğunu ve bu konuda bir nesnel otantiklik ölçüsünün dışsal bir değerlendirmeyle kurulamayacağını da göz ardı etmemek lazım. Halife-sonrası şartlar ise bu çeşitliliğin çok daha bollaştığı ve yine bu otantiklik siyasetini gütmenin giderek daha da zorlaştığını ortaya koymuştur. Sonuçta kişisel olarak İslâmcılık için bir otantiklik ölçüsüne sahip olsanız bile bunun nesnel bir değerlendirme ölçüsü olmadığını, ancak komünite içinde geçerliliği olan bir değerlendirme düzeyinde kaldığını unutmamak gerekiyor.

EKLEMLENMELER

Buraya kadar anlatılanları toparlamak gerekirse, belki seksenli yıllara kadar gelen İslâmcı söylem o zamana kadar bir dizi unsurun eklemlenmesiyle şekillenmiştir. Sosyolojik anlamda teknik bir terim olarak eklemlenme, belli sosyolojik olguların başka olgularla karşılaştığında tamamen diyalektik bir dönüşüme maruz kalmaksızın, ama mutlaka bir nebze etkilenerek bu olguların veya evrelerin eklenmesiyle yeni bir oluşumu ortaya çıkarmalarını ifade eder. Hiçbir sosyal olgu, kavram, kurum sonuna kadar kendisi olarak kalamaz. Ancak diyalektik düşüncenin varsaydığı gibi her karşılaşmanın sonucunda da başka bir şeye dönüşmez. Bazen eski ve yeni unsurlar az bir değişim geçirmek suretiyle birbirine eklenerek beraber var olmaya devam edebilirler. Üstelik bu beraber varoluş çoğu kez birbiri açısından işlevseldir de. Birinin varlığı ötekinin varlığını da kolaylaştırabilir. Modern İslâmcılık akla, kitabiliğe, eşitlikçiliğe, adalete güçlü vurguları dolayısıyla geleneksel İslâm ile bir çatışma halindedir. Ama aynı zamanda geleneksel İslâm'ın duygusallığı,

hurafeciliği ve şifahi kültürü İslâmcı duygu veya söylemin geniş bir taban içerisinde kendine bir zemin bulmasını da temin ediyor. Aynı şekilde ellilerden sonra alt sınıfların, belki de göçmen kuşakların bir halk hareketi olarak ortaya çıkan İslâmcılığın bir safhasında ortaya çıkan eşitlikçi sosyalizan İslâmcı söyleme karşılık sonraları bu İslâmcılık biçimini tamamen yok etmeyen, yok etmeye de pek girişmeyen bir iş adamları veya burjuva İslâmcı pratiği de bu eklemlenmenin örneklerinden biridir. Belki başka bir örnek, sömürge sonrası koşulların antiemperyalist veya yeniden-kurtuluş savaşçısı İslâmcılığına karşılık siyasî pratikte küresel aktörlerle kolaylıkla iletişim ve ilişki kurabilen bir İslâmcı uluslararası ilişkiler pratiğinde görülebilir. Kuşkusuz İslâmcılık gibi bir hareketin birçok faklı söylem veya biçiminin farklı sosyal olgu veya tecrübelerin etkisiyle şekillenmesi ve hepsinin birbirine bir şekilde eklenerek varolmasını bir nebze, belki de geçici olarak açıklayabilen bir kavramsallaştırma bu. Daha geniş bir kavramsallaştırma bu eklemlenmelerin ortaya çıkardığı farklılaşma veya çeşitlenme görüntüsüne göndermelerle, İslâmcılığın siyasal doğası üzerine özel bir vurguyla ilerde denenecektir.

Eklemlenmenin burada görünür ve kaydı gereken unsurlarını tekrar saymak gerekirse, birincisi halife sonrası şartların yarattığı travmatik etkiler, devlete ve vatana yabancılaşan ve İslâmi kodların münasebet zeminini yok eden diasporik ruh hali. İkincisi, İslâmcı siyaset ve söylem açısından yine halife sonrası şartlarda yaşanan fetret döneminin mağduriyet şartları ve buna eşlik eden söylemler. Üçüncüsü ellili yıllardan sonra başlayan kentleşme sürecinin sağladığı yeni taşıyıcılarıyla İslâmcılığın bir halk hareketi olarak tekrar temayüz etmesi. Dördüncüsü bu İslâmcılığın yoğun hatırlama ve kendini bulma süreci içinde zaman zaman milliyetçi-muhafazakâr alanlarda gezinmesi, ama aynı zamanda tercüme hareketlerinin de sağladığı kültürel destekle Osmanlı'daki mirası hatırlayarak tarihsel köklerine de müracaat etmesi. Muhafazakâr-milliyetçi söylemlerden ayrışamadığı durumlarda antikomünist bir vurgu veya eklemlenme de kaydedilmiştir. Bu eklemlenmede devletin hem sağı hem solu cunta siyasetlerinde araçsallaştıran müdahalelerinin ciddi bir rolü de olmuştur. Beşincisi ortaya çıkan İslâmcı siyasallığın ulus-devlet ve Soğuk Savaş dönemlerine özgü bir anlayışın da etkisiyle aslında siyasallığa ket vuran bir istikamette gelişmesi. Altıncısı, belki de İsrail'in Arapları yenilgiye uğratarak Kudüs'ü de işgal etmesiyle zirvesine ulaşan uluslararası siyonist yapılanmaya karşı Arap ülkelerinden başlayarak Türk İslâmcılığını da etkisi altına alan antisiyonist, giderek Yahudi-karşıtı öfke. Yedincisi, Afganistan'ın yetmişli yılların sonunda Rusya tarafından işgali, 1979 yılına gerçekleşen İran İslâm Devrimi, doksanlı yıllarda Cezayir, Bosna, Çeçenistan ve Filistin başta olmak üzere İslâm dünyasının birçok yerinde yaşanan olaylar karşısında Türkiye'nin kimliğinde İslâm unsurunu giderek ön plana çıkaran bir İslâmcı canlanış. Sekizincisi, Turgut Özal ve 12 Eylül'le buluşan siyasî çizgisi. Doksanlı yılların başlarında demokratik siyasal katılım yollarında ilk büyük başarısını kaydeden Millî Görüş çizgisinin demokrasiyle girdiği yeni ilişki evresi.

İslâmi referansların görece daha fazla ciddiye alındığı yetmişli ve seksenli yıllarda demokrasi hakkındaki düşünceler son derece muğlâktır, hatta demokrasi ile İslâm'ın uzlaşmazlığına dair oryantalist kabulün bir tür tasdiki söz konusudur. Demokrasi yolunda ilerleme kaydedildikçe bunun en çok Müslümanların kazanımlarını daha fazla geliştirmeye yaramış olduğu kesinleşmiş olduğu halde, bir dönemin İslâmcılığı içinde de her nasılsa demokrasinin İslâm ile uzlaşmazlığı bir itikat gibi kabul edilmiştir. Bu konuda İslâmcı tavrın siyasal-öncesi kinik duruşla-

ra çalan renkleri bir hayli baskıcı olmuş ve İslâmcılığa demokrasiye karşı mesafeli bir duruş aşılamıştır. Oysa doksanlı yıllar tam da bu duruşun, İslâm ve demokrasi uzlaşmazlığı varsayımının Müslümanların hayrına işleyen bir varsayım olmadığını öğretmiştir. Demokrasiye eleştirel söylemler mevcut seçenekler arasından en akın alternatife çalışıyor, yani totaliter ve otoriter Kemalist söylemlere. Nitekim İslâmi kesimler demokratik mücadelede mesafe kaydettikçe demokrasiyi istiyor görünen kesimlerin aslında demokrasiyle aralarının hiç de hoş olmadığını deşifre etme rolünü de üstlenmiştir.

İSLÂMCILIĞIN SONUNDAKİ İSLÂMCILIK

Bunca söylemsel ve sosyolojik kaynaklarının birbirine eklemlenmesiyle varolan İslâmcılığın sonu, yakın zamanlarda dünyanın içine girdiği yeni siyasal şartlara karşı uyumsuzluk sorunları dolayısıyla kolaylıkla ilan edildi. Oliver Roy'un *Siyasal İslam'ın İflası* isimli kitabı muhtemelen İslâmcılığın yetmişli yılların ortalarından doksanlı yılların başlarına kadarki performansıyla insanlara ilan ettiği vaatlerini gerçekleştirememiş bir hareket olarak iflas durumunda olduğunu düşünüyordu. Siyasal İslâm'ın en iddialı olduğu yer kuşkusuz İran'dı ve burada sergilenen siyasal modelin baştaki devrim ihracı iradesinin giderek azalmaya yüz tutmuş olması, Devrime yönelik dâhili hoşnutsuzlukların su yüzüne çıkması Siyasal İslâm iddiası için tipik bir başarısızlık hikâyesi ortaya koyuyordu. Aynı şekilde Mısır'da, Suriye'de, Cezayir'de siyasal İslâmi hareketlerin devlet iktidarını ele geçirme konusunda sergiledikleri açık başarısızlık Roy gibi İslâmcılık analistleri için bir iflas görüntüsü ortaya koyuyordu. Oysa verilen örneklerden özellikle Cezayir ve Refah Partisi örneğiyle Türkiye, Suriye, Mısır gibi ülkelerde İslâmcılığın uğradığı başarısızlık söylemsel haklılık veya üstünlük açısından bir başarısızlık değil, ancak mevcut rejimler karşısındaki asimetrik güç ilişkisiyle açıklanacak bir durumdur.

Açıkçası Cezayir'de demokratik yola razı olarak iktidara gelmesi kuvvetle muhtemel İslâmi Selamet Cephesi'ne (FIS) karşı uygulanan darbe ve bunun sonucunda İslâmcı hareketin yenilgiye uğratılmış olması İslâmcılığın değil İslâm dünyası için reva görülen batı destekli bir rejimin başarısızlığıdır. Bu rejim ki sistemin içinde İslâmi referanslı siyasal hareketlerin oluşmasını gereksiz hale getiremiyor ve İslâmi bir unsur katıldığı zaman kendi kendini feshedebiliyor. Aynı durum Refah Partisi'ni kendi anayasal sınırlarını ihlal ederek kapatmak zorunda kalan Türkiye için de söz konusudur. Refah Partisi'nin açıkça İslâmcı bir proje olmasa da adil düzen ve çok-hukukluluk gibi önerileriyle İslâmi bir esin kaynağına sahip olduğunu gösterdiği anda sistem onu içine almakta aciz kaldı ve dışladı. Roy'un siyasal İslâm'ı temsil etmek üzere verdiği örneklerden biri olan Refah Partisi'nin kapatılmasının neden İslâmcılığın başarısızlık hanesine kaydolduğunun bir açıklaması yok. Sonuçta hem Refah Partisi örneğinde hem de Cezayir-FIS örneğinde İslâmcılığın başarı veya başarısızlık endeksi projenin inandırıcılığını yitirmesi veya popüler ilgi eksikliğine bağlı olmamıştır. İslâmcı hareketlerin her iki örnekte hasımlarını yenilgiye uğratacak bir yol veya siyaset geliştirememiş olması kuşkusuz ayrıca değerlendirilebilecek bir konudur.

Bu arada iflas görüntüsüne karşılık yetmişli yıllardaki siyasal söylemleriyle hiç de tutarlı olmayacak şekilde, İslâmcı hareketlerin öznelerinin doksanlı ve 2000'li yıllarda farklı siyasal ideolojilerle eklemlenerek, örneğin devrim yerine verili siyasal sistemleriyle uzlaşma içinde demokratik yollara girmeye başlamaları da İslâmcılığın bitişinin bir işareti gibi algılanmıştır.

Bir devlet talebi olmayan, verili herhangi bir durumda bütün toplum için bir si-



Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde tartışma yaratmış önde gelen noktalardan bir tanesi de halifelik sorunuydu. Cumhuriyet'in tanımı gereği özgür vatandaşların ortak fikir ve kanaatleriyle biçimlendirilmesi gereken siyasal alanın Tanrı otoritesini temsil eden halifenin altında yer alması fikri tartışmanın temelini oluşturmalıydı. Oysa rejim için bu, cumhuriyetin tanımlanmasına değil, siyasal meşruiyete etki eden bir faktördü.

yasal model önerip bunun mücadelesini belli bir program dâhilinde vermeyen siyasal oluşumların İslâmcılık iddiasının da bittiği varsayılmıştır. Gerçekten de İslâmcılık halife-sonrası şartlarda bir siyasal merkezî iradenin yokluğundan muzdarip olurken belki spontane eklemlenmiş süreçlerin içinden geçerek şekillenmiştir. Bu arada sadece bu birbirine eklemlenmiş sosyolojik veya söylemsel koşulların bir sonucu olmamış aynı zamanda kendisi de yürürlükteki birçok siyasal harekete eklemlenerek kendi safiyetiyle ilgili herhangi bir iddiaya fiilen yer bırakmamıştır. Bu durum günümüz İslâmcılığının bir siyasal proje olarak özgün ve ulaşılabilir bir bağlam oluşturma konusundaki zafiyetini göstermiştir.

İslâmcılığın belli bir zamandan beri alışılmış görüntüsüyle ortadan çekilmiş olmasına karşılık kimliklerini, değilse yaşam tarzlarını, o da değilse siyasal tercihlerini bir şekilde İslâmi cemaat aidiyetleri veya genel yararlarına referansla kuran kitlesel hareketlerde çok daha büyük bir artış da gözlenmiştir. Özellikle Türkiye'de 2002 yılında AKP'nin iktidara gelişi ve belki de birçok göstergeleri itibariyle Türkiye tarihinin belki de en başarılı hükümet dönemi sayesinde, 2007 yılında tekrar oyunu artırarak iktidar olması İslâm ve siyasallık ilişkisini yeniden düşünmek üzere telkin edeceği önemli bir ders olmuştur. Bu bağlamda AK Partinin ısrarla İslâmcı veya dinsel milliyetçiliğe dair hiçbir iddiası olmayan bir parti olma vurgusunun anlamını tam da düz bir biçimde mi anlamak lazım? AK Parti'ye kapatma davası açan Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı ve onun temsil ettiği odaklar belli ki AK Parti'nin ne programında ne de siyasal söyleminde hiçbir İslâmcı veya İslâmi vurgu barındırmadığı halde, partinin ve lider kadrolarının bütün yaptıklarını İslâmcı bir siyasetle ilişkilendirmekte tereddüt etmemiş görünüyorlar.

AK Parti kendisini nasıl tanımlarsa tanımlasın, kendisini laikliğe bir tehdit gibi algılayan sistemin, laiklik tanımı açısından

son derece sığ olmak gibi bir sorun var tabi. Dahası bu odaklar aslında AK Parti kadrolarına karşı laikçi söylemi ucuz bir iktidar aracı olarak istismar ediyor da olabilirler. O durumda belki bu kadar derinlemesine tahlillere gerek de olmaz. Ancak AK Parti'nin, bütün karşı söylemlerine rağmen, İslâmcı algısından kurtulamıyor olmasını siyasî ilişkiler düzeneğinin oluşumu bağlamında iyi değerlendirmek gerekiyor. Kimliğin sınırlarını çoğu kez bir hareketin kendisi değil o hareket hakkındaki algılar belirler. Özellikle bu algılar söz konusu kimlik karşısında kendi kimliğini oluşturan bir ilişkiselliği de tayin etmeye yönelmişlerse, hareketin kimliğinin kendi hinterlandından kaçınması mümkün olmaz. Bu durumda bir program veya bir kimlik iddiası olarak terk edilmişse bile "kendinde kimlik" unsurları yine de hareketin ontolojisini belirlemeye devam eder. Bu gerçeği Türkiye'deki İslâmcılık örneğine uyarladığımız zaman, ilan edilmiş, ismiyle müsemma bir proje veya programı veya iddiası ve söylemi olmasa da yine de sadece bu karşılıklı ilişki etkileşimleri İslâmcı siyasallığın varlığını belirlemeye devam etmektedir. Üstelik bu düzeyden bakıldığında İslâm'ın siyasal dahlinin yani İslâmcılığın her geçen gün etkisinin daha fazla arttığını bile söyleyebiliriz. Üstelik garip bir biçimde bir İslâmcı iddiada bulunmaksızın, herhangi bir rejimi topyekûn değiştirme arayışı içinde olmaksızın, örneğin Kuran'dan çıkarsanmış bir rejim modeli önermeksizin veya bir İslâmi devrim arayışı içinde olmaksızın, neredeyse sade bir demokratik-laik vatandaşlık standardı talebiyle eklemlenerek bu gelişmeyi kaydediyor İslâmcılık. Bilinen söylemsel alanlardan çekilerek bir tür görünmezleşerek var olan, ama bunu yaptıkça daha da etkinleşen bir iradeye dönüşüyor İslâmcılık. Bu görünmezlik veya "çekilme" tam da siyasal İslâm'ın ya iflas ettiği veya önerecek bir projesinin olmadığı yolundaki algıları kuvvetle beslerken manzaranın öbür yüzü tabii ki yeterince kafa karıştırıcıdır ve şu can alıcı soruyu sürekli akla getirmektedir: İslâmcılığın modernleşmeyle, muhafazakârlıkla, bazen demokratlık ve hatta neredeyse radikal bir laiklikle eklemlenmesi bir tür strateji uygulamasının bir sonucu mudur, yoksa yaşanan dünya için öngörülebilir, uygulanabilir bir projesinin olmayışının bir sonucu mudur?

Kuşkusuz burada İslâmcılığın etkinliği büyük ölçüde muhafazakâr olarak nitelenen bir hareketin başarı seviyesiyle, yarattığı karizmatik sinerjiyle ölçülebilir bir gerçektir. Hem AKP'nin muhafazakâr söyleminin klasik anlamdaki muhafazakâr söylemden çok farklı olduğu hem de daha önce hiçbir zaman bu kadar büyük bir sinerji yaratamamış olan muhafazakârlığın AK Parti örneğinde farklı bir hava yakalamış olduğu göz önünde bulundurulduğunda İslâmcılık iradesinin hangi etkinlik alanına çekilmiş olduğu daha iyi anlaşılabilir.

Daha özetleyici ve alternatif bir soruyla ifade etmek gerekirse, özellikle AK Parti örneğinde olduğu gibi bu kadar siyasal hareketliliğin sinerjisini nasıl yaratıp nasıl sürdürebiliyor? Dahası sadece bu sinerjiyi, herhangi bir siyasal hareket için rekor sayılabilecek düzeyde de olsa, yaratabiliyor olması bu siyasal hareketin rüştünü yeterince ispatlıyor mu?

SİYASAL ALANIN KEŞFİ VE ETKİN İSTİHDAMI

Kuşkusuz bu son soru, hareketin otantikliğini sorgulamaya açılan bir sorudur; cevabını vermek zordur. Ancak şimdiye kadarki siyasal İslâm tahlillerinin çoğunda açıklama zincirinin önemli bir halkasının hep kayıp kaldığını söyleyebiliriz. Bu kayıp halka bizatihi siyasalın kendisidir. Hem dünyada siyasallığın son dönemlerde kaydetmiş olduğu değişimin yeterince takdir edilemiyor olması söz konusudur hem de sınırları netleştirilebilecek olan siyasallığın hakkını belki de bir siyasal

hareket olarak en fazla İslâmcılığın vermekte olduğu gerçeği kaydedilmelidir. İslâmcılığın sonu veya birçok durumda söylemsel "çekilmesi" olarak yaşanan süreçlerin aslında basit bir siyasallaşma olduğunu ifade etmeye çalışacağım.

Ancak siyasallaşma sürecinden bahsederken bu konuda şimdiye kadar bu kavrama yüklenmiş anlamlardan biraz sıyrılmak gerektiğini hatırlatmak gerekiyor. Siyasallaşma birçok durumda olumsuz bir kavram olmadığı halde, insanların kaderlerini tayin etme iradesini çağrıştırdığı, insanların kendilerini ilgilendiren konularda karar alma süreçlerine katılmayı ifade eden son derece olumlu bir kavram olduğu halde, nedense birçok konu ile bağdaştırılması kolay olmuyor. Bunun biraz daha iyi anlaşılması için "dinin" veya "İslâm siyasallaşması", "Kürt sorununun siyasallaşması", "Alevi siyasallaşması" gibi deyimlerin nasıl bir çağrışım uyandırdığına dikkat edilebilir. Her üç durumda aslında siyasallaşma bu hareketlerin toplumsal taleplerinin barışçıl zeminde ifade edilmesini ifade ediyor.

Siyasallaşmanın alternatifi zannedildiğinin aksine radikalleşme ve toplumdan kopma, belki de militanlaşmadır. Toplumdan kopmak veya eline silaha almak, siyasette gözü olmamayı ifade etmenin en kestirme yoludur. Oysa siyaset bir toplumu oluşturan diğer unsurlarla birlikte ama bir müzakere esasında var olma niyetini ifade eder. Siyasallığın başladığı yer, öteki(ler)in de dikkate alındığı yerdir. Dolayısıyla toplumsalın bir insanın veya bir grubun kendisine sınırsızca tahsis edilmiş bir imkânlar alanı olmadığını da bilmektir. O yüzden siyasallık her durumda imkânsızın değil, mümkün olanın zemininde yapılabilen bir şeydir. O yüzden siyasallaşma kendi sağlıklı bütünlüğünün kaygısını taşıyan bir toplum için korkulacak bir şey değildir. Ancak toplumu belli bir grubun mutlak üstünlüğüne ve diğer grupların ya reddine veya bastırılmasına dayandırarak tahayyül etmiş olanların korkacağı bir şeydir.

Siyasallığın bu anlamında, yani devlet-merkezli olmayan, toplumsal alanın çalışmasıyla işleyen anlamında, özellikle İslâm örneğinde çoğu kez farklı bir standart uygulaması devreye giriyor olsa da, küresel düzeyde bir gelişme eğiliminin var olduğu bir gerçektir. Türkiye'de de küresel ölçekte siyasallığın genişleyen ve gittikçe daha fazla alanı belirlemeye yüz tutmuş olan siyasallaşma kültüründen en fazla yararlananın İslâmcılık olduğunu söyledik. Bununla birlikte İslâmcılık örneğinde bile siyasalın değişimi için bir milat tespit etmek zordur. Belki Soğuk Savaş sonrası dönemde ulus-devlet aktörlerinin siyaseti belirlemede tek aktör olmaktan çıkması, sivil toplum alanının güçlenmesi, kentleşme düzeyindeki artış gibi olgularla eşzamanlılığı tespit edilebilir. Ancak siyasal davranışın nihai tarihi sadece bu oluşumlara bağlanamaz. Siyasallık sonuçta bir davranış tarzıdır. Basitçe durumu değiştirmek üzere, belli bir topluluk ufkunda "iyi" olarak görülenlerin gerçekleştirilmesi doğrultusunda sonuç alıcı ve öngörülebilir sonuçlar almaya yönelik gayret, bu gayretler doğrultusunda ittifaklar ve mücadelelere girmek siyasalın özüdür.

Siyasalın bu şekildeki kavramsallaştırımını siyasetin tek nihai aktörünün devlet, siyasal mücadelenin tek nihai hedefinin de devlet aygıtını ele geçirmeye yönelik bir mücadele olarak algılayan anlayıştan ayırt ederek kurmaya başlıyoruz. Ulus-devletler çağının ufkunda devlet aygıtı siyasetin tek hedefi ve aynı zamanda tek belirleyici aktörüdür. Devlet çapında temsil edilemeyen veya yürütülemeyen hiçbir faaliyetin siyasal bir anlamı olmadığından, bu amaca yönelik faaliyetlerin dışındaki her türlü etkinlik de siyaset dışı sayılır. Dolayısıyla bu döneme ait bütün siyasal hareketlerin bütün hedefleri devletin ister demokratik ister devrimci yollarla olsun ele geçirilmesidir. Başarı da bu

hedefe olan mesafeye göre ölçülmektedir.

Oysa bu tanım aslında en eski siyasallık tanımının bile, örneğin eski Yunan'da *polis*'te ortaya konulan tanımının bile gerisindedir. Kaldı ki bugünkü siyasetin bütün alanının devlet tarafından kuşatılamadığı bir toplumsal ve siyasal katılım patlaması yaşanmaktadır. Küreselleşmenin de bir sonucu veya nedeni olarak ön plana çıkan yeni iletişim ve ilişki kanalları devleti uluslararası ilişkilerin tek aktörü olmaktan çıkardı. Ekonominin ulusal sınırları aşan yapısının yanı sıra üniversite ve bilgi dolaşımının gittikçe yoğunlaşan trafiği, devleti siyasetin tek hedefi veya tek işlem alanı olmaktan biraz daha geriletti. Bu durum siyasal varoluş veya davranışların niteliğini de büyük ölçüde değiştirdi. Devlet tabii ki yine en önemli siyasal aktör olmaktan çıkmış değil, ancak tek aktör ve alternatif siyasallıkları tamamen tüketebilen bir üst-belirleyici de değildir artık. Sadece İslâmcılık için değil, kuşkusuz adına "yeni toplumsal hareketler" de denilen bir dizi hareket, siyasallığın alt düzeydeki yeni tezahürlerine sayısız örnek sağlayabiliyor. Ulrich Beck'in deyişiyle bu dönem artık Soğuk Savaş yıllarının "ya o veya öteki" şeklinde iki seçeneğin dar sınırlarına tıkılmış ikisinden biri olmayınca hiçbir varoluş imkânı olmayan bir kısıtlanmışlık dönemi değildir. Artık her şeyin her şeye eklemlenebildiği bir "ve" dönemidir, daha genel ve tanımlayıcı bir ifadeyle siyasallığın icadının yaşandığı bir çığırdır (Beck, 1999). Sosyalist hareket açısından bu geçiş iki sınıflı bir dünyanın diyalektik antagonizmasından, sınıfların öneminin gittikçe azaldığı, antagonizmaların neredeyse sayısız çoğullaşmasının yaşandığı bir dönemde sosyalist ekonomi politiğin bütün varsayımlarını gözden geçirmesi gerekti (Laclau ve Mouffe, 1994).

İslâmcılığın bugünkü söylemsel gaybubetine rağmen artan etkisini açıklayabilecek bir çerçeve çizebilmek için siyasalın bu yeni biçimlerinin tabiatını ve İslâmcılığın bu siyasallık biçimlerine katılımının hesaba katılması gerekiyor.

KİMLİK VE ETİK ARASINDA SİYASAL

Yukarıda siyasallık hakkında verdiğimiz tanımlara ilave olarak, İslâmcılığın nasıl bir siyasallaşma vetiresinden geçmekte olduğunu anlayabilmek açısından, siyasallığın iki çok önemli boyutu olduğunu belirtmek gerekiyor. Birincisi bir "kimlik iddiaları" boyutudur ki, bu düzeyde insanların aidiyetleri siyasal varoluşları için neredeyse yeterli bir zemin oluşturur. Üstelik yukarıda da değindiğimiz gibi kimlik iddiaları birçok durumda bizzat o kimliğe nesnel olarak mensup olan insanların iddia ettiği bir şey olmayabiliyor. AK Parti örneğinde olduğu gibi İslâmcılık bu kimliğin hasımları tarafından bir "ötekileştirme" süreciyle pekiştiriliyor. Belli bir kimlik unsuruna nesnel aidiyet (kendinde kimlik) biraz da bu ötekileştirmenin etkisiyle bir tür "kendi için kimlik" haline geliyor. Zaten kimlikleri büyük ölçüde bu karşılıklı algılar ve tanımlar, bu algıların denk düştüğü antagonizmalar belirlemiş oluyor. İslâmcılık insanların salt Müslümanlık bağlarıyla birbiriyle olan bağlarını önemseyen ve bu bağı bir kardeşlik olarak her düzeyde önemseyen insanların mensubiyet duygularıyla başlar. Bu duygunun bir tür "Müslüman milliyetçiliği" şeklinde tezahür eden bir yanı olabileceği gibi (al-Azmeh, 1993), genel felsefesi itibariyle Müslümanlığı bir müktesep hak gibi görmeyen, bunu hak etmek için, buna layık olmak için her zaman gereken "uygun ve iyi davranışlarda bulunma"yı gerektiren bir yanı da var. Bu durumun Müslümanlığı başkalarının aleyhine işleyen bir milliyetçiliğe dönüşmeye karşı en azından teorik olarak koruyacağı varsayılır. Siyasal konumları oluşturan en önemli aşamalardan birisi gerçekten de insanın verili özellikleri do-

layısıyla veya savunduğu, bir dava haline getirdiği herhangi bir talebi doğrultusunda başkalarıyla ve başkalarına karşı kurduğu ittifaklar, dostluklardır. Carl Schmitt'in siyasalı bir "dost-düşman" ilişkisi olarak tanımladığı ve bütün insani varoluşlar için temel bir düzey olarak işaret ettiği şey budur. İnsan toplumsallaşmasının doğasındaki durumun çok isabetli bir tasvirini ifade ediyorsa da bu siyasalın bütün kapsamını verebilen bir yaklaşım değildir. Siyasal mutlaka en temelde bir "biz" ve "onlar" ayrımını gerektirse de bu düzey üzerindeki vurgu siyasalı imkânsız kılan bir abartıya da dönüşebilir. Onlarla husumetin savaş, red, inkâr boyutuna vardığı durumlarda siyasalın tarafı kalmamış olur çünkü.

Siyasallığın ikinci boyutu ise etik iddialardır. Belli bir kimliğe ait insanların kendileri için veya toplum için sahip oldukları "iyi" tanımı ve bu tanıma uygun bir dünyaya ulaşma mücadelesi bu noktada belirleyicidir. Herhangi bir toplumsal hareketin "iyi" tanımının kendisi için veya bütün insanlık için veya sadece belli bir toplum için ne ölçüde geçerli olduğunu kuşkusuz o hareketin "kimlik" sınırları ve o kimliğin mündemiç olduğu daha geniş toplumsal yapı belirler. Kimliğin oluşumunda büyük ölçüde toplumsal hareketin bu "iyi" iddialarının da bir etkisi vardır. Bu İslâmcılık söz konusu olduğunda tabii ki daha fazla böyledir.

İslâmcılık verili herhangi bir durum ve toplum için neyin "daha iyi" olduğuna dair her zaman bir iddiaya sahiptir. Bu iddia, yani İslâmcılığın "iyi" tasavvuru zannedildiği gibi verili her durum için bir kez ve bütün zamanlar için önceden belirlenmiş bir kalıbın fundamentalist bir önerisi değildir. Aksine dinamik bir içtihat vurgusuyla verili herhangi bir durumun mümkünleri içinden bir "iyi" seçeneğinin bulunabileceği varsayımıyla hareket eder. Bu da İslâmcılığın neden çok kolay eklemlenebilen bir hareket olduğunu sanırım açıklamaya başlamanın en iyi yoludur. Ulus Baker Tanıl Bora'ya bir mektubunda İslâmcı düşünürlerin birçok soruna karşı tavır ve yaklaşımlarında kendilerinden beklediği "özgün ve karmaşık" bir yaklaşım yerine "basitlik" olarak ifade ettiği kolaycı yollarla baş etme yoluna gitmelerine biraz hayret ve hayal kırıklığıyla karışık bir duyguyla dikkat çekmişti (Baker, 2007: 14). Çok yanlış bir gözlem olduğunu düşünmediğim bu durumu Baker basit bir pragmatizm veya belki bir pragmatizm basitliği olarak görmüştür, ama İslâmcılığın birçok durumda neden kolay ve mümkün çözüm yolları varken teoride özgün ve karmaşık yollar bulması gerektiğini bu beklentiyle açıklaması zor olurdu. Hele teoride özgün ve karmaşık yollar çok şık görünse de genellikle pratikte imkânsıza çıkan yollardır ve insana dünyada da âhirette de mutluluk vaat eden bir din olarak İslâm'ın sorunların üzerine gitme tarzı değildir. İyi bir çözüm her zaman orijinal bir çözüme yeğ tutulur. İslâmi anlamda "iyi" olarak nitelenebilecek bir yol her zaman mümkün olan yollar arasından bulunabilir. İslâmcılık bir fıkıh üreten yanıyla gündelik hayat içinde her seviyeden insan için alabildiğine basit, uygulanabilir yollar sunmayı daha fazla önceleyen bir gündelik hayat siyasetidir. Yarar (maslahat) kavramına güçlü bir vurgusu olan İslâm fıkhının "iyi" "ezmanın teğayyuru ile ahkamın da değişebileceği"; "def-i mefsedetin celbi menafiden evla olduğu", "eşyanın aslında ibahatın bulunduğu" ve bunun gibi birçok düstura tâbi olması onu "pratik çözüm odaklı" ve kendi tabularına karşı bile çok daha eleştirel ve özgür kılıyor. Sonuçta siyasallığın bir boyutu mümkünün sanatı ise İslâm fıkhının çözümlerini hem mümkünler arasından bir yol hem de başkalarıyla müzakere çerçevesinde bulabildiğini de göstermektedir.

Sonuçta adını bu şekilde koymamış olsa da kendi fıkhi (epistemolojik) kaynaklarının sağladığı mezkûr imkânların ufkuyla

da, siyasallığı keşfetmiş bir İslâmcılık söz konusudur. Siyasallığın ufku içinde mutlak iktidarın olmadığının bilgisi de vardır. İnsanın varoluşu hep başkalarının sınırlarına varıp dayanır. O sınırlarda kendini yeniden tanımlar ve dolayısıyla başkasından etkilenir. Varoluş bir etkileşim halidir ve bundan Müslümanlar da hiçbir şekilde muaf değildir, hiçbir zaman da muaf olmamışlardır. Bu dünyada yalnız değilseniz, dünyayı sadece kendinize benzer insanlarla kurma imkânına sahip olmak gibi bir lüksünüz de yoksa başkalarını da gözeterek yaşamak durumundasınız. Bir din cemaatinin kendi aralarında uyguladığı bir hukuk düzeni ile o cemaatin başka insanlarla ilişkilerinde geçerli olan hukuk doğal olarak birbirinden farklı olur. İslâmcı siyaset kendi hayat tarzını veya cemaat hukukunu başkalarına dayatmak değil, aksine kendisine talep ettiği bir özgürlüğü başkalarına da sağlama iddiasıyla hareket eder. Kendi etik iddialarını başkalarına da anlatabilme özgürlüğü talep eder ama bu hiçbir zaman bir zorlama kabul etmeyen bir tür ifade özgürlüğü çerçevesinde kalabilecek bir şeydir. Buna mukabil bir siyasallık düzeyi olarak kendi etik iddialarına olumlu karşılık verilmiyor olması, kendisine karşı bir düşmanlığı harekete geçirmediği sürece bir sorun değildir. Ortak dünyanın nasıl şekilleneceği konusunda Müslümanlar mutlaka bazı önerilere sahip olsalar da tek belirleyici olma iddiası taşımazlar. Tabii ki bu ortak alanın belirlenmesinde Müslümanların siyasal bir üstünlük veya otoriteye belli koşullarda sahip olmaları hali müstesnadır. O durumda bile o toplumda geçerli kılınacak siyasal veya toplumsal modelin niteliğinde tarihsel ve toplumsal koşullar daha az belirleyici olmaz.

Kuşkusuz bunlar tek tek bütün İslâmcı hareketlere atfedilemeyecek kadar derin bir İslâmcı *habitus* alanına işaret ediyor. *Habitus*, yani belki çoğu İslâmcının gündelik hayatına sirayet etmiş olan davranışların içerdiği bir siyasal akıl.

Aslında doksanlı yılların başlarından itibaren Ali Bulaç'ın gündeme getirdiği Medine Vesikası tartışmaları (Bulaç, 2004) İslâmcılığın siyaset ufkunun, yani başkalarıyla birlikte, müzakere ile ortak bir dünya kurma ufkunun genişliğine dair önemli ipuçları sunuyordu. Böyle bir tarihsel vesikadan esinlenmiş bir projenin çağdaş koşullarda uygulanabilir olup olmaması çok önemli de değil aslında. Önemli olan İslâmcılığın verili herhangi bir tarihsel durumda toplumun diğer unsurlarıyla bir müzakere esasına dayalı bir düzen kurma fikrine açık olduğunun ortaya konulması. Siyasetin başladığı nokta tam da bu değil midir? Üstelik İslâm'ın veya Müslümanların bu özelliği tarih boyunca sergilemekte oldukça maharetli oldukları da bir gerçektir. Sonuçta Ortadoğu'da veya Balkanlar'da Müslümanların kurdukları hiçbir toplumu türdeşleştirmeye çalışmamış oldukları biliniyor. Hatta oryantalist literatürde garip bir biçimde bu durum, İslâm'ın ortak bir kültür oluşturmakta bir acziyet sergilemiş olduğu argümanıyla ifade edilmiştir (Turner, 1978). Oysa Batı'nın yaratmakta çok başarılı olduğu o "ortak kültür" büyük ölçüde yoğun bir toplumsal şiddet, etnik ve dinsel temizlik uygulamasını da gerektirmiştir. Müslümanların tarihsel pratiği bu konuda zorlamaya karşı bir duyarlılığı daha çok önemsemiş olduğu için bir bakıma her kültürel cemaati belli sınırlarda kendi haline bırakma yolunu seçmiş, bu da İslâm medeniyetinin bir "mozaik toplum" olarak kalmasını sağlamıştır ki, aslında bu yönü neresinden bakılırsa ancak olumluluk hanesine kaydedilmesi gereken bir sonuçtur. Bu kamusal mekânın inşasında gerçekten müzakere edebilecek veya kendilerini hissettirebilecek bir tarafı canlı bırakma erdemidir. Eline geçirdiği güç üstünlüğünü "imha etmek" veya bastırmak üzere kullanmamayı seçme erdemidir. Burada da farkına varılırsa güçlü ve bir bakıma üst-belirleyici bir konumda olduğu

halde başkasını dönüştürme konusunda hiçbir irade göstermeyen bir İslâmcı siyaset söz konusudur. Aynı iradenin, belirleyici değil, zayıf-azınlık olduğu durumda başkasınca tanzim edilmiş bir kamusallığı tek başına belirleme iddiasında bulunması kendi rasyonalitesiyle uyuşmaz. Ancak bu İslâmcılığın verili hiçbir durumda hiçbir etik iddiasının olmadığı var olan şartlara kayıtsız şartsız uyduğu anlamına da gelmez. Buradan ulaşmak istediğim sonuç aslında İslam'ın siyasallığının zannedildiğinin aksine özellikle halife-sonrası şartlarda alabildiğine azalmış olduğu, yani bir müzakere tarafı olarak kendi çıkarlarını (maslahatını) gözeten bir siyasal akıldan uzaklaşmış olduğudur. Siyasal akıl bir bakıma tatile çıkmış, yerine dezorganize edilmiş bir siyasal bedenin can havliyle var kalma savaşı veya sömürge koşullarına karşı siyasetin değil daha ziyade savaşın dilini geçerli kılmış bir yapı geçmiştir. Bu çerçevedeki hareketliliğe genellikle "siyasal İslâm" denilmiştir ki, bu son derece yanlış bir nitelemedir. Bazen kinik bir görüntü altında da olsa radikalce reddediş, her türlü siyasal müzakereyi reddediş bir tür siyasal tepkidir ama işlevsel anlamıyla siyasallıkla hiçbir ilgisi yoktur. Belki tam da İslâm adına bir siyaset imkânının tükendiği yerde bu hareketlilikler ortaya çıkmıştır. Bu hareketlilikler İslâmcılık diye ulaşılması mümkün olmayan, anakronik proje önerileriyle aslında siyasallıktan alabildiğine uzak bir konumdadırlar. Atlatılmamış bir mağduriyetin etkisiyle yer yer rövanşist duygulara da karışan, içeriğinde bir miktar intikam da barındıran söylemlerle makul olmayan talepler İslâmcılığı siyasal alandan daha da uzaklaştırır. Kuşkusuz bir Müslüman topluluklarda belli tarihsel ve toplumsal koşullarda bu tür bir söylem insani bir tepki olarak ortaya çıkabilir. Ancak bu tepkiler son derece insani olmakla birlikte siyasetin koşullarının mevcut olduğu bir zeminde ortaya çıkmamış olduğu için İslâmcı



Necip Fazıl Kısakürek. İslâmcı politik teolojiye dair tartışmaların birey üstü kaldığı bir çağın ardından 20. yüzyılın cemaat içindeki bireylerin hak ve taleplerini de gözetmek gereken döneminde söz aldı. Siyasetin İslâmcı cenah için de farklı bir mobilizasyon yaratmasının popüler zeminini bir anlamda oluşturdu.

siyasete ait sayılmaz. Çünkü en azından teorik olarak, benim anladığım kadarıyla, İslâmi siyaset geçeni geçmiş sayan, her kesin tecrübesinin biraz da kendisine ait olduğunu, herkesin kendi tecrübesinden sorumlu olduğunun bilincini telkin eden bir gerçekçilik de içerir. Geçmişteki bir yenilgiye veya zafer durumuna takılıp tekrar o durumun restorasyonu üzerine ömürler harcamaya dayalı bir hınç ve rövanş kültürünün İslâmcı siyasetle sadece doğal bir patolojik durum olarak ilişkisi olabilir. Ancak bir şartla ki, patoloji aşağılanan bir durum olarak değil, bir hastalığa duçar olmuş bir bedenin tam da kendini korumak üzere verdiği tepki kadar normal bir patoloji olarak. Doğaldır ki saldırıya uğrayan beden anormal tepkiler verir. Ancak bu tepkiler bir bedenin kendini koruma güdüsünün ürettiği normal so-

nuçlardır. Ancak bedenin verdiği bu tepkiler geçicidir. Beden kendi doğal dengesini hangi şart altında olursa olsun bir süre sonra bulup birçok durumda kabullenilmesi zor şartlara uyum bile sağlar.

İslâmcılığın halife-sonrası travmaya verdiği tepkinin uzun süren bir mağduriyet veya geçici haller edebiyatına yaslanmış olduğunu daha önce dile getirmiştik (Aktay, 1997; 2004). İslâmcı estetlerin sıkça başvurmuş olduğu ve İslâmcı kitle için önemli bir tema olarak işlenmiş olan "Öz yurdunda garip, öz vatanında parya" edebiyatı Müslümanları son derece özgün bir diaspora tahayyülü üretmesine yol açtı. Kendi vatanındaki diasporik koşullar, Müslümanları ya bir asr-ı saadet özlemi içinde nostaljiye veya eninde sonunda geçilecek bir hal olarak ütopik bir geleceğe yöneltiyordu. Müslümanların bir hicret dini olan İslâm'dan nostaljik veya ütopik bir Müslümanlık üretmek durumunda kalmalarının asıl nedeni siyasal bir etkinlik veya varoluş için yeterli bir sosyalizasyona ulaşamamış, kendilerine göre yeni bir bedenlenme sürecinden geçmemiş olmalarıydı. Nostalji ve ütopya bir tür Müslüman diasporası gibi çalışırken daha radikal versiyonlarıyla bir tür Müslüman siyonizme yaklaşıyordu, ancak her durumda siyasetin kinik bir reddi veya inkârı İslâmcılığın mümkün tek ifade yolu gibi sunuluyordu. Tabii ki sisteme veya kurulu düzene katılım yolu olarak görülen her türlü siyasallık teolojik bir dille reddedilir.

İşin doğrusu İslâmcıların, siyasala karşı kinik inkâra varan bu soğuklukları tamamen kendi tercihleri olmaktan uzaktı. Kendi kimliğiyle siyasal alanda bir özne olmanın doğrudan yolları tamamen tıkalı olduğunda İslâmcı bir duygu veya söylem için radikal bir reddiyeden daha işlevsel bir yol bulmak ciddi bir zihinsel ve siyasî maharet sorunu haline gelmiştir. İslâmcıların uzun bir dönem bu mahareti sergilemekten geri durmuş oldukları inkâr edilemez.

SİYASALIN KÜRESEL KANALLARI

Ancak bugün şartların en azından bu bağlamda çok daha farklı olduğu da bir gerçektir. Biraz dünyadaki gelişmelerle biraz da İslâmcıların siyasallığı yeniden-hatırlamalarının toplam sonucunda İslâmcılığın siyasallığının zirvesine değilse bile oldukça yüksek seviyelerine ulaşmış olduğunu savunuyorum. Bu şartların küreselleşme veya dünyanın yeni gidişatıyla ilgili kısmına dair vurgulanması gereken en önemli konular şunlar: Küreselleşme ulus-devletleri siyasetin tek aktörü olmaktan çıkarmıştır. Bunun doğrudan sonucu olarak devlet hem siyasalın tek hedefi hem de uluslararası ilişkiler düzeyindeki siyasalın tek aktörü olmaktan çıkmıştır. Devlet yapıları her geçen gün daha fazla demokratikleşme ve özgürlükleri geliştirme baskısı altında farklı bir işleve doğru gelişmektedir. Bu demokratikleşme kuşkusuz kapitalizmin yeni üretim ve tüketim biçimlerinin küresel işbölümüne dayalı dolaşım ve paylaşımının gerektirdiği bir siyasal duruma da denk düşüyordur. Malların ve insanların daha yoğun dolaşımı, kaçınılmaz olarak bu duruma uygun yeni siyasallıkların gelişmesini de gerektiriyor.

Diğer yandan, dünyada artan iletişim, ulaşım ve medya imkânları aynı zamanda kültürlerin ve kimliklerin ulus-aşırı trafiğini de alabildiğine yoğunlaştırmış ve ulusal, yerel düzeylerden küresel ölçeklere varan çok çeşitli sosyalleşme, gruplaşma ve faaliyetler için siyasal alanlar açmıştır. İnternet kullanımı ve artan uluslararası (halklar arası) ilişkiler çok güçlü ağların ve işbirliklerinin oluşumuna uygun bir zemin hazırlamıştır. Türkiye'de Fethullah Gülen hareketi ve yüz ülkeyi aşan yerde açılan okullar yoluyla ulaşılan yeni uluslararası aktörlük imkânı bu küresel hareketliliğin mümkün kıldığı bir şey olmuştur. Bu hareketin bugün herhangi bir ülkenin devletinin siyasî kararlarına karşı bağışık bir yapısı olduğu kestirilebilir. An-

cak durum basitçe Gülen hareketinin bu kadar çok imkâna kavuşmuş olması, uluslararası bir siyasî veya toplumsal aktör haline gelmiş olması değildir. Bu hareketin temsil ettiği anlayışın bu küreselleşme hamlesiyle birlikte kendi içinde de bir hareketlilik geçirmiş olduğu da ayrı ama mutlaka altı çizilmesi gereken bir gerçektir. Tıpkı Peter Mandaville'nin "Ulus-ötesi Müslüman Siyaset" başlığı altında anlatmaya çalıştığı gibi (Mandaville, 2001), yaşadığımız dünya ulus-devletlerin önemini görece azaltan veya en azından gücünü yeni ulusal veya uluslararası aktörlerle paylaşmasını gerektiren bir süreçten geçmiştir. Bu süreç içinde insanlar bir ülkeden öbürüne seyahat veya göç ederken yanlarında kültürlerini de taşımaktadır. Ancak durum bununla da bitmiyor; hareket eden kültürler, seyahat veya göç eden kültürler kendi içlerinde de bir göç veya seyahat yaşamaktadırlar. Türkiye'den birisi Almanya'ya gittiğinde yanında İslâm kültürünü de götürmektedir. Ancak Almanya'ya (veya başka bir Avrupa ülkesine) bu yolla giren İslâm aynı zamanda kendi içinde de bir dönüşüm yaşamaktadır. Buna bakıldığında Gülen cemaatine mensup insanların hareketleri yoluyla taşıdıkları kültür kadar taşıdıkları dinsel veya millî kültürün kendi içinde de bir dönüşüm yaşamasına bir alan oluşturmaktadırlar. Bu durum altmışı yıllarda yerel, millî bir din anlayışına sahip olan Gülen'in Amerika'ya kadar uzanan süreç içinde giderek daha fazla evrensel bir İslâm anlayışını benimseyip dillendirmesini açıklayan bir yaklaşımdır.[4] Kaldı ki Gülen hareketi bu tarz bir network oluşumunun en güçlü ve göze çarpan örneği ise de tek örneği değildir. Bu kanallar buna benzer birçok oluşuma imkân tanımaktadır.

Daha ziyade kültürel düzeyde gerçekleşen bu yayılmanın bir de sermaye boyutu vardır. Anadolu sermayesi olarak bilinen muhafazakâr Anadolu girişimcilerinin küreselleşmeyle birlikte keşfettiği yeni teşebbüs ufku İslâmcı siyasallığın yeni ve çok etkili bir gelişim kanalını daha işaret ediyor. İslâmcılığın kapitalizmle eklemlenme alanına da işaret eden bu gelişmede önemli olan nokta İslâmcılığın ulusaşırı bir nitelik kazanan ve giderek dünya ölçeğinde hatırı sayılır bir aktör olarak yoğunlaşmasındaki rolüdür. Bu aktörler dünyanın bütün coğrafyalarını kendi ticari veya yatırım portföyünde birleştirerek, hiç özellikle niyetli olmasa bile salt kendiliğinden etkisiyle bu alanın içinde İslâmcı siyasal sübjektiviteye asgari kirayı ödemektedir.[5]

Diğer yandan, özellikle İslâm ülkelerinden Batı'ya işçi veya beyin göçlerinin yarattığı yeni Müslüman yerleşim bölgeleri bir Avrupalı veya Batılı İslâm gerçeğini yaratmıştır. Batılı İslâm gerçeği hem İslâmcılığın klasik oryantalizm eleştirilerine yeni bir boyut getirmiş hem de bir kategori olarak Müslümanlara gayrimüslim bir yönetim altında vatandaş olmak üzerine kafa yormalarına yol açmıştır. Bu esnada laiklik gibi, özünde İslâm karşıtı olarak düşünülmüş bir kavram bile Müslümanların Müslüman olmayanlarla ortak bir kamusal alan inşası için mümkün bir kategori olarak yeniden ve benimsenen bir kategori olarak tanımlanmıştır. Bugün Avrupa'nın birçok üniversitesinde oryantalizm çalışmaları büyük ölçüde Müslüman öğrenciler ve hatta hocalar tarafından yürütülmektedir. Bu kadroların ürettiği oryantalist bilgi artık klasik oryantalizmin alışılmış birçok sorununu aşmakta ve İslâm hakkında daha sağlıklı bilgilerin Batılı şartlarda üretilmesini sağlamaktadır. Yanı sıra Batılı şartlarda Müslüman olmanın anlamı üzerinde de durulurken Müslümanların gayrimüslim bir toplumda azınlık oldukları durumlara dair reel şartlar muhtemel bir çağdaş İslâm fıkhı için bir hayli öğretici olmuştur. Örneğin bu şartlar artık dünya topraklarını darul harp ve darul İslâm şeklinde bölen eksenden çıkmış, bunun yerine devletin en

modern anlamıyla bir sözleşme olarak algılandığı bir düzeyde vatandaşlık kavramının anlamları üzerinde yoğunlaşan yeni bir fıkhın kaidelerini şekillendirmeye yönelmiştir.

Bir sözleşme olarak vatandaşlık kavramı belki Müslüman siyasallığının en önemli tutamaklarından birisi olmuştur. Müslüman sübjektivitesi bu düzeyde vatandaş kavramı etrafında kendi duygu, heyecan ve iradelerini yerleştirmiştir. Mısır Müslüman Kardeşler teşkilatı kurucusu Hasan el-Benna'nın torunu, İsviçre'de yaşamakta ama başta İngiltere olmak üzere bütün Avrupa'da hatırı sayılır bir etkisi olan Tarık Ramazan'ın başını çektiği bazı Müslüman aydınlar, örneğin, Avrupa'da Müslümanların kendi dinleriyle mutlu birer Avrupa vatandaşı olmalarının yolları üzerinde dururken İslâmcı siyasallığın her zaman sadece belli bir forma bağımlı olmadığının, belli koşullar sağlandığında bir tür uyum ideolojisine de dönüşebildiğinin en güzel örneğini veriyorlar. Bu uyum, görünürde İslâmcıların mevcut sisteme uyum sağlama istidadını gösterirken, buna rağmen kendini başka türlü ama her geçen gün daha fazla hissettiren bir İslâmcı siyasallığın nereden kaynaklandığı sorusu yerinde bir sorudur. Birçok siyasal analizci tam da bu durumu İslâmcılığın sonu olarak nitelerken, ben siyasallığın daha isabetli bir tanımı yoluyla esas bu durumun İslâmcı siyasetin en güçlü ifadesi olduğunu anlatmaya çalıştım.

Burada, ister Avrupa'daki Müslümanlar örneğinde ister Türkiye'de, İslâmcılığın giderek artan bir kimlik algısı veya duygusu olarak siyasal düzeyde kendi müttefiklerini veya rakiplerini bularak onlarla kendi topluluğunun çıkarlarının temsilini ve savunmasını bir yasal müzakere esasına oturtma iradesi kolaylıkla görülebilir. Bu iradenin çok katı bir siyasal tebeddün yoluyla değil de tam da halife-sonrası şartların bu aşamasında oluşan gevşek cemaatleşme yapısıyla ortaya çıkması dikkat çekiyor. Bu gevşek cemaatleşme küreselleşmeyle paralel olarak bir yandan daha güçlü bir evrenselci (ümmet) duyguyu harekete geçirirken, bir yandan da daha güçlü bir bireyselleşmeyle beraber gitmektedir. Kuşkusuz bu esnada çok farklı modeller de ortaya çıkmaktadır. Uluslararası ağlar bazen daha sıkı yerel cemaatlerin inisiyatifiyle gerçekleşirken (Gülen Cemaati, İhvan-ı Müslimin, Tebliğ Cemaati, Hizbu't-tahrir, Cemaat-i İslâmi) bir yandan da artan ilişkiler yerel cemaatlerin kontrolüne alternatif olarak alabildiğine bireysel-özerk alanlar da oluşturmaktadır. Mandaville'nin yukarıda zikrettiğimiz gözlemine uygun olarak, artan seyahat ve küresel hareketlilikler Müslümanların hem başka din ve kültürlerle olan temaslarını artırıyor hem de farklı Müslüman toplumlar arasındaki etkileşimi de hızlandırıyor. Bu etkileşim her bir dinî kanalın kendi içindeki değişimini de bütün İslâmi anlayışları birbirine daha fazla yaklaştıracak şekilde getiriyor. İnternet kullanımının ötesinde başka somut örnekler vermek gerekirse uydu-iletişim-yayın teknolojisinin gelişimiyle birlikte çok farklı İslâmi anlayışların aynı anda aynı ekranda birbirleriyle rekabet edercesine ama aynı zamanda birbirlerinin de anlayışlarını ve kalitelerini gözeterek yaptıkları televizyon ve radyo yayınları üzerinde durabiliriz. Bu yayınların aşırı derecedeki bolluğu bir yandan İslâmi bilgi ve anlayış seviyelerindeki farklılık ve çeşitliliği işaret ederken bu kanalların fiili yapın pratiği birbirleriyle izleyiciler bazında bir yakınlaşmasını da beraberinde getiriyor. Sonuçta iletişim ve medya tüketiminde var olan genel-küresel-türdeşleştirici kültürün, isterseniz kültür endüstrisi de diyebilirsiniz, bu düzeyde de çalıştığını ama İslâm'ın genel değerleri açısından çok olumlu işlevler yüklenerek çalıştığını söylemek mümkündür. Popüler kültüre kim ne eleştiri getirirse getirsin sonuçta İslâmi ümmet

algısı veya duygusunu da besleyerek işlediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu kültürün tek başına yaptığı bir şey değildir bu. Her yıl Hac mevsiminde dünyadaki bütün Müslümanları zaman dairesine, aynı takvime, aynı ritüel dünyasına bağlayan bir süreç çalışırken, bu Müslümanların en az beş milyonu bilfiil, yüz yüze Arafat ve Kabe'deki bu büyük buluşmaya katılırken, aileleri ve yakınlarıyla birlikte muhtemelen otuz-kırk milyonu bu ilişki nöbetine zihinsel ve duygusal olarak yazılmaktadır. Her geçen gün gelişen yayın teknolojileriyle birlikte bu büyük buluşmaya ait renkli, duygusal, cezbedici görüntüler Müslüman dünyanın anlam dünyasına daha fazla nüfuz ediyor. Hac seyahatlerinin ümmet algısı ve bilincinin oluşumundaki işlevi ve tabii ki değişik yan işlevleri üzerine çok daha çalışma yapılsa yeridir. Hac sezonunda orada fiilen bulunabilenlerin kaçınılmaz olarak dayadıkları sınır, Umre ziyaretleri yoluyla bütün bir yıla yayılarak görece azami kapasitesine kavuşturulurken, aynı zamanda hac irtibatı ve heyecanının yılın tamamına yayılması da mümkün olmaktadır.

Görüldüğü gibi İslâm'ın en temel dinselliği içinde içkin olan yüksek siyasallık, küreselleşme arttıkça daha yüksek düzeyde bir kimlik bilinci ve iradesi ortaya çıkarmıştır. Sayıları bir buçuk milyarı bulan Müslümanların dünyanın her tarafında sayısız siyasal tecrübe ortaya çıkarabildiğini kabul edince bu tecrübelerin hepsinin birbirine benzemesini de bekleyemeyiz. Daha açıkçası dünyadaki Müslümanların dünyanın artan bütünleşmesiyle birlikte birbirlerine her geçen gün çok daha yaklaştıran bir telosa yakalanmış olduklarını görmek mümkündür. İslâm'ın kendi içindeki ümmetçi irade, kardeşlik vurgusu, ırkçılığın, sınıfçılığın veya her türlü tabakacılığın karşısında kendi kimliğini ısrarla kuran yapısı somut ve tipik bazı siyasî projeler veya modeller ortaya çıkarmasa da her zaman bir kimlik ve iyilik siyaseti olarak kendini var edecek kanallara meyledeceğini beklemek mümkündür. Bu kanalların önemli bir kısmı İslâm'ın en temel ibadetlerinin *(habitus)*, namaz, oruç, hac ve zekâtın pratik işleyişinde kendiliğinden ve her geçen gün daha güçlü bir biçimde yeniden-üretiliyor. O yüzden İslâmi siyasallığın sonuyla ilgili hikâyelerin her zaman İslâmcılıktan veya İslâmi siyasallıktan bütün beklentilerini kendi teorik tasavvurlarına hapsetmelerinden ileri geldiğini söyleyebiliriz. İslâmcı siyasallığın şapkasından bu tür tasavvurlar için her zaman çıkacak bir dizi tavşan olur.

İslâmcı siyasal pratikte her gözün kolay seçemediği siyasallık artarken İslâmcılıktan beklenen özgün projeler konusunda da bir göreli kıtlık yaşanmış olduğu kabul edilebilir. Ancak bu kıtlığın İslâmcılığın sonu olarak anlaşılmasının tek nedeni siyasallığın çok dar, hatta sığ bir tanımının benimsenmiş olmasından kaynaklanıyor. İslâmcılığın görünürde liberal demokrasi, parlamenter rejim veya verili şartlarda başka siyasal seçeneklere kolaylıkla eklemlenebiliyor olması tükenişinden değil yüksek siyasallığından kaynaklanıyor. Burada benimsenen tanıma göre yüksek siyasallık mevcut herhangi bir durumda mümkün olan en iyinin arayışını ifade eder ve mümkün olmayan en iyinin şart koşulduğu durumda siyasallık biter.

TOPLUMSAL SÖZLEŞME VE VATANDAŞLIK SİYASETİ

Müslümanların Müslüman olmayan bir toplumda azınlık olma durumları kuşkusuz yeni bir durum değildir. Tarihin her döneminde bu tür durumlarda yaşamış Müslüman toplum veya cemaat örneklerine rastlanabilir. Üstelik bu tür yerler klasik İslâm beden siyasetinde (ülke kavramsallaştırmında) genellikle darul harp (çatışma bölgesi) veya darul küfr (küfür diyarı) olarak nitelenmişse de bu topraklarda Müslümanların bir vatandaş olarak ve

uzun süreli yaşamaları da mümkün olmuştur. Afrika toplumlarında, Uzak Asya, Hindistan, Kafkasya ve Rusya gibi bölgelerde tarihin belli dönemlerinde kendi devletlerine sahip olmadığı halde Müslüman cemaatler olmuş ve bunlar yer yer yönetimle belli sorunlar, gerilimler veya çatışmalar yaşamış olsa da yüzyıllarca vatandaş olarak yaşamaya devam etmişlerdir. İlke olarak bir cemaat olarak tanınmaları halinde, inançlarına, inançlarının gereğini yaşamalarına bir müdahalenin olmadığı durumlarda Müslümanların başka ülkelerin tebaası olarak yaşamalarını engelleyen teolojik-politik bir zorunluluk olmamıştır. Yönetimin baskıcı, zalim, müdahaleci olduğu durumlarda ise Müslüman teolojipolitiği çatışmacı, direnişçi veya isyankâr bir söylemle kolaylıkla eklemlenir. Bu durumda bile yönetimdekilerin zalim Müslümanlar olması ile gayrimüslimler olması değişmiyor. İlk İslâmcı söylemlerin o yüzden zalim Müslüman yönetimlere karşı muhalefetleriyle ortaya çıkan Mutezili hareketler oldukları söylenebilir.

Bugün İslâmcılığın giderek daha az bir özgün proje önerisiyle ama daha çok hâkim siyasal kurum veya akımlara eklemlenerek bir tür geri çekilme görüntüsü veriyor olmasının bir nedeni de dünyadaki genel anlamda siyasal katılım kanallarının da çeşitlenmiş olması ve devlet ve vatandaş arasındaki ilişkinin yeni ve farklı bir vatandaşlık standardını ortaya çıkarmış olmasından kaynaklanıyor. Yeni vatandaşlık tanımları, profilleri veya hukukları siyasalın pekâlâ başkalarıyla birlikte müzakerelerle şekillendirilen açık bir alan olarak kurulmasına imkân tanıyor. Vatandaşlık kavramının veya ilişkiler düzeninin uzun bir tarihi var.[6] Bu tarihi tabii ki göz ardı etmiyoruz, ama kaba hatlarıyla söylersek, içinde bulunduğumuz zamanda vatandaşlık devletin tebaasına haklar ve yükümlülükler dağıttığı bir düzeyden, devletin kendisini vatandaşların sözleşmesinin anayasal bir süreçle tesis ettiği bir düzeye doğru bir gelişim baskısı altındadır. Bu baskının her yerde aynı türden ve sorunsuz bir devlet-vatandaş ilişkisini ortaya çıkardığı tabii ki söylenemez. Ama ulus-devletler döneminde devletin ya sömürge-sömürge sonrası bir anlayışla veya kendi başına ama tek taraflı olarak halkına zorla ideolojik kültürel ve siyasal pozisyonlar biçen devlet modeli giderek meşruiyetini yitiriyor. Aslında bu dönemin şartları içinde şekillenmiş bir proje olarak İslâmcılığın siyasal ufku da aynı devlet yapısını simetrik olarak üretmeyi içeriyordu ve bu anlamıyla kendi vatandaşlık modeli de muhayyel tebaasına (Müslüman veya zimmi) bahşedilmiş kimlikler, kültürel ve ekonomik kaynakların tahsisini içeriyordu. Belki içinde yer aldığı siyasal düzen başka türlü bir siyasal katılıma imkân vermiyordu ve o yüzden bu tarz bir siyasallık açıkça siyasallığın bugün bildiğimiz daha işlevsel anlamına bir hayli uzaktı. Hatta daha önce de belirttiğimiz gibi bu siyasallığı değil, aksine siyasallığın açık bir reddini ifade ediyordu. Halife-sonrası durumun tipik şartlarından birini oluşturan siyasî kinizm daha önce de örneklediğimiz "öz yurdunda garip" edebiyatından besleniyordu. Oysa bugün bu edebiyat artık dünyanın birçok yerindeki Müslümanlar için gereğinden fazla banal gelmekte ve İslâmcı siyaseti besleyecek hiç değilse bile çok az vitamin değeri barındırmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bu edebiyatın beslediği "özyurdunda diasporik" ruh hali büyük ölçüde aşılmış durumdadır. Halen başörtüsü, dinî eğitim gibi konularda ciddi sorunlar yaşıyorlarsa da Müslümanların Türkiye'de kendilerini kategorik olarak mağdur taraf saymalarını gerektiren nesnel koşullar siyasal alandaki aktif katılımları ve göreli başarıları sonucunda zayıflamaktadır. Bu gelişmenin bir sebebi devletin ulus-devletin ideolojik ve vatandaşını tebaadan ibaret gören siyaset anlayışının vatandaşlık kavramına doğru evrilmesidir. İkinci nedeni, artan küreselleşmenin yarattığı im-

kânlarla acizlik ve darlık duygusunun iyice kırılması, üçüncüsü, halife-sonrası şartların sürekliliğinin Müslümanlarca artık kanıksanması ve Müslümanca bir varoluş için halife koşulunun olumsallaştırılmasıdır. Son olarak, tabii bütün bu süreçlerin bir toplamı olarak, yeni devlet-toplum ilişkilerinin de tanıdığı imkânlarla yeni siyasallık kanallarının İslâmi bir politik-teoloji ile uyumluluk kodlarının kolaylıkla kurulabiliyor olmasıdır.

Bu uyumluluk kodunun en önemli unsuru toplumsal sözleşmedir. İslâmcı siyasallık tarihsel olarak da sözleşme kültürüne yabancı değildir. Vatandaşlığın, hele anayasal vatandaşlığın konuşulduğu, devletin bütün vatandaşların bir sözleşmesini ifade ettiği bir siyasallık düzeyi, ne kadar gerçek dışı olsa da meşruiyeti kuran bir söylem olarak, İslâmcı bir siyasallık için son derece uygundur. Müslümanlar tarih boyunca düşmanları da dâhil olmak üzere birçok tarafla birçok anlaşmalar yapmışlardır. Yakın zamanlarda Medine Vesikası olarak bilinen ve Türkiye gündemine Müslümanların anayasal bir vatandaşlık için uyumluluğunu iddia eden bir teze dayanak oluşturan tarihi sözleşme Medine'de farklı din mensuplarıyla Müslümanlar arasındaki, bir arada yaşama sözleşmesidir. Hudeybiye Anlaşması olarak bilineni ise kuşkusuz çok daha ilginç siyasal imaları olan bir sözleşmedir. Bu sözleşmede Peygamber'in kabul ettiği şartlar, görünürde Müslümanların aleyhine şartlardır ve Peygamber'in arkadaşlarının içine zor sinmiştir. Sözleşmenin imzalanmasında bile Mekkeli müşriklerin dayatması üzerine "Allah Resulü Hz. Muhammed" ibaresindeki "Allah Resulü" kısmını kaldırılmasını Hz. Muhammed kabul etmiş bu da Müslümanlara tavizkâr bir tutum olarak görünmüştür. Oysa bu sözleşmeye sonuna kadar Müslümanlar sadık kalmış, yine sözleşmeden kaynaklanan gelişmelerin müşrikleri rahatsız etmesiyle sözleşmenin feshi yine müşrikler eliyle olmuştur. Ancak başta aleyhlerine görünen bu sözleşmeye müşrikler feshedinceye kadar tamamen sadık kalan Müslümanlar sürecin sonucunda çok güçlendikleri bir düzlüğe çıkmışlardır. Bunun şartları ayrıca değerlendirilebilir kuşkusuz, ama bu sözleşmenin sonucuna bakarak zaten müşrikler bozmasaydı Müslümanların da sonuna kadar sadık kalmayacakları sonucunu çıkarmak mümkün değil. Aksine aradaki sözleşmeye stratejik bir atlatma ve aldatma aşaması gibi görmeyi meşrulaştıracak en ufak bir ima bu sözleşme kültüründe bulunmamaktadır.

Sözleşme kültürü iki veya daha fazla tarafın var olmasını gerektirir ve bir sözleşme metninde bütün şartlar tek bir tarafın aleyhine veya tek bir tarafın lehine olmaz. Tarafların her birinin haklarını gözeten ve herkesin kısmi beklentilerine cevap veren metinler olarak belli müzakere (diyalog) süreçlerinin sonucudurlar. Bugün Müslümanlara (veya aslında hiç kimseye) baştan kurmak üzere sıfırdan bir toplum teslim edilmediğine göre Müslümanların da dâhil olduğu bir toplumun başka katılımcılarla bir sözleşme esasına dayanarak kurulması İslâm'ın da salah maksadına en uygunudur. Bu arada diyalogla kurulan bir düzenin belli bir form ile kapatılması mümkün olmadığına göre sabit bir İslâmi siyasî model de bugün için öngörülemez. İslâmi siyasî model en açık ifadeyle bir tür diyalojik modeldir ve her zaman ucu açık, siyasî aktörlerin müzakerelerine dayanarak kurulur. İslâmi metinlerin yorum geleneğinin içerdiği içtihat anlayışı, siyasî alanda bir tür pragmatizm olarak tezahür eden maslahat (toplum yararı) arayışı, İslâmcı aktörleri herhangi bir siyasal tartışmada kolay müzakere edebilen ve başkalarının da taleplerini kabul edilebilir sınırlara çekilebilerek daha kolay tanıyabilen taraf haline getirebiliyor. Siyaseti bir çözüm arayışı olarak gördüğünde mümkün olan seçeneklerden her katılımcı tarafa en uygun olanın bulunması gereki-

yor ve bu da gökten indirilecek bir seçenek değildir. Mümkün olanlar arasından bulunacak veya onaylanacak bir yoldur. Mümkün olan seçenek basit olabilir, büyüsüz olabilir, bilinen bir yol olabilir, ama o anda sorunu çözüyor olması önemlidir.

Kuşkusuz burada modeli İslâmî kılan en önemli şart içinde Müslümanların, kendi duyarlılıklarını, verili şartlar için "iyi" ideallerine dair duyarlılıklarını ve topluluk çıkarlarını temsil eden aktörler olarak katılımda bulunmuş olmasıdır. Ancak modelin İslâmiliği her bakımdan referans alınacak vahiy gibi bir tecrübenin çıkacağı anlamına gelmez. Bu, neticede eksiğiyle fazlasıyla beşerî bir siyaset tecrübesidir. Beşerin bütün eksikleriyle malulddür.

Bütün bunlardan dolayı vatandaşlık kavramını salt ekonomik kaynaklara eşit katılımın, dolayısıyla kapitalist toplumda sınıflar arasındaki eşitsizliğin sorunlarının bir ölçüde giderildiği bir kanal olarak gören Marshall'ın yaklaşımından ziyade vatandaşlığı toplumsal sözleşmeyi mümkün kılan bir siyasal katılım kodu olarak kabul eden Rousseau'nun yaklaşımı daha işlevsel görünüyor. Özellikle anayasa tartışmalarının gölgesi altında devletin varlığını ve meşruiyetini bütün vatandaşların katılım şartına bağlayan bir söylemin yaygınlaşması, görünen kadarıyla İslâmcı siyasetin politik teolojisine uygundur. Bu sözleşmenin fiili geçerliliği ve gerçekliğine olan inanç ne kadar naifçe olsa da... ❑

DİPNOTLAR

1 Halifeliğin İslâm siyasal bedeni olarak kavramsallaştırıldığı ve kaldırılmasının ardından özellikle Türkiye Müslümanlarının bilincinde ve yaşamında oluşan halife-sonrası durumun bir analizi için bkz. Aktay, 1997; 2004.

2 II. Abdülhamit'in Panislâmist politikalarıyla birlikte canlanan hilafet tasavvurları üzerine o dönemden başlayarak Cumhuriyet sonrası döneme kadar çok çeşitli-renkli bir literatür oluşmuştur. Bu literatür bu çerçevede başlıbaşına ayrıca irdelenmeyi hak ediyor. Bu literatür 2003 ile 2006 arasında İsmail Kara'nın 5 cilt halinde derlediği bir külliyatta toplandı. Bkz. Kara, 2003-2006.

3 Çeviri literatürünün gelişmesiyle İslâmcı düşüncenin gelişimi arasındaki ilişkileri irdeleyen güzel bir çalışma için bkz. Bulut, 2004.

4 Fethullah Gülen ve cemaatinin Erzurum'dan, Edirne, İzmir ve İstanbul yoluyla Amerika'ya uzanan yolculuğunun düşünce ve tutumlarına yansıyan gelişmesine ışık tutan çalışması için bkz. Bulaç, 2007; ayrıca bkz. Aktay, 2006.

5 Anadolu burjuvazisinin teşekkülündeki dinsel veya zihinsel dinamiklerin MÜSİAD yapılanması içindeki pratiğiyle ilgili iyi bir analiz için bkz. Özdemir, 2006. Ayrıca Anadolu kaplanları olarak da bilinen bu yapılanmanın zihinsel, kültürel veya teorik temellerinin sağlanmasında başından beri güçlü bir entelektüel destek vermiş olan Mustafa Özel'in çalışmalarına bakılabilir. Özel'in çalışmaları aynı zamanda bu yapılanmanın küresel bir aktör olarak hazırlanmasının veya gelişiminin iyi bir analizini de içeriyor. Bkz. Özel, 1994; 1995; 1997. Ayrıca bkz. Demir, Acar, Toprak, 2004.

6 Vatandaşlık kavramının modern dünyada devlet ve toplum ilişkisinin gelişimine paralel gelişimi, özellikle kapitalizm, refah devleti ve küreselleşme aşamaları içinde geçirdiği aşamaların siyasetin de doğasını belirlediğini anlatan birkaç çalışma için bkz. Marshall, 1995; 1981; Rche, 1992; Turner, 1986.

Yalpa

MURATHAN MUNGAN

Bu yazıya başlamadan önce kültürel araştırmaların tartışmalı bir çalışma alanı olduğunu belirtmek isterim. Bu nedenle burada söylediklerimin kuramsal kesinlemeler olarak değil, yeniden düşünülebilir şeyler olarak okunmasını salık veririm.

* * *

Üniversite yıllarımda o zamanın ölçülerine göre "tam anlamıyla" bir devrimci olmaya karar verdiğimde, geçmişten devraldığım alışkanlıklarımı gözden geçirmeye, burjuva kültürüyle olan ilişkimi köklü biçimde koparmaya karar vermiş, buna uygun olarak yaşam biçimimde bir dizi değişikliğe gitmiş, örneğin çocukluk yıllarımdan başlayarak biriktirdiğim 45'lik ve uzunçalar olmak üzere evimdeki karaplakların hemen hepsini elden çıkarmıştım. "Haberler" dışında TV seyretmemek gibi kararlar da bu yeni yaşam biçimi uygulamamın bir parçasıydı. O dönemki inancımıza göre, hem benim hem toplumun önünde yeni, beyaz bir sayfa açılıyordu ve kendimi devrimci olmanın kurallarına tam bir uygunluk içinde davranmak zorunda hissediyordum. Bu yazıda sancılı bir "dönem romanına" konu olabilecek bu çeşit ayrıntıların insanın içini sarartan anıları arasında kaybolmak niyetinde değilim, ama geçmişten söz ederken dönemsel ayrıntıların çağrıştırma gücünü, işaret değerlerini de hesaba katmak gerek.

Çok yıl sonra benim kuşağımdan bir arkadaşıma yeniden plak koleksiyonu yapmaya başladığımı söylediğimde, "Bu yaştan sonra plak toplamaya zamanım kalmadı benim," dedi. Orta yaş sorunlarının içimi kurcaladığı bir dönemde edilmiş bu söz, benim için çok daha kışkırtıcı oldu; her zaman yaşamın üstüne giden biri olarak, ara kapatmaya çalışır gibi eskisinden de büyük bir hızla plak toplamaya başladım ve kısa zamanda hatırı sayılır bir koleksiyonun sahibi oldum.

Zaman geri gelmez, yalnızca siz onunla hesaplaşmayı sürdürürsünüz; hem de bunun çoğu kez beyhude olduğunu bile bile...

* * *

Hepimizin kişisel tarihi içinde az çok oradan oraya savrulduğu olmuştur. Bazı zevklerimizden, alışkanlıklarımızdan, hayallerimizden, inançlarımızdan zamanla vazgeçeriz; bazılarımızın birçok anlamda dünya görüşü ya da siyasî düşünce bakımından "taraf değiştirdiği" de olur. Son yirmi-otuz yılın tarihi bunu belgeleyecek sayısız hayat hikâyesi barındırır. Hangi dönemde, hangi toplumda yaşarsa yaşa-

sın, herkesin yaşam koşullarına, kişilik ve serüven farklılıklarına göre kendi gelişim çizgisi içinde arayışları, yön değiştirmeleri, salınımları olduğu gibi, bazıları birey olarak dönem özelliklerine fazlasıyla teslim olmanın getirdiği köklü yalpalamalar da yaşarlar. Bu anlamda bireysel hikâyelerle toplumsal eğriler, birbirinden kolay koparılamayacak iç içe geçmiş süreçlerdir. Anonim kimliğin, birörnekliğin egemen olduğu, bizim gibi birey yetiştirmekte arızalı toplumlarda, sosyal, tarihsel yalpalamaların insan üzerindeki egemenliği, onun kimlik ve hayat arayışlarındaki kişisel savrulmalarından çok daha belirleyicidir. Edebiyat ile sosyolojinin ortak alanına giren bu çeşit durumlar, her iki disiplin için de zengin bir malzeme kaynağı barındırır.

Son otuz-kırk yıla bu anlamda baktığımızda "milli ve tarihi roman" yazmak için zengin bir "şahıs kadrosu" yelpazesi açılır önümüzde: Günün birinde devrimci olmaya karar verenler, zamanla ya da yaşadıklarının sonucunda devrimden cayanlar, İslâmı seçenler, yıllar sonra türbanını çıkaranlar, polis ya da muhbir olanlar, dağa çıkanlar, itirafçı olanlar gibi bir uçtan diğerine savrulmanın yelpazesinde bireyin kendi içindeki şiddetli yalpalamaları, toplumda bir birey olmanın ya da kendini oldurmanın sıradan sorunlarının çok ötesindeki hikâyelere taşır bizleri.

* * *

Tarihsel süreç içindeki dönemsel konaklamalar, sosyolojik yalpalamalarla belirlenen toplumsal yaşamın, genel eğilimlerin, karşılıklı ilişkiler ağının, ev içi kurallarının, kişisel yapılanmamızın, kişi olarak hayatta yönelimlerimizin, seçimlerimizin de içeriğini çatıp belirler.

Değişim özlemi ve gereksiniminin toplumsal histeriye dönüştüğü dönemlerde, örneğin geçmişin çeşitli dönemlerinin "stil sahibi" mobilyalarını, günün moda formika mobilyalarına; porselenleri, seramikleri melaminlere feda ettikten bir zaman sonra, eskicilere, antikacılara geri dönüp bu kez de eski eşya ve porselen parça toplamak, bu çeşit sosyal yalpalamanın tipik bir örneğidir.

Her dönemin şimdisi, "Zaman" olgusuyla kavramsallaştırılmış bir ilişkiye girer. Geçmişi şimdide soğurmak da, geleceği biçimlemeye kalkışmak da bu ilişkinin bir parçasıdır. Moda olgusunun varlığı, bu durumun histerisi üzerine kuruludur örneğin. Bir sistem olarak moda geçiciliği sabitler. İnsan doğasındaki değişim ve yenilik arzusunun sürekliliğine vurgu getirirken, şimdiki zamanı kendi aylasıyla kutsar. Giysiler, eşyalar, nesneler bu kutsama ayininin vurgusu aşırı güncelleştirilmiş oyuncaklarıdır. Bu imgeler ve araçlarla teçhizatlanmış bir toplumsal tahayyül, şimdiki zamanda yaşayanlara, tarihin en doğru zamanında yaşadığı duygusunu aşılamaya çalışır. Bu dönemde yaşadığı için kişiye fazladan bir mutluluk payı oluşturmak, bu paketin önemli bir parçasıdır. "Zamanı yakalamak" demek aynı zamanda modayı yakalamak demektir. Reklam dünyasının "Günü yakalayın" gibi sloganları, ömrün geçiciliğini, hayatın faniliğini varlığının derinlerinde bir yerde hisseden insanlara, dolaşım değeri olan "mal" üzerinden kendi hikâyelerini kurmayı vaat eder; bu insanların içinde yaşadığı zamanın önemini bu mallar üzerinden işaretler. Anlam üretimi, sistemin önemli egemenlik alanlarından biridir.

Eşyanın tarihi bizim için hayatı, zamanı dönemselleştirir. Eskici dükkânlarından topladığımız eşyalarla kendimize mazi satın almaya ya da başkalarının yaşamlarından dağılan parçalardan sahte bir mazi edinmeye kalkışmak, çoğu kez bir tarih bilinci uyanışıyla değil, bizde çoğu kez görüldüğü gibi "geçmiş"in moda olmasıyla ilişkilidir. Günümüzün gözde deyişiyle kapıldığımız "nostalji" histerisinin bir sonucu olan bu ilişkinin sarkacında geçmişi, eski zamanlara ilişkin hemen her



Sosyolog Can Kozanoğlu, Yeni Şehir Notları *kitabında (İletişim 2001), 19/20. yüzyıl dönümünde Türkiye'nin şehirli orta sınıflarının değişen yaşam alışkanlıklarının eğlenceli olduğu kadar acıtıcı bir analitik tasvirini yapar. Özellikle Amerikan ilhamlı 'alışveriş manzaraları', bu sınıfın bencilliğine, saldırganlığına, özlemlerine ve mutsuzluğuna tutulan bir aynadır.*

şeyi marazi bir sadakat ve hatırlama şiddetiyle kutsamak da, "geçmişin hiç önemli olmayıp içinde yaşanılan şimdiki zamanın her şey olduğu" fikriyle onu bütünüyle reddedip yoksamak da aslında aynı sorunsalın parçasıdır. Zaman, ömür, anlam arasında sıkışıp kalmış insani var oluşa içkin gerilimler taşır.

Geçmişten topladığımız ganimetlerle zamanın geniş akışı içinde kendi takvim tarihimizi, bulunduğumuz yeri işaretlemeye çalışırken, geçmişte farklı dönemlerin sahillerine uğrayacak biçimde zikzaklar çizer, toplumsal mazı içinde yalpalarız. Yan yana getirmeye çalıştıklarımızla elde edilmeye çalışılan bir tür şişirilmiş zamandır bu. Şimdiki zaman, sahteleştirilmiş bir geçmişi üstlenerek, kendi şimdisini bir kez daha sahteleştirmiş olur.

İkinci el eşyalarla ikinci el hayatlar kurmak, bitpazarlarının birdenbire gözde mekânlar haline gelmesi, büyük kentlerdeki modern apartman dairelerinde "şark köşesi" yapmalar, üstünkörü bir ilgiyle Anadolu'dan toplanan kilim, heybe, bakır, güğüm, Çanakkale işi sirkelikten camaltı levhalara varasıya çeşitlenen koleksiyonculuk türleri, "Beni köyümün yağmurlarında yıkasınlar", "Hadi gel köyümüze geri dönelim" gibi sıla hasreti çeken şarkıların, büyük kentlerdeki çoğu "Alevî kökenli" türkü barlarının simgelediği sıla-gurbet ikilemi/çelişkisinin dindirilemez sızısı ve bu eksende çoğaltılabilecek işaret değeri taşıyan nice kültürel öğe, parçaların birbirinin yerini tutabildiği ve sahte bireyselleşmenin egemen olduğu postmodern sürecin göstergeleridir. Anlamlı bir bütün içinde bir araya getiremediklerimizi yamarız. Bu nedenle "yalpa" gibi "yama" da kültürel oluşumlarda anahtar kavramlardan biridir.

Birbiriyle ilgisiz görünen birçok olgu, çeşitli belirtiler altında temsil krizleri yaşayan bütün kimliklerin çalkantısını, arayışını ve ortak çıkmazını yansıtır.

Her eski olan, bir kıymet değildir elbet. Ama bazıları için her "eski"lik bir kıy-

mettir. Bunlar "eski"yi de "kıymet"i de gerektiğince bilmeyenlerdir aslında. Bu kavramların önemini bir yerlerden duymuş olabilirler, ama onu içeriklendirememiş; kendi yaşamları içinde anlamlandıramamışlardır. Kazanılmış bu sözde yeni tarih parçası, bizzat sahteliğin kendisi olur. Günümüzün birçok alanı kapsayan tartışmalarında sıkça kullanılan "gelenekten yararlanmak", "geçmişin değerlerini yaşatmak", "kültürel mirası korumak" gibi sözlerin bazı ağızlarda içi tamamen boşalmış sözler olarak durması, yaşama geçirilmek istendiğinde birer dekoratif unsur olmaktan öteye geçememesi bununla da ilgilidir.

Ne yeterince "eski", ne yeterince "yeni" olan ölü bir simülasyon sürecinden hayat umarlar.

* * *

Topladığım plaklara baktığımda, örneğin '60'lı, '70li yılların birçok 45'lik ve uzunçalar plağının kapağında ya da göbeğinde yapım tarihlerinin yazmadığını, bu konuda herhangi bir kayıt düşülmediğini görüyorum. Belge olarak geçmişe ait elimizde tek tanık bunlar olsaydı eğer, zamanı asla işaretleyemezdik. Yaşananı belgelemek, geçmişi işaretlemek, geleceğe iz bırakmak duygularından yoksun bir kültürün gündelik yaşamda karşılığını bulan, belki birçok kişinin dikkatini bile çekmeyecek sıradan ayrıntıları bunlar. Tarihi bir süreklilik olarak değil, çadırı kurulup toplanan bir kopukluk olarak yaşayan toplumsal zihnimizin arkeolojisinde, dünya çabuk kullanılıp atılacak bir yer. Cennet: mekân. Ya da asıl mekân: Cennet. (Göçerlikle, ahret hasretinin toplumsal genetiğimizin iki önemli belirleyicisi olduğunu söylemek çok mu fazla olur?)

Yalnızca plak gibi yakın zamanların oyuncakları değil, yazılı kültürle doğrudan göbekbağı bulunan kitaplar göz önüne alındığında da durumun pek değişmediği görülür. Kimi kitap basımlarında da benzer bir zaman kaydı reddiyle karşılaşırız. Örneğin, '30'lu, '40'lı, '50'li yıllara ait bazı kitapların üzerinde "basım tarihlerini" göremezsiniz. Bu uygulamanın istisnai olmadığı göz önüne alındığında, bu vahim durum sıradan bir unutkanlıkla açıklanamaz; Doğu'da zaman bir "kıymet" değildir çünkü. İşaretlenmesi gereken bir şey değildir. Doğulu toplumlarda çocukların doğum tarihlerinin bile aileleri tarafından kayıt altına alınmasına özen gösterilmediği bilinen bir gerçektir. Erken yaşta ölenin adının kendinden sonrakine verildiği bir kültürde tarih, zaman ve diğerleri anonimdir. (Kişinin doğum gününün kutlanması, bireyin ve bireyselleşmenin önemsendiği toplumların âdeti olabilirdi elbet.)

Doğu'da zaman öldürülmesi gereken bir şeydir. Anadolu'da herhangi bir kahveyi hıncahınç dolduran kalabalığa "Ne yapıyorsunuz burada?" diye sorduğunuzda, alacağınız yanıt yalnızca ağız alışkanlığı, yerleşmiş basmakalıp bir deyiş değil, aynı zamanda bir gerçekliktir. "Vakit öldürüyoruz," derler. Yalnızca işsiz ya da emekli oldukları için değildir vakti öldürülmesi gereken bir şey olarak görmeleri. Vaktin kendisi öldürülecek bir şeydir zihnin işleyişinde. Bir türlü geçmek bilmeyen, içi doldurulamayan, hep sıkıntısı duyulan, bir an önce öldürülüp kurtulunması gereken bir şey! Zamanın durallığı, yaşamın işlerliğini de azaltır. Hayatı kullanamadığınızda onu öldürmeye bakarsınız. Kapalı toplumlar insanlarını çalıştırır, ama onlara hayatı kullandırtmazlar. Çünkü bu alan geniş ölçüde hazzın, zevkin, öğrenmenin, gelişmenin, değişmenin olası tehlikelerini barındırır. Dünyanın tekinsizliğini büyütür.

Batı'da kendi rasyonalitesine uygun olarak işleyen zamanın geçmişle gelecek arasında kesintisiz bir çizgi olduğu düşüncesi, gündelik yaşamı da ona göre örgütler elbet. Batılı toplumlarda zaman bir kıymettir. Kişinin kendi zamanı da, karşı

tarafın zamanı da bir kıymet. Bu yüzden en hafif örneklemeyle gündelik ilişkilerdeki, değil çat kapı çıkıp gelmek, "yarın bir ara size geleceğiz, öğleden sonra gibi ararız, akşam kavuşmadan uğrarız," gibi belirsizlikler yerini seçilmiş, belirlenmiş saatlere bırakır. Batı'da zamana kıymet atfetmenin nedeni, ister kapitalizmin topluma dayattığı işgücü, iş saati hesaplaması olsun, ister başka şey, insanlara ömrü tartma, zamanı değerlendirme, hayatı üretme bilgisi, yaşama hedefi kazandırmaktır.

Batılı oryantalistlerin Doğu ve Doğu toplumları hakkındaki birçok tezi elbette kolonyalist yaklaşım değerleri, basmakalıp düşünceler, köklü önyargılar taşır, ama Batı'nın doğusunda oturan bizlerin bu çeşit tezlere karşı çıkmasının yolu, bize ait gündelik yaşamı belgeleyen somut argümanları bile elimizin tersiyle reddetmekten geçmemeli. Tarih, toplum çözümlemeleri, ulusal ya da coğrafi gururla, sıradan gerçeklere diklenerek yapılmaz.

"Boş zaman" kavramı da, bir boş zaman değerlendirmesi olarak görülen "hobiler" kataloğu da büyük ölçüde "kapitalizmini" beğenmediğimiz "Batılı toplumların" eseridir. Doğulu ya da kapalı toplumlarda diyelim, şimdiki zaman hep atlanması gereken bir eşik gibi yaşandığından, şimdiki zamanı anlamlandırma, değerlendirme, içini doldurma bilgisi, kültürü de zayıftır. Zamanı değerlendirmek yerine oyalanmayı seçeriz. Bir şeylerle oyalanmayı, meşgul olmayı... Örneğin, çoğu kez müzik arkada ses olsun diye açılır/çalınır. Kimse içiyle, içinin sessizliği ve boşluğuyla baş başa kalmak istemez çünkü. Hiçbir zaman araba kullanmayı öğrenmemiş ve ömrü taksilerde geçmiş biri olarak yıllarca gözleyip deneyimleyerek doğruladığım bir saptamam vardır benim ve bunu dillendirdiğim çeşitli ortamlarda itirazlarla karşılaşmışımdır. Oysa yakın tarihte yapılan bir üniversite araştırması beni haklı çıkardı: Bu araştırmaya göre, arabalarında sürekli müzik açık olan taksi şoförlerinin çoğu, arkadaki müziği dinlemiyor, çoğu kez ne çalındığını bile fark etmiyor, şarkıların sözlerini bilmiyor, çoğu kez şarkıyı söyleyeni de tanımıyordu. Onlar için yalnızca arkada ses vardı. Kendilerini, kendi içlerinden uzak tutacak bir ses. İnsan en çok içindeki boşluktan korkar. Zamanın varlığını doldurmasına izin vermediği boşluktan.

* * *

Plakların üzerinde eksik olan tek şey, tarih değildir ne yazık ki, çoğu kez şarkıların söz yazarlarının ve bestecilerinin de adı geçmez. Çünkü "zaman" bir değer olmadığı gibi, "emek" de bir değer değildir. Yapılan işe bir yaratıcılık gözüyle bakılmaz. Zanaat diye nitelendirilir, sanat ile zanaat arasındaki ayrım kafalarda ve sözlüklerde net olmadığı için, gündelikte de zanaatkâr ile sanatkâr tanımı birbiriyle karıştırılır. O yüzden sanat eserleri zanaat ürünleri gibi parası ödendikten sonra sonsuza kadar kullanılan sıradan mallardır onların gözünde, bunların bir "kullanım hakkı" olduğu düşünülemez. Hiza kültürü esasında yükselen, kimsenin birey olarak öne çıkmasına, farklılaşmasına izin vermeyen, tek sıra olup birörnek adımla halay çekmenin dışına çıkamayan anonim kültürün "toplumsal bilinçdışı" kendiliğinden böyle işler, böyle çalışır. Eski zamanların halk âşıkları, koşmalarının son dörtlüklerinde adlarını geçirerek, mahlaslarını kullanarak ya da son dizelerinde doğrudan kendilerine seslenerek, kimliklerini ve imzalarını kalabalıkların örtücü gölgesinden koruma yoluna gitmiş olabilirler mi acaba, diye düşünmeden edemiyor insan.

* * *

Günümüz mülkiyet ilişkilerine gelindiğinde bu tarihsel kalıt geçirgenlik gösterir. '60' sonlarında plakçılığın bir sektör haline gelmesiyle birlikte, korsan plak

özellikle Anadolu pazarını ele geçirerek başlı başına bir işkolu haline gelmişti. Günün sevilen şarkılarının yer aldığı plaklarının hemen korsanı yapılıp sahte firma etiketleriyle piyasaya sürülüyordu. Zamanında Unkapanı'nda tutunamamış bir dolu yapımcının, korsan plak işine girdiği, bu yolla zengin olduktan sonra bu kez de piyasaya yasal plak şirketi sahibi işadamı olarak döndüğü ve bu kez de kendilerinden sonra gelen korsanlarla mücadele ettikleri anlatılır, bu konuda çeşitli örnekler verilir. İş dünyasının diğer alanlarında da yasadışı yollardan kazandıkları karanlık paranın sermaye birikimiyle sonradan işadamı olmuş birçok kişinin varlığından söz edilmesi, bunlara ilişkin dinlediğimiz yaşam öyküleri yabancımız değildir. Bu anlamda Türkiye'deki plak sektörü, ülkenin kapitalistleşme süreci hakkında fikir verecek tipik örnekler, renkli anekdotlar barındırır. Başka iş alanlarından da bildiğimiz gibi, yasadışı dünyanın birçok karanlık figürü, kara parasını aklamanın zahmetsiz ve tehlikesiz bir yolu olarak piyasaya şirket sahibi saygın işadamı olarak geri dönmüştür. Bu kişilerin süreç içinde aldıkları yeni konum, iki kutup arasındaki bir salınımla yer değiştirmiş olmanın sonucu değildir yalnızca, asıl sistemin bünyesinin salınımına bir örnek oluşturur. Hukuk ve hukukdışılık arasındaki yalpalamanın geçirgen dokusu, Türkiye'deki her çeşit iş alanında kim bilir kaç yaşam öyküsü barındırır?

Bu zikzaklarla nasıl toplumsal gelişim eğrisi çizilir?

* * *

Müzik önemli popüler göstergelerden biri olduğu için, bazı sosyal değişimleri onun üzerinden okumak mümkündür. Bu alanda kültürel sosyolojik bir yaklaşımla '40'lı, '50'li yıllardan başlayarak dönem şarkıcılarının mesleki serüvenleri izlendiğinde, toplumsal değişime değgin ilginç ipuçları saptanabilir. Özellikle yaygın adlandırmayla "Türk Sanat Müziği"nin tek merkezli radyo yayınlarından gazinolara, oradan da plak ve kaset dünyasına geçişiyle birlikte yaşanan süreçte, dönem figürü olma özelliğine sahip şarkıcıların yaşadıkları yalpalama, genel anlamdaki toplumsal çalkalanmanın, savrulmaların da gözle görülür işaretlerini taşır.

Bir dönem Türk Sanat Müziği şarkıcılarının büyük çoğunluğu ya Ankara, İstanbul gibi radyolarda yetişmiş ya da Üsküdar Musikî Cemiyeti gibi kuruluşlarda eğitim almış kişilerdir; donanımlıdırlar, bilgilidirler, geniş bir repertuara sahiptirler; ancak günün koşulları gereği gazinolarda çalışmaya, plak doldurmaya başlamalarıyla birlikte kendilerini serbest piyasa koşullarının belirlediği bir zeminde, kendilerine yol ayrımı dayatan bir çatal ağzında bulurlar. Müziğin kitleselleşmesi, popülerleşmesiyle birlikte repertuarlarının içeriği, renkleri, söyleyiş edaları da hızla değişime uğrar. Bu hızlı süreç, toplumsal değişime ilişkin gösterge değeri yüksek birçok örnek barındırır.

Dönem eğrilerini kollayarak günün isterlerini karşılamak konusunda en tipik, en renkli örneklerden biri Zeki Müren ise, diğeri Gönül Akkor'dur. İvmesi hızlanan bu değişimin, toplumsal dönüşümün çeşitli evrelerini bütün renkleriyle onların sesinden ve serüveninden izlemek mümkündür. Örneğin, Gönül Akkor 45'liklerinin bir araya getirilmesinden oluşan toplama albümlerinde değil de, özel olarak doldurduğu uzunçalar plaklarından birinde, sözü Ahmet Rasim'e, müziği Şevki Bey'e ait "Kimseler gelmez senin feryad-ı ateş bârına" gibi müziğimizin klasik örneklerini seslendirmekten arabeskin en koyu, en demli örneklerine, örneğin Cavit Deringöl'ün "Beterin beteri var haline şükret dostum" ya da Rıfat Şanlıel'in "Neden saçların beyazlamış arkadaş" gibi şarkılarına çabuk geçiş yapmıştır. Yeri gel-

mişken '70'li yılların telaşlı ortamında Türk Sanat Müziği şarkıcılarının o dönemki yaygın adlandırmasıyla "aranjman" ya da "Türkçe Sözlü Hafif Batı Müziği" denilen şarkıları seslendirdiklerini de hatırlatmak gerekir. Zeki Müren, Gönül Yazar, Nesrin Sipahi, İnci Çayırlı, Ayla Büyükataman gibi Gönül Akkor da bu furyada geri durmamış, "aranjman söyleme" modasının ilk yıllarından başlayarak zaman zaman bu türde plaklar yapmıştır. Buradaki anahtar sözcük "furya"dır. Türkiye'de hemen her şey bir furya biçiminde yaşanmaktadır. Kültürel köklenmeye, derinlik kazanmaya, stil edinmeye zaman tanımayan bir hızda, dönemin tipik figürü olma özelliğini taşıyan sanatçılar günün getirdiklerinden yararlanmak konusunda birbirleriyle yarışmakta, hiçbir şeyden geri kalmak istememektedirler. Pop müziğin yükselme gösterdiği, plakçılığın yaygınlaştığı o yıllarda Nevin Pere, Fatoş Balkır, Müveddet Günbay gibi operacılar da bu aranjman kervanına katılmış, gazinolara çıkmış, plaklar yapmışlardır. Bu durum biraz da Türkiye'nin çağına ayak uydurmak diye nitelendirilebilecek modernleşme sürecinin telaşlarıyla ilgilidir. Dikkatli bakıldığında bu furyacı tutum, iş yaşamının diğer alanlarında da görülür. Yönü tayin edilemeyen değişimin getirdiklerinden yararlanma güdüsü bir piyasa takip refleksine dönüşür.

Serbest ticaretin yarış ve rekabet esasına dayanan piyasa kurallarındaki bu yalpalama, sanatçıların kendi üsluplarını kurmalarına, çizgilerini oluşturmalarına "kendi kendilerinin klasiği" olmalarına izin vermez. Ayrıca farklı müzik türlerindeki hançere kullanımı farkları, birçoğunun seslerini, okuyuşlarını da bozmuştur.

* * *

Bu yazı için örnek figür seçtiğim Gönül Akkor'un izini sürdürecek olursak: Onun "Gönüller Sultanımız" başlığıyla çıkardığı "Gönül Plak" etiketli bir dizi uzunçalarlarından biri Klasik Türk Musikisinin seçkin eserlerinden oluşturulmuş bir repertuar içerir. Bir yüzü Sadettin Kaynak'ın "Söyleyin nerde o gözümün nuru" ile başlar. Selahattin Pınar'ın, Şevkî Bey'in, Fehmi Tokay'ın şarkılarıyla süren albümün diğer yüzünde Rifat Bey'in "Bir dâme düşürdü ki benim baht-ı siyahım", Kemani Serkis Efendi'nin "Ağlasam her lahza hakkım yok mudur" gibi şarkılar yer alır. Parçaların ne ölçüde Klasik Türk Sanat Musikisi usullerine göre çalınıp söylendiğini konudışı tutarsak, bu uzunçaların, kendi içinde bir zevk ve mantık bütünlüğü taşıdığı; bu müziği sevenlerin baştan sona bir tutarlılık içinde aynı kültürel mirasın kulak dolgunluğuyla dinleyebileceği şarkılar içerdiği görulür. Sanatçının daha sonraki albümlerindeyse süreçteki dalgalanmayı gösteren gözle görülür bir parçalanma



Naim Dilmener'in, Bak Bir Varmış, Bir Yokmuş *adlı kitabı (İletişim, 2003), popüler müzik bağlamında, Türkiye'de güncel ideolojik dalgalanmaları, zihniyetlerin sürekliliği ile tartmak isteyenler için elverişli bir malzeme sunar.*

başlar. Örneğin, sanatçının bir diğer uzunçalarında Mısırlı İbrahim Efendi'nin "Sevmediklerinle gönül avutma", Lemi Atlı'nın "Bu zevk ü safa sahn-ı çemenzârede kalmaz" gibi şarkıları arasına günün kulağı kolay yakalayan şarkılarını serpiştirme gereği duyulmuştur. Sonraki albümlerin repertuarının çatılmasında geçmiş ile şimdi, Türk Müziği ile arabesk arasındaki ayrım, ortasından ikiye bölünür gibi gözle görülür bir kullanım farkı kazanır. Örneğin, iki farklı kutba işaret eder gibi uzunçaların bir yüzünde "Dertliyim ruhuma hicranımı sardım da yine", "Bir ihtimal daha var", "İçimde kim vardır, bir bilebilsen" gibi şarkılar seslendirilirken, plağın arka yüzünde "Dost bildiklerim", "Zulümle doluyum" gibi baharatlı arabesk şarkılar yer alır. Sanatçının hemen ardından gelen diğer albümlerindeyse, günün gelgeç zevklerini yansıtan şarkılara ve arabesk müziğe tamamen teslim olunduğu görülür. Çoğulcu demokrasi oyunu giderek arabeskten yana kullanmıştır. Yaşamın her alanındaki arabeskleşmenin müzikal karşılığıdır bu.

Yalpa, yama, furya birbirlerini tetikleyerek ilerler.

Bu çeşit albümlerde önemli olan "ortalama"yı yakalamaktır.

"Her zevke hitap eden..." şeklinde kabalaştıran bir anlayışın en çabuk ve görülür biçimde somutlaştığı göstergeler popüler kültür örnekleridir. Türkiye gibi çokparçalı yapılarda, hemen her konuda ortalamayı yakalamak hem önemli hem zordur; zaten ortalamasını almanın mantığı zihnen ve zımnen parçalanmış olmanın kabulü esası üstünde yükselir. Bu nedenle ikinci anahtar sözcük "ortalama"dır. Ortalama algı, ortalama zevk, ortalama eğilimler siyasal sistemin kültürel siluetinde cisimleşir. Bu siluete yakından bakıldığında görülür ki, popüler enerjilerin sağcı politikalara kanalize edilmesi kaçınılmazdır; dolayısıyla popüler kültürün ortalama kodları sağcı politikaların aktif enerjisini oluşturur. Türkiye'de '80'lerden başlayarak şarkıcıların, oyuncuların doğrudan aktif politika hayatının içine çekilmek istenmesi bunun somut bir göstergesidir. Özellikle günümüzün yükselen milliyetçilik dalgasında kitlelere seslenmek için oluşturulan söylem ve imgelerde bu durum açık olarak görülür.

* * *

Karaplak döneminin uzunçalarları gibi günümüzün CD'lerinin içeriği de aynı mantıkla çatılmakta, toplumsal anlamda mevcut parçalı yapıyı gözeterek "ortalama alma" esası üzerinde yükselen bu temel mantık billurlaşmış haliyle sürmektedir. Günün eğilimlerini, modalarını kollayıp yakalamak; gereksinimleri, beklentileri karşılamak; geçmişe gönderme niteliği taşıyan unsurlara yer vererek hafızayı okşamak, kültürel soyaçekimin kodlarını kışkırtarak aidiyet duygusuna seslenmek, özetle farklı kesimleri aynı albümün alıcısı kılmak aslında bütün Türkiye'nin ortalamasını almaya kalkışmakla eşanlamlıdır.

Günümüzün kitlelere mâl olmuş şarkıcılarının, örneğin bir Ebru Gündeş'in ya da İbrahim Tatlıses'in albümüne bu gözle bakıldığında, toplumun farklı kesimlerini ve eğilimlerini aynı yerde buluşturma gayretinin bir çırpınmaya dönüştüğü apaçık görülür. Bu çeşit popüler albümlerin sözel, müzikal dünyası benzeş formüllerle çatılır: Günün hızlı temposu, sıla hasretini tetikleyecek geçmişten bir türkü, arabesk müziğin vazgeçilmezi yaylılar, müziğimize özgü aksak ritmin bilgisayar destekli ses oyunları ve günün "sample"larıyla harmanlanmış halleri vb. bu yapının temel harcını oluşturur.

Bir dönemin müzik albümlerindeki kendi içindeki tutarlılık, bütünlük, yerini çağın karmaşası içindeki temel bir parçalanmanın kabulüne ve eklemlenme esasına dayalı geçici bir denge arayışına bırakmıştır. Popüler kültür öğeleri, toplumun

geçici sözleşme dönemlerinin taşıyıcı unsurları, parlak göstergeleridir aynı zamanda. Türkiye gibi istikrarsız toplumlarda geçici sözleşme dönemleri önemlidir. Köklü siyasî çözümler yerine palyatif çözümlerle gün kurtaran, zaman kazanan bir siyaset anlayışıyla bu CD'lerin içeriği birebir örtüşür. Geleneksel malzemeyle çağın getirdikleri arasında melez bir yapıda oluşan ve bir türlü ad verilemeyen ara türlere tanım arayışı, bu parçalanmanın, yamanarak onarılamayanın, oradan oraya yalpalayarak karasına vurduğumuz geçici sahillerde duyulan temel sancının ifadesidir. Örneğin, arabeskin, popun ve benzerlerinin ne oldukları Türkiye'nin hâlâ tamamlanamamış tartışmalarıdır, çünkü bu durumlar geçmiş ile şimdi arasındaki eklemlenme sorunlarının, Türkiye'deki temel kimlik arayışlarının ve yarılmanın tezahürüdür. Adlandırdıklarımızla adını koyamadıklarımızın arasında sıkışıp kalmışlığımızı belgeler. Yalnızca bir müzik türüne ad değil, bir yaşama hattâ var oluş biçimine de ad arayışıdır bu.

İsteyen Cumhuriyet'in kuruluşuyla başlayan "halkın biçimlendirilmesi"ne kadar gidebilir.

* * *

Aslında böyle bakıldığında, bir müzik CD'sinin repertuarını çatmakla Meclis'e girebilecek merkez odaklı bir parti kurmak, aralarında ciddi bir model benzerliği gösterir. Türkiye her anlamıyla bir "koalisyon" toplumudur; bu nedenle yıllarca "koalisyon hükûmetleri" tarafından yönetilmiş olması da bir rastlantı değildir. Yıllardır tutkuyla dillendirilen tek partili iktidar özlemi, sağlanması özlenen toplumsal mutabakatın en önemli hedeflerinden biri haline gelmiştir. Bilindiği gibi, tek parti iktidarı diye nitelendirilen ANAP ve AKP'nin de kendi içlerinde homojen bir yapı göstermeyip birer koalisyon oldukları yıllardır söylenegelir. ANAP'ın ortaya çıktığı yıllarda bizzat mevcudiyet nedeni, toplumsal yapımızın vazgeçilmezleri kabul edilen şu meşhur "dört eğilimi" birleştirmekti. Durum böyle olunca "CD almak" ile "oy vermek" aynı formüllerle işlemektedir. İster merkez nitelikli bir parti kurulması çalışması olsun, ister çoksatması amaçlanan bir CD yapmak; durum pek değişmez. Bunlar çoğu kez doğru formül uğruna girişilen umutsuz arayışlarla sonuçlanır.

Bilindiği üzre "merkez parti" tanımlaması büyük ölçüde toplumsal ortalamanın alınmasıyla ilgilidir, ama arka arkaya yapılan inkılaplara, askeri darbelere ve çeşitli müdahalelere, dayatmalara karşın, Türkiye'nin istenildiği ölçüde homojenleşmemiş olması, kendi içinde tutarlı bir merkez partinin çatılmasının önünde en büyük engel olarak durmaktadır. Diyelim, bir Ebru Gündeş albümünde hoşlanarak dinlediğiniz bir şarkıdan hemen sonra geleni bir an önce atlamak için koşa koşa CD çalarınıza gitmeniz, bir araya gelmesi mümkün olmayan parçaların kimyasıyla ilgilidir. Sizin asla dinleyemeyeceklerinizle, diğerlerinin asla dinleyemeyeceklerinin bir aradalığına mecbur bırakılmış bir toplumsal mutabakatta, demokrasinin işlerliği hayli arızalı bir beraberlik meydana getirir. Bunca yalpalamayla, yarılmayla varılan "merkez", bir uzlaşma noktası olmaktan çok, tutarsız bir eklemlenmenin ya da şizofrenik bir yan yanalıkla ortaya çıkan bize özgü postmodern bir durumun üssü haline gelir.

* * *

Bütün popüler kültür ürünleri sonuçta günün eğilimlerini kollamak, geniş kitlelerin temel isterlerini karşılamak ya da yaptığı öngörü hesaplarıyla günü yeniden fethedecek eğilim oluşturmak esasından yola çıkar.

Günün eğilimlerini yakalamak hiza kültürünün hem önemli bir parçası, hem çelişkisidir. Hizadan çıkmadan farklı arayışlara girilmez, öte yandan kimi zaman

pazardan ilk ve büyük payı kapmak, kimi zaman diğerlerinden öne çıkmak amacıyla yeni eğilim oluşturmak içinse, çizili hizanın dışına çıkmak, biraz etrafta dolanmak gerekir. Bu gerilim ve arayışlar, günün "fatihlerini" ya da bütün zamanların "looser"larını yaratır.

Günümüzün en önemli popüler kültür göstergelerinden biri olan TV dizileri de, izlenme oranlarını yüksek tutabilmek amacıyla aynı mantıkla toplumsal ortalamayı almak durumundadır. Zihniyet ile siyasetin iç içeliği temelinde işleyen geniş kitleleri kucaklamanın ölçütleri burada da benzer biçimde çatılır. Bu kadar kapsayıcı olmanın temel koşuluysa toplumdaki başat çelişkilerin, marjinal farklılıkların saklanması, siyasal karşıtlıkların yok sayılması, arıza çıkaracak, taraf (yani seyirci) kaybettirecek, tartışmalı durumlara, "hassas konulara" mümkün olduğunca girilmemesidir. Reklam geliri kollama mantığı üzerine kurulu TV dizileri, etrafında "birlik ve beraberlik sağlayabileceği" bir "milli takım" onaşmasını hedefler. Bu da kaçınılmaz olarak beraberinde yüzeyselleşmeyi, sığlığı, zararsız kabul edilmiş olanın tekrarını, içerikten anlatım tekniklerine varasıya her konuda mevcut ezberlere yaslanmayı getirir.

Günümüz TV dizileri bu anlamda geleneksel Yeşilçam sinemasının temel tutumunun izini sürer. Sinemamız toplumsal hiza kültürümüzü cisimleştiren benzer kalıplar ve formüllerle üretilmiş birörnek filmlerle dolu bir sinemadır. Aynı kalıpların ısrarıyla sağlanan süreksizlik, kendi dinamiklerinin evrilmesiyle değil, kopmalarla sonuçlanır. Sağlaması yapılmış ticari beklentileri karşılamak üzere yeniden çoğaltma ve kopyalama esası üzerinde yükselen battal üretim, çeşitliliğe, farklılığa olanak tanımaz; yeni ya da aykırı yolları denemekte tutukluk çeker. Farklılaşmayı göze alan tekil örnekleri, istisnai çıkışları saymazsak herhangi bir çeşitlilik göstermez.

Aynı nedenlerle Türk Sineması'nın 60 yılının sürekli yalpalamalar ve furyalarla geçtiğini hatırlatmanın sırasıdır. Sinema tarihimizi, pekâlâ gününe göre kapıldığı furyalarla kabaca dönemselleştirmek mümkündür. '50'li yılların Mısır sineması taklidi şarkıcı filmlerini, '60'lı yılların toplumsal sorunlara eğilmeyi amaçlayan köy filmlerini, '70'li yılların sosyal içerikli, sol eğilimli filmlerini, '80'lerin seks filmlerini toplu paketler halinde alımlayabiliriz. Yıllar yılı birbirinin aynı olarak çekilen melodramlardan ve aynı kalıptan çıkmış vurdulu kırdılı avantür-macera filmlerinden söz etmiyorum bile. Dönem eğrileri, dünyanın her yerinde en geniş karşılığını sinema gibi kitlesel sanatlarda bulur elbet, ama bizim sinema tarihimizdeki furyalaşma eğilimi bundan öte bir şeydir. Daha çok toplumsal yapımızdaki hiza kültürünün tezahürü olarak değerlendirilebilecek bize özgü bünyesel özellikler gösterir. Benzer bir bölümlemeyi kabaca edebiyatımız için bile yapabiliriz. Köy Enstitüsü çıkışlı edebiyatçılarla başlayan köy edebiyatı dönemi, 12 Mart romanları, şimdilerdeki postmodernist esintiler taşıyan tarihsel dönem romanları merakı yalnızca dünyanın her yerinde örneklerini rahatlıkla görebileceğimiz günün eğilimlerinin sanata doğal yansımasıyla açıklanamaz; bu durumun geribeslenmesi aynı zamanda, bize özgü hiza kültürünün halay çizgisinin dışına çıkmamak, dirsek temasın olan çağdaşından kopmamak, sıra arkadaşından kopya çekmek, dönem ruhunun cisimleşmiş bir figürü olmayı önemsemek, öne çıkan çağdaşını, gündeşini benzetleyerek şimdiki zamanın geçerli tutumları, kodları, imgeleri arasında kendine yer bulmak gibi örneklenebilecek taklide dayalı sosyolojik davranış modelleri barındırır. Bir zamanların yılda 300 film çekilen Türkiyesi'nden şimdilerin yılda 300 yerli roman yayımlanan Türkiyesi'ne boşuna geçilmemiştir.

Asırlık Rüya Gerçekleşiyor

Boğaz Köprüsü ve İstanbul imgesi, Türkiye'nin "Doğu ile Batı arasında köprü" olduğu imgesinin otuz yıldır en çok başvurulan klişesidir. Bu köprü mecazı, "Doğu" ve "Batı" imgelerini sabitleyip donduran tahayyülü yeniden üretir. Diğer yandan, "geçiş", "değişim" ve "sentez" imâlarını beslerken, bizzat bu imâlardan milliyetçi-özcü bir anlayış türetilmesine elverir.

Bir dönem arabesk müzikte Esengül'ün, Bergen'in, Biricik'in, Kibariye'nin ve sonrasında adı "iye" ile biten Efkariye gibi benzerlerinin arka arkaya ortaya çıkmaları, şarkı söylerken histerik bir tonla efelenme, eskilerin "nezal ses" dedikleri sesi burunda tınlatarak kullanma gibi okuma özellikleriyle öne çıkan şarkıcılık stilindeki Müzeyyen Senar, Behiye Aksoy, Gönül Yazar, Bülent Ersoy, Meral Sezgin, Devran Çağlar döngüselliği bir rastlantı olmadığı gibi, toplumsal ikonografik değerleri yüksek Türkan Şoray, Sezen Aksu'lardan sonra elli tane benzerlerinin piyasayı kaplaması, yeniden çoğaltma ve kopyalama esası üzerinde yükselen tekrarlamacı kültürel yapımızla ilgilidir. (*Meskalin 60 draje* kitabında yer alan "Nakış ve Sıçrama" başlıklı yazım, bu konunun yedeğinde yeniden okunabilir.)

* * *

'70'li yıllarda sosyal yaşamımıza giren kafe, bar, birahane, taverna gibi buluşma mekânları, "taverna müziği" diye adlandırılan kimi yenilikleri ve ona özgü renkleri de beraberinde getirdi. Daha çok "piyanist-şantör" figüründe icracısını bulan arabesk, pop karışımı, elektronik klavye müdahaleleriyle çeşitlendirilen, basit akorlu bu naif müzik türü, ardı ardına ortaya çıkan birbirinin benzeri birçok baygın sesli kişinin ve birbirinin aynı ezgilerin kısa sürede birbirini boğmasıyla da son buldu.

Şarkılarda karşılığını bulan toplumun "erkek sesi", arabeskin kendine eziyet etmesini seven çileci tonundan, kendi işyerini kurmuş, şimdiyse kendi evini, yuvasını kurmak isteyen; kasabalılıktan kentliliğe, kenar mahalleden merkeze geçmeye çalışan; yeni sınıfının işaretlerini boynunda altın kolye, kolunda altın künye olarak taşıyan, ıslak mendilli, tahta masalı, saf ve masum liseli gençlik aşklarının anısını hâlâ kalbinde taşıyan; sahip olduğu toplumsal olanaklar nedeniyle arabeskçilerin tersine hayattan zevk ve pay

almaya aday olan yeni bir zümrenin "hislerine tercüman" olan Ümit Besen, Cengiz Kurdoğlu, Ferdi Özbeğen, Arif Susamların baygın okuyuşlarına yatay ve hızlı geçiş yaptı.

Taverna müziği çarçabuk bitti. Günümüzde İstanbul, İzmir gibi kentlerin sahil boyu tavernalarındaki tektük varlıkları, ülke çapındaki varlıkları anlamına gelmiyor artık. Zaten bu müziğin dinleyicisi de '80'lerin iyice zalimleşen ortamında ya kurtlaşmış ya da yerini hızla kirlenmiş, açgözlü, saldırgan, talancı, yarı mafyöz zenginlerden oluşan kıyıcı bir kesime bırakarak geri çekilmişti. Art arda gelen bu furyalar sırasında her devre ayak uydurabilen; yer, kimlik, tür, stil değiştirmekte güçlük çekmeyen bu tür müziğin şarkıcıları, bir süre daha ayakta ve gündemde *kalmayı başarırken, diğerleri barem* düşmüş birer "erken nostalji figürü"ne dönüştüler. Muhtemelen iş bulabildikleri yerlerde "yevmiyeleri" de düştü.

* * *

Cem Yılmaz'ın oynadığı yakın tarihli bir reklamda alacaklı korkusuna gelenine kapı açmaya bile çekinen, girişimci bir ruha sahip olmakla birlikte belli hiçbir işte dikiş tutturamamış bir esnaf irisi görüyoruz. Bir ses oyununa dayanan "Eskiden bakliyat işindelermiş, ama şimdi nakliyata geçmişler," esprisinin arkasında aslında "memleket çarşısı"nın güçlü bir kader tekrarı saklı. Çünkü bu ülkede kendisine günün birinde bir dükkân açmak hayali kuran, ama bunun ne dükkânı olacağına bir türlü karar veremeyen, bir ara turşuculuğu deneyip sonra trikotaj işine giren, çoğu kez *birikimi, bilgisi, merakı ve vizyonu* olmadığından anlamadığı işlere bulaşıp yanlış seçimler yapan, seçimlerinde isabetli davranmayı beceremediği için çareyi sürekli işkolu değiştirmekte bulan bir dolu yönsüz girişimcinin temsilini buluyoruz, bu reklam filminin Cem Yılmaz tarafından iyice sevimlileştirilmiş figüründe. İş dünyasının da kendine özgü hayal gücü, birikim, ilgi, bilgi, beceri gerektirdiğini bilmeyen, "şimdilerde bu işte para var," diyerek kendini günün dalgalarına bırakıp yükselmeye çalışan irili ufaklı girişimcilerin ya iflas ettiklerini ya da yaslandıkları karanlık ilişkiler ve zorbalıkla ayakta kaldıklarını biliyoruz. Yamalı sermaye, yalpa adım, furya rüzgârıyla bu kadar ilerleniyor.

* * *

'70'leri, '80'leri yaşayanlar, bir furya halinde ardı ardına açılan birahanelerin, videocu dükkânlarının nasıl birer birer kapandığını anımsayacaklardır. Bazı işler elbette günüyle sınırlıdır, onlar var oldukları zamanı anlamlandırır sonra kayıplara karışırlar, ama süreklilik dediğimiz olgu *da derinleşme, çeşitlendirebilme, bilgi,* deneyim, evrilme ile kazanılır. Batı toplumları, hiç kimsenin aklına gelmeyen en sıradan işleri, konuları bir merak, bir ilgi odağı haline getirmeyi bildiği, bu alanlarda bir gelecek hayal edebildiği için büyük paralar kazanmış işadamlarının hikâyeleriyle doluyken, biz, en zenginimizin savaş yıllarında damlardan çaldığı kiremitleri satarak zengin oluşunu ya da kıtlık yıllarında un, şeker, yağ, kömür stoklarından yaptığı vurgunlardan kazandığı serveti yıllar yılı birer başarı hikâyesi gibi dinledik. Uyanık olmanın, adam kazıklama becerisinin işadamı olmaya yeteceğini sandık. Para kazanmayı becerenler de "burjuva olmayı" başaramadıkları için, gece kulüplerinde şarkıcı başına kâğıt peçete tomarları fırlatmayı, tabak kırıp ceket yakmayı eğlence ve gece hayatı sandı. *Hiçbir ülkenin zengini bu kadar yoksul* değildir. Bilindiği gibi, Türkiye hemen her döneme özgü kendi zenginlerini yarattı, ama burjuvasını yaratamadı. Bu nedenle de parasını ne yapacağını bilemeyen insanların kültürel şaşkınlık içindeki dalgalanmaları Türkiye'nin hızla değişen şu hazin yalpalı manzaralarını yarattı.

* * *

Bir zamanlar yılda 300 film üreten 60 yıllık Türk Sineması'nın bir-iki yıl içinde yerle yeksan olması, sektörde kazanılan paranın asla sektöre yatırım olarak geri dönmemesiyle ilişkili olabilir mi? Bir zamanlar her köşe başında bir videocu dükkânı açanlar, seyrettikleri filmlerden ne öğrendiler, hayatlarının sonrası için hangi hayalleri kazandılar?

Hürriyet gazetesi ve Vakko gibi Türkiye'nin eski iki kurumu, 50. yaşlarını logolarını değiştirerek kutladılar. Algı sürekliliğinin redle taçlandırılması anlamına gelmez mi bu? 50 yıllık bir imge, dünyanın her tarafında toplumsal belleğin bir parçası sayılır artık, sadece kendi kendisinin bir imi değil, başkalarının hatıralarının da bir parçasıdır. İleri Batı toplumlarının yüzyıllık kurumları, markaları, geçmişleri, tarihleri, kuşaktan kuşağa aktardıkları marka güveni oluşturmuş başarılarıyla övünürler. Israrla taşımayı sürdürdükleri logo ya da amblemlerinde, geçmişin naif çizgilerini, sade grafiğini bir "modası geçmişlik" olarak değil, dayanıklılıklarının bir işareti olarak görür, gururla taşırlar. Beyoğlu'ndaki Vakko, belki de amblemini değiştirdiğinde kapanmıştı aslında, ondan sonrasını gölgesi yaşadı.

Bir toplumsal iklimde olmasına izin verdiğiniz şeylerin geri dönüp sizi bulmasına (vurmasına) şaşmamalı. Eylemlerinizde, edimlerinizde, Türkiye'nin hafıza kaybına, halkın unutkanlığına bu kadar yaslanırsanız, aynı boşlukta sizin de kaybolmanız kaçınılmazdır. Dahası, yeniliği ve gelişmeyi nerede aradığınızdır tabii.

* * *

Bu yalpalamalarda geri dönüşler de olmuyor değildir. Geçmişi şimdileme, moda tıkanıklıklarını, malzeme daralmalarını, piyasa sorunlarını aşmada sık başvurulan bir yoldur. Örneğin, bir dönem Klasik Türk Sanat Musikîsi ile bağını koparıp kendisini tamamen günün müziğine kaptırmış birçok şarkıcı, '70'li yıllarda Bülent Ersoy'un Yusuf Paşa'nın segâh peşreviyle başlayıp Buhurîzade Mustafa Itrî Efendi'nin "Tut-i mucize gûyem ne desem laf değil" şarkısı ile açılan ve bütünüyle Klasik Türk Sanat Musikîsi'nden oluşan bir uzunçalarla ortaya çıkıp bütün gündemi ele geçirmesi, hemen ardından çıkardığı ikinci albümde de aynı izi derinleştirmesiyle birlikte, bu yükselen dalgada kaçırdıkları bir şey olduğu duygusuyla telaşa kapılmış, hemen geri dönüp klasik şarkıların asıl sahiplerinin kendileri olduğunu gösterircesine bunların yer aldığı plaklar yapmışlardı. Bu sıranın başında, o yıllarda kendisini tamamen piyasaya kaptıran, plaklarında uzunca bir süredir yalnızca günün şarkılarını seslendiren Zeki Müren de vardı. O dönemin piyasa koşullarında yeniden bir otorite referansı kabul edilen Klasik Türk Sanat Musikîsi'ne öyle bir iade-i itibar yaşanıyordu ki, yalnızca eskiler değil herkes birdenbire bu çeşit plaklar yapmaya yöneldi. Örneğin ilk transeksüellerimizden olup daha sonraları seks filmleri furyası sırasında hatırı sayılır sayıda filmde rol alan Emel Aydan da, *Türk Müziğinden: ANILAR* adıyla yaptığı uzunçalarında, ağırbaşlı görünen bu çeşit eski şarkılardan oluşan bir repertuar seslendirme gereği duymuştur.

'60'lı yılların ikinci yarısı ile '70'leri kaplayan çoğu Türk filmlerinin demirbaşı olmuş o dönemin şarkılarına bugün gösterilen abartılı ilgide de bu geçmişi şimdileme dalgasının etkisi vardır. Bu şarkılara birdenbire fazladan bir değer vehmedilmiş, bunların unutulmuş olması büyük bir mazi ihmali biçiminde yaşanmıştır. Geri dönüş dalgaları, beraberinde dönem kutsamalarını da getirir. Toptancı yargılarla geçmişteki her şey çok değerli, şimdiki her şey değersiz, yoz olarak yaftalanır. Eskicilerden topladığımız eşyaların yerini bu kez eski şarkılar alır. Bu tutum her geri dönüşte geçmişi yeniden keşfettiği vehmi-

*ne kapılan yalpalama deviniminin doğa*sında vardır. Nitekim benzeri bir "manyere" tutuma edebiyat alanındaki değerlendirmelerde de rastlamaktayız. Zamanında görmezden gelinmiş, kadri bilinmemiş, değeri sonradan anlaşılan kimi yazarlara bu kez de taşıyamayacakları kadar değer atfedilir, onların adının etrafında bu kez de aşırı mistifiye edilmiş öyküler üretilir. Geçmişi güncelleme dalgalarında bu sefer de değerler, değerlendirmeler arasında dönem krizine uğramış algı yalpalamaları yaşanmaya başlar. Zihinsel kalıplar, algılama tutumları, dönemler arasında gidip gelirken geçmiş kendi koşullarından soyutlanarak zaman içindeki esas yerine yabancılaştırılır. Bugünün geçmişe vuran ışığında görülen her şey, aslında yine de şimdiki zamandır. Çoğu kez kendini geçmişle yanıltmış olan bir şimdiki zaman.

Daha önce başka bir örnek nedeniyle söylediğim gibi: Şimdiki zaman, sahteleştirilmiş bir geçmişi üstlenerek, kendi şimdisini bir kez daha sahteleştirmiş olur.

* * *

Türkiye'nin modernleşme süreci, aslında büyük ölçüde postmodern parçalanmanın –dilsel düzeyde kodlanmamış, kavramlaştırılmamış– tarihidir. Batılı toplumların evrimleşme modelinin tarihsel trenine atlamakta gecikmiş bir ülkenin, Batılılaşırken/modernleşirken içinde bulunduğu çağın ve sahip olduğu çelişkilerle yüklü karmaşık toplumsal yapısının gereği bu savrulmalardan, çarpışmalardan kaçınması olanaksızdı.

Bu nedenle, Türkiye'nin kültürel hareketliliğinde temel ilerleme, belli bir evrimleşme hattı üzerinde gelişme olarak nitelendirilemez. Toplumsal gündem Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki Batılılaşma eksenli "resmî programın" dışına çıkalı çok olmuştur. Bu yeni süreci anlama ve adlandırmada, Türkiye'ye özgü bir postmodernite içinde olduğumuzu alımlamak ve tanımlamakta gecikilmiştir. Bu sürecin alımlanıp adlandırılmasında jenerik kavramlar geliştirilememiş, postmodernitenin sağladığı alımlama olanakları, yaklaşım ölçütleri bu konuda olan biteni –en azından betimlemekte– büyük ölçüde iş görebilecekken, bütün süreç mevcut ezber çerçevelerinin, nedensellik kalıplarının içine zorla tıkılmaya çalışılarak anlaşılmaya, çözümlenmeye, yol gösterilmeye çalışılmıştır. Bildik kalıplar içinde alımlanamayan, adlandırılamayan, çözümlenemeyen birçok olgu bu kez görmezden gelinmiş, dışarıda bırakılmış ya da yok sayılmıştır. Özellikle kendisini "sol" ya da "yüksek kültür" diye tanımlayan baskın karakterli kültürel çevrelerin, her yeniliği arızi durum olarak görmesi, popüler kültürü küçümsemesi, askeri darbelerin ya da kapitalistleşmenin yol açtığı sonradan iyileştirilebilir geçici yozlaşma dönemleri diye adlandırması bu konudaki alan araştırmalarının yokluğunda, kavram, tanım, algı boşluğunu büyütmüştür. Batı'yla eşzamanlı gelişmemiş modernitesini henüz tamamlamamış bir ülkede, postmodern çağın getirdikleriyle dört koldan çarpışan Türkiye, "Batılı toplumların gelişim modeli çerçevesindeki" tarihin trenlerini kaçırmanın bir diğer bedelini de bu konuda ödemek zorunda kalmıştır.

Asri zamanlarda temsil krizi yaşayan kimliklerin geçmişe dayanan kökleri, hem resmî tarih, hem muhalif hareketlerin çoğu tarafından gözardı edilmiş, kültürel yelpazenin geçmişi ve çağın getirdikleriyle kendisini çoğulcu bir tutum içinde zenginleştirmesinin, yapılandırmasının önü açılamamıştır.

Parçalanmış özne ve kimliklerle karşılamak zorunda olduğu çağın güçlüklerinin üstesinden gelmekte bunca zorlanmasının bir nedeni, içine tıkılmaya çalışıldığı kimlikler ile çağın getirdikleriyle geleneğin dayattıkları arasında yaşadığı sabitlenmiş gerilimdir. Bu durum, yeterince sanayileşmemiş/gelişmemiş bir toplumun, küresel kirlenme çağında sanayi-

leşirken çevreye verdiği ekolojik zarar ile çağını yakalamak isteyen ulusal ekonomisi arasındaki derin çelişkiyi, çatlağı andırıyor. Örneğin, Almanya ile sizin "Nükleer enerjiye hayır!" demeniz tarihsel olarak aynı şey olmuyor.

* * *

Toplumsal anlamda temel yalpalamamızın, Doğu ile Batı arasında sıkışıp kalmış olduğumuz gerçeğiyle ilişkisini unutmamak gerek. Arada kalmanın, duruma göre bir Doğu'ya, bir Batı'ya göre kerteriz almak zorunda bırakılmanın toplumsal yarılmaya yol açan temel yalpalamasını her adımda hesaba katmak gerek. O ünlü benzetmeyle söyleyecek olursak, "Doğu ile Batı arasında bir köprü" olmanın sağladığı olanaklar kadar, bunun sorunları ve bedelleri de var. Yıllardır hem hâlâ "göç yolda düzelir" diye yollara düşüyor, hem Batılı anlamda kentleşmeye, bir yeri "yurt tutmaya" çalışıyoruz. "Muassır medeniyetler seviyesine ulaşmak" amacıyla Batı'ya açılma ile "özümüze dönmek niyetiyle" içine kapanma, köklerine dönme, geçmişi yeniden keşfetme arzusu arasında yalpalıyoruz. Tarihin kaçırılmış trenlerini yakalama gayreti ve telaşı içinde gecikmiş bir modernleşme deneyimi yaşıyoruz. Bu nedenle hem onayına gereksinim duyduğumuz, hem her fırsatta efelenip posta koymaya kalktığımız Avrupa ile "aşk ve nefret ilişkisi" yaşıyor, "Avrupa, Avrupa duy sesimizi," diye varlığımızı duyurmaya, kendimizi ona zorla kabul ettirmeye çalışıyoruz. Yakın tarihimiz göz önüne alındığında, yaşadığımız hayatlara bakıldığında geçmişle gelecek, gençlikle yaşlılık, kasaba ile büyük kent, gelenekle simgelenen tarihsel otorite ile günün eğilimleri, yönelimleri arasında yaşadığımız genel yalpalama halinin hayatımız içinde nasıl bir merkez/merkezsizleşme özelliği/çelişkisi kazandığını görüyoruz.

Bu süreçte dönemsel, toplumsal yalpalamalarda olduğu kadar, kişilerin kendi yaşamları içindeki yalpalamadaki merkezsizleşmeleri de çok önemli. Özellikle toplumsal değişimlerle saf, sınıf, görüş, inanç değiştirmiş insanların kendi kişiliği içinde bir sadakat merkezi oluşturmak, kendini yeniden yapılandırmak konusunda ne denli zorlandığı, zihin ve us yarılımlarına uğradığı düşünülürse, yalpalamanın sanıldığından da önemli bir toplumsal kimlik niteliği olarak öne çıktığı söylenebilir. ❐

Kaynakça

"1907 Hauge Convention Respecting the Laws and Customs of War on Land," *American Journal of International Law*, cilt 2, Supplement, 1908.

21. *Yüzyılda Sol ve Türkiye*, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Abadan-Unat Nermin, *Patterns Of Political Modernization And Turkish Democracy*, The Turkish Yearbook, cilt 19, 1979.

Adak, Sevgi ve Turan, Ömer, "Mehmet Ali Aybar: Özgünlüğü ve Dönemselliği Arasında Bir Denge Arayışı, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Adıvar, Halide Edip, *Sinekli Bakkal*, yay. haz. Mehmet - Yeşim Kalpaklı, Özgür Yayınları, İstanbul, 2004.

Adıvar, Halide Edip, *Türkün Ateşle İmtihanı*, Çan Yayınları, İstanbul, 1962.

Afet, İnan, *Askerlik Vazifesi*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1930.

Agamben, G., *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Ağaoğlu, Ahmet, *Devlet ve Fert*, Sanayi-i Nefise Matbaası, İstanbul, 1933.

Ahıska, Meltem, "Hayal Edilemeyen Toplum: Türkiye'de 'çevresiz merkez' ve Garbiyatçılık", *Toplum ve Bilim*, sayı 105, 2006.

Ahıska, Meltem, "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern", *Recolating the Fault Lines: Turkey beyond the East/West Divide*, özel sayı, *South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), 2003.

Ahıska, Meltem, *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis, İstanbul, 2005.

Ahmad, Feroz, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Sınıf Bilincinin Oluşması, 1923-1940," *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler, 1839-1950*, der. Donald Quataert ve Erik Jan Zürcher, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Ahmad, Feroz, "Military Intervention and the Crisis in Turkey" *MERIP Reports*, 93 (January), 1981.

Ahmad, Feroz, "The late Ottoman Empire", ed. M. Kent, *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, Frank Cass, Londra, 1996.

Ahmad, Feroz, *İttihatçılıktan Kemalizme*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1985.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993.

Ahmet Hamdi (A. H.), "Buhran Nedir? Nizamettin Ali Bey'in Konferansı Munasebetile", *Kooperatif*, no. 1, 1932a.

Ahmet Hamdi (A. H.), "İbrahim Fazıl Bey'in Devletçiliği: İnkılap Devletçiliği İrtica Devletçiliği Değildir," *Kooperatif*, no. 12, 1933b.

Ahmet Hamdi (A. H.), "Sanayici Efendilerimiz Biraz Susar Mısınız?," *Kooperatif*, no. 5, 1932c.

Ahmet Hamdi (A. H.), "Yeni Bir Kurunu Vustaya Doğru," *Kooperatif*, no. 4, 1932b.

Ahmet Hamdi, "İktisadi Devletçilik Hakkında Konferans," *Kooperatif*, no. 10, 1933a.

Ahmet Murat, Aytaç, "1960 sonrası düşünüşte siyaset ve toplum ilişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin üzerine bir deneme", *Toplum ve Bilim*, sayı 106, 2006.

Ahmet Murat, Aytaç, *Ailenin Serencamı*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2007.

Akad, Mehmet Tanju, *Osmanlıların Stratejik Sorunları*, Kastaş Yayınları, İstanbul, 1995.

Akar, Atilla, *Bir Kuşağın Son Temsilcileri: Eski Tüfek Sosyalistler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Akar, Rıdvan, *Aşkale Yolcuları, Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*, Mep Yayınları, İstanbul, 2006.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara, 1984.

Akay, Ali, "Aydınlar Üzerine Bir Bakış", S. Şen, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* (TAKS), Bağlam Yayınları, 1995.

Akça, İsmet, "Kolektif Bir Sermayedar Olarak Türk Silahlı Kuvvetleri", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004.

Akçam, Taner, "Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler", *Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Akçam, Taner, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu*, İmge Yayınları, İstanbul, 1999.

Akçetin, Elif, "Anatolian Peasants in the Great Depression," *New Perspectives on Turkey* no. 23, 2000.

Akgüner, Tayfun, *1961 Anayasasına Göre Milli Güvenlik Kavramı ve Milli Güvenlik Kurulu*, İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1983.

Akın, Yiğit, "Reconsidering State, Party, and Society in Early Republican Turkey: Politics of Petitioning," *International Journal of Middle East Studies*, no. 39, 2007.

Akın, Yiğit, "Türkiye Sol Hareketinin Önemli Polemikleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Akman, Ayhan, "Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Akman, Ayhan, "Modernist Nationalism: Statism and National Identity in Turkey", *Nationalities Papers* 32, no. 1 (2004).

Akmeşe, Handan Nezir, *The Birth of Modern Turkey: The Ottoman Military and the March to World War I*, I.B. Tauris, Londra ve New York, 2005.

Aksan, Virginia H., *Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged*, Longman, Harlow, UK, 2007.

Aksan, Virginia, "Locating the Ottomans Among Early Modern Empires", *Journal of Early Modern History*, 3, 1999.

Akseki, A. Hamdi, *Askere Din Kitabı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.

Aksel, M., "Cumhuriyet'in Onuncu Yılı", *TED*, cilt 2, sayı 18, 1973a.

Aksel, M., "Kaybolan Sanat Eserleri", *TED*, cilt 1, sayı 1, 1972a.

Akşin, Sina, "Düşünce Tarihi (1945 Sonrası)", *Türkiye Tarihi 5, Bugünkü Türkiye 1980-1995*, Cem Yayınları, İstanbul, 2000.

Aktan, Reşat, *Türkiye'de Ziraat Mahsullerinin Fiyatları*, Yeni Matbaa, Ankara, 1955.

Aktar, Ayhan, "Kemalistlerin Irkçılığı Meselesi", *Radikal Kitap*, 15 Temmuz 2005.

Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 (2000).

Aktay, Yasin, "Bir Toplumsal Hareket Olarak Okullaşma," *Barış Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları*, ed. Toktamış Ateş, Eser Karakaş, İlber Ortaylı, Ufuk Kitap, İstanbul, 2005.

Aktay, Yasin, *Body, Text, Identity: Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, Unpublished PhD thesis, ODTÜ, Ankara, 1997.

Aktay, Yasin, "Halife-Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar algısı," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Aktay, Yasin, "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam. Seyyid Kutup Örneği," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002a.

Aktay, Yasin, "Sol, Metin ve Tarih," *tezkire*, sayı 26, 2002b.

Aktay, Yasin, "The Historicist Dispute In Turkish-Islamic Theology, Şinasi Gündüz, Cafer S. Yaran" (ed.) *Change And Essence: Dialectical Relations Between Change And Continuity In The Turkish Intellectual Tradition*, Washington DC: The Council for Research in Values and Philosopy, 2005.

Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı: Alevilik ve İslam Protestanlığı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Akyol, Mustafa, *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, Doğan Kitap, İstanbul, 2006.

Akyol, Taha, "Halksız Demokrasi", *Milliyet*, 2.6.1998.

Akyol, Taha, "Liberalizm ve Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Akyol, Taha, *Medine'den Lozan'a*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1998.

Alain, "Hareket Hürriyeti", çev. Birol Emil, *TED*, cilt, 15, sayı 181, 1988.

Alayoğlu, A. Osman, "Kıvılcımlı'nın Türkiye Solundaki Politik Yeri", http://www.comlink.de/demir (Tarihsel Maddecilik ve Sosyalizm Sorunları Forumu), 2003.

Al-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, Verso, Londra, 1993 (*İslamlar ve Moderniteler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003).

Alemdaroğlu, Ayça, "Öjeni Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Ali, Nizamettin, *Buhran Nedir?* Türk İktisatçılar Cemiyeti, Ankara, 1931.

Alkan, A. T., "Kahramanlar Çağı Bitti mi?", *TED*, cilt 21, sayı 252, 1994.

Alkan, A. T., "Taşranın Solgun Gecelerinden Dersaadet Şehrayinlerine", *TED*, cilt 22, sayı 265, 61995.

Alp, Tekin, *Kemalizm* (sadeleştiren Çetin Yetkin), Doğan Kitap, İstanbul, 1998.

Altan, Ç., *Ben Milletvekili İken*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2005a.

Altan, Ç., *Bir Uçtan Bir Uca*, Dönem Yayınları, İstanbul, 1965a.

Altan, Ç., *Bütün Tiyatro Eserleri*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2002.

Altan, Ç., *Büyük Gözaltı*, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1973.

Altan, Ç., *Geçip Giderken*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1975b.

Altan, Ç., *Kahrolsun Komünizm Diye Diye Globalleşme*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1999.

Altan, Ç., *Kral Öldü, Yaşasın Kral*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2005b.

Altan, Ç., *Küçük Bahçe*, Özgür Yayın Dağıtım, İstanbul, 1984.

Altan, Ç., *Onlar Uyanırken* ve *Türk Sosyalistlerinin El Kitabı*, Ararat Yayınları, İstanbul, 1967.

Altan, Ç., *Öldürülmüş Şehzadeler ve Devrilmiş Paşalar*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991.

Altan, Ç., *Sömürücülerle Savaş*, Dönem Yayınları, İstanbul, 1965b.

Altan, Ç., *Suçlanan Yazılar*, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1975a.

Altan, Ç., *Şeytanın Gör Dediği*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2007.

Altan, Ç., *Viski*, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1976.

Altaylı, Mürşit, *Türk Milliyetçi-Toplumcu Doktrininin Umumi esasları – Dinamik Aksiyon Stratejisi*. İstanbul, 1969.

Althusser, Louis, Sanat Üzerine Yazılar, çev. Alp Tümertekin ve Zühre İlkgelen, İthaki Yayınları, 2006.

Altınay, Ahmet Refik, *İki Komite, İki Kıt'al*, Kebikeç Yayınları, Ankara, 1994.

Altınay, Ayşe Gül ve Bora, Tanıl, "Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Altınay, Ayşe Gül, "Ordu-Millet-Kadınlar: Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen", *Vatan-Millet-Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000b.

Altınay, Ayşe Gül, "*Askerlik Vazifesi*'nden *Milli Guvenlik Bilgisi*'ne: Askerlik ve Egitim," *Birikim*, sayı 125-126, Eylül-Ekim 1999.

Altınay, Ayşe Gül, "Künye Bellemeyen Kezbanlar: Kadın Redçiler Neyi Reddediyorlar?" *Çarklardaki Kum:Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Altınay, Ayşe Gül, "Militarizm ve İnsan Hakları Ekseninde Milli Güvenlik Dersi", *Ders Kitaplarında İnsan Hakları: Tarama Sonuçları*, der. Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan ve Orhan Silier, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003.

Altınay, Ayşe Gül, "Militarizm'den Miligösteri'ye Türkiye'de anti-militarizmin yeni yüzleri", *Birikim*, sayı 207, Temmuz 2007.

Altınay, Ayşe Gül, *The Myth of the Military Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.

Altınay, Ayşe Gül, *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.

Altınay, Ayşe Gül, *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000a.

Altınkuşlar, "Celal Nuri İleri'nin Üç Romanı," Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Muğla, 2001.

Altun, Fahrettin, "Kemalist Bir Modernleşme Yorumu Olarak Yön Dergisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 2, sayı 1, 2004.

Altun, Fahrettin, "The Military and Society: Who is the Leader of Modernization in Contemporary Turkey?", *Euro Agenda*, cilt V, sayı 9, 2006.

Altun, Fatmanur, *Seyyid Kutup*, İlke Yayınları, İstanbul, 2005.

Altun, G., "Ahmet Kabaklı Hocayla 250 sayı", *TED*, cilt 21, sayı 250, 1994.

Amerikan Zencileri Arasında Bir Türk Kızı, Maarif Kitaphanesi, 1942.

Amin Samir, *Modernite, Demokrasi ve Din*, çev. F. Başkaya vd., Özgür Üniversite Yayınları, Ankara, 2006.

Anadol, Zihni T., "Dr. Hikmet Kıvılcımlı İçin", *Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*, Alaz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Andreski, Stanislav. *Military Organization and Society*. Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968.

Andrews, Walter G., *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, İletişim Yayınları, 2000.

Arcayürek, Cüneyt, *Büyüklere Masallar Küçüklere Gerçekler* – 11 cilt, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1999-2003.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Arı, Mehmet, "Türkiye'de sol milliyetçilik 1: Yön hareketi", *Birikim*, sayı 67, 1994.

Arkoun, Muhammed, *Tarih Felsefe Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Y. Aktay, C. Erdemci, Vadi Yayınları, 2000.

Arlı, Alim, *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre, İstanbul, 2004.

Aron, Raymond, *Sınıf Mücadelesi*, çev. Erol Güngör, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992 (1973).

Arsel, İlhan, *Türk Anayasa Hukukunun Umumî Esasları I: Cumhuriyetin Temel Kuruluşu*, Mars Matbaası, Ankara, 1965.

Arsen Avagyan ve Gaidz F. Minassian, *Ermeniler ve İttihat ve Terakki*, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Arslan Ahmet, *İslam Demokrasi Türkiye*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1995.

Arslan, Emre, "Türkiye'de Irkçılık," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Arslan, Umut Tümay, *Bu Kâbuslar Neden Cemil? Yeşilçam'da Erkeklik ve Mazlumluk*, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

Arslan, Z., Anayasa Teorisi, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2005.

Aslan, Taner, *Garpçılar Ve Garpçılar Arasındaki Fikir Ayrılıkları*, cilt 14, no. 2, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 2006.

Aşk Yolunda Beş Parasız Devrialem, Maarif Kitaphanesi, 1943.

Atan, S., "Europeanization of Turkey's peak business organisations and Turkey-EU relations", ed. M. Uğur ve N. Canefe, *Turkey and European Integration: Decision Prospects and Issues*, Routledge, Londra, 2004.

Atatürk, M. Kemal, *Nutuk*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938.

Atatürk, Mustafa Kemal, "Millete Beyanname," *Ayın Tarihi* no. 86, 1931.

Atatürk'ün Milli Dış Politikası 1919-1923, cilt 1, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, cilt I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1961.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, cilt II, Maarif Matbaası, İstanbul, 1945.

Atatürk'ün Bütün Eserleri, cilt 9, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998.

Atatürk'ün TBMM Açık ve Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları, cilt I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Atay, Falih Fırkı, "Allah Senden Razı Olsun" *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal*, haz. Mehmet Kaplan vd., Ankara Kültür Bakanlığı, Ankara, 1992.

Atay, Falih Rıfkı, "Irkçılık ve Turancılık", *Ulus*, 9 Mayıs 1944, *Irkçılık-Turancılık*, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Ankara, 1944.

Atay, Falih Rıfkı, *Babanız Atatürk*, Ayyıldız Matbaası, İstanbul, 1980.

Atay, Falih Rıfkı, *Çankaya*, Pozitif, İstanbul, 2004.

Atay, Falih Rıfkı, *Faşist Roma, Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makidonya*, Hakimiyeti Milliye Matbaası, 1930.

Atay, Falih Rıfkı, *Moskova Roma*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932.

Atılgan, Gökhan, *Kemalizm ile Marksizm Arasında Geleneksel Aydınlar: Yön-Devrim Hareketi*, Tüstav, İstanbul, 2002.

Atsız, Nihal, *Çanakkale'ye Yürüyüş – Türkçülüğe Karşı Haçlı Seferi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1997.

Atsız, Nihal, *Makaleler I*. Baysan Basım Yayın, İstanbul, 1992a.

Atsız, Nihal, *Makaleler II*. Baysan Basım Yayın, İstanbul, 1992b.

Atsız, Nihal, *Makaleler III*. Baysan Basım Yayın, İstanbul, 1992c.

Atsız, Nihal, *Makaleler IV*. Baysan Basım Yayın, İstanbul, 1992d.

Atsız, Nihal, *Makaleler*, 4 cilt, Baysan Basım ve Yayın, İstanbul, 1992.

Avcıoğlu, Doğan, "Avcıoğlu'nun Notu", *Yön*, sayı 171, 8 Temmuz 1966c.

Avcıoğlu, Doğan, "Büyük Kongresinden Sonra T.İ.P.," *Yön*, sayı 192, 2 Aralık 1966d.

Avcıoğlu, Doğan, "Kalkınma Programı I: Arayış", *Yön*, sayı 12, 12 Mart 1962a.

Avcıoğlu, Doğan, "Kalkınma Programı IV: İş Orduları", *Yön*, sayı 15, 28 Mart 1962b.

Avcıoğlu, Doğan, "Kalkınma Programı: Devletçilik", *Yön*, sayı 26, 13 Haziran 1962c.

Avcıoğlu, Doğan, "Kürt Meselesi", *Yön*, sayı 194, 16 Aralık 1966e.

Avcıoğlu, Doğan, "S. Divitçioğlu'nun Kitabı Üzerine...", *Yön*, sayı 169, 24 Haziran 1966b.

Avcıoğlu, Doğan, "Sosyalist gerçekçilik", *Yön*, sayı 39, 12 Eylül 1962e.

Avcıoğlu, Doğan, "TİP'e Dair...", *Yön*, sayı 168, 17 Haziran 1966a.

Avcıoğlu, Doğan, "Türkiye İşçi Partisine dair...", *Yön*, sayı 50, 28 Kasım 1962f.

Avcıoğlu, Doğan, "Yapıcı milliyetçilik", *Yön*, sayı 4, 10 Ocak 1962d.

Avcıoğlu, Doğan, *Atatürkçülük, Milliyetçilik, Sosyalizm: Yön ve Devrim Yazıları*, İleri Yayınları, İstanbul, 2006.

Avcıoğlu, Doğan, *Devrim Üzerine ve "Demokrasi" Üzerine*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2001.

Avcıoğlu, Doğan, *Devrim Üzerine*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1971.

Avcıoğlu, Doğan, *Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1968.

Aybar, Mehmet Ali, *Bağımsızlık, Demokrasi, Sosyalizm: Seçmeler, 1945-1968*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1968.

Aybar, Mehmet Ali, *Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür*. Yaylacılık Matbaası, İstanbul, 1979.

Aybar, Mehmet Ali, *Marksizm ve Sosyalizm Üzerine Düşünceler*, yay. haz. Aylin Özman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Aybar, Mehmet Ali, *Marksizm'de Örgüt Sorunu: Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür*, Yaylacılık Matbaası, İstanbul, 1979.

Aybar, Mehmet Ali, *Neden Sosyalizm?*, BDS Yayınları, İstanbul, 1989.

Aybar, Mehmet Ali, *Türkiye İşçi Partisi Tarihi*, cilt 1, BDS Yayınları, İstanbul, 1988a.

Aybar, Mehmet Ali, *Türkiye İşçi Partisi Tarihi*, cilt 2, BDS Yayınları, İstanbul, 1988b.

Aybar, Mehmet Ali, *Türkiye İşçi Partisi Tarihi*, cilt 3, BDS Yayınları, İstanbul, 1988c.

Aydemir, Şevket Süreyya, "Plan Mefhumu Hakkında" *Kadro: Aylık Fikir Mecmuası* no. 5, 1932.

Aydemir, Şevket Süreyya, *İhtilalin Mantığı ve 27 Mayıs İhtilali*, 7. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Suyu Arayan Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam Mustafa Kemal 1922-1938*, cilt III, Remzi Kitabevi, 15. basım, 1999.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.

Aydemir, Şevket Süreyya. "Atatürk'ün Kişiliği", *Türk Dili Dergisi*, sayı 175, Kasım 1965.

Aydın, Cemil, "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26/3, 2006.

Aydın, Suavi, "'Milli Demokratik Devrim'den 'Ulusal Sol'a Türk solunda özgücü eğilim", *Toplum ve Bilim*, sayı 78, 1998.

Aydın, Suavi, "İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, cilt 1, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, 2001.

Aydın, Suavi, "Sosyalizm ve Milliyetçilik: Galiyefizmden Kemalizme Türkiye'de 'Üçüncü Yol' Arayışları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Aydın, Suavi, "Toplumun Militarizasyonu: Zorunlu Askerlik Sisteminin ve Ulusal Orduların Yurttaş Yaratma Sürecindeki Rolü," *Çarklardaki Kum: Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Aydınoğlu, Ergun, *Türkiye Solu (1960-1980)*, Versus Kitap, İstanbul, 2007.

Aydoslu, Sait, "Milliyetçi ve Taazzuvcu İktisat II," *Ülkü: Halkevleri Mecmuası*, no. 4, 1933.

Aykut, Şeref, *Kamâlizm (C. H. Partisinin Programının İzahı)*, Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, İstanbul, 1936.

Ayşe Hür, "Yerevan'daki '*Medz Yeğern*' anıtı fikri nasıl ortaya çıktı?," *AGOS*, sayı 630, 25 Nisan 2008.

Aytürk, İlker. "Turkish Linguists Against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk's Turkey," *Middle Eastern Studies* 40, no. 6 2004.

Ayvazoğlu, Beşir, http://www.turkceciler.com/forum/forum_posts.asp?TID=675), 27 Kasım 2007.

Ayvazoğlu, Beşir, "Eski ve Yeni Bihruz Beyler I", *TED*, cilt 22, sayı 256, 1995.

Ayverdi, Sâmiha, "Hüseyin'in Anlattıkları", *TED*, cilt 14, sayı 164, 10-11, 1987.

Ayverdi, Sâmiha, *Ah Tuna Vah Tuna*. Hülbe Basım ve Yayın, Ankara, 1990.

Baer, Marc, "The Double Bind of Race and Religion: The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism," *Comparative Studies in Society and History* 46, no. 4, 2004.

Bağlama, Cemil, "Bir Geçiş Dönemi Aydını Olarak Celâl Nuri (İleri) ve Görüşleri," (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü, 2000.

Baker, Ulus S., "ÖDP yazısının daha samimisi: Tanıl'a mektup gibi," *Birikim*, sayı 220/221, 2007.

Baker, Ulus, "Kanaat nedir?", *Toplum ve Bilim*, sayı 111, 2008.

Bakhsh, Khuda, *Politics in İslam*, Pub. By M. Ashraf, Kashmiri Bazar, Calcutta, 1920.

Bal, İdris, Mustafa Çufalı, *Dünden Bugüne Türk Ermeni İlişkileri*, Lalezar Kitabevi, Ankara, 2006.

Bali, Rıfat N., "Türk Basınında ve Türk-Ermeni Toplumunda Ermeni Kıyımının 50. yıldönümünün Yansımaları," *Toplumsal Tarih*, sayı 159, Mart 2007.

Bali, Rıfat N., "Yaşam öyküsü, yayımları ve düşünce dünyası ile Cevat Rıfat Atilhan", *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, İletişimYayınları, İstanbul, 2001.

Bali, Rıfat N., *Bir Türkleştirme Serüveni 1923-1945*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Bali, Rıfat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Bali, Rıfat N., *Devlet'in Yahudileri ve "Öteki" Yahudi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Bali, Rıfat N., *Hikayemi Dinler misin? Tanıklıklarla Türkiye'de İnsan Hakları ve Sivil Toplum*, der. Z. Yenal, M. Ahıska, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2004.

Bali, Rıfat N., *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Bali, Rıfat N., *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Bali, Rıfat N., *The "Varlık vergisi" affair:a study of its legacy, selected documents*, Isis Press, İstanbul, 2005.

Balibar, Etienne ve Immanuel Maurice Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londra; Verso, New York, 1991.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Atatürk", *Türk Dili Dergisi*, sayı 58, Kasım 1964.

Banguoğlu, T., "Nasıl Yabancılaştık", *TED*, cilt 14, sayı 162, 1987.

Barber, Benjamin R., "Demokrasi", *Blackwell'in Siyasî Düşünce Ansiklopedisi*, çev. Bülent Peker, Nevzat Kıraç, Ümit Yayınları, Ankara, 1994.

Barkan, Elazar, *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars*. Cambridge; Cambridge University Press, New York, 1992.

Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çiftçi Sınıfların Hukukî Statüsü", *Türkiye'de Toprak Meselesi: Toplu Eserler 1*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980.

Barkan, Ömer Lütfi, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980.

Barkey, Karen, *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Z. Altok, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Barzani, Mesut, *Barzani ve Kürt Ulusal Özgürlük Hareketi*, Doz Yayınları, İstanbul, 2005.

Baş, Münire Kevser, *Diriliş Taşları: Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008.

Batu, Selahattin, "Büyük Atatürk' Özvgü", der. Yaşar Nabi, *Atatürkçülük Nedir*? Varlık, İstanbul, 1963.

Batu, Selahattin, "Büyük Atatürk'e Övgü", *Gerçek Atatürkçülük*, der. Kenan Akçay, İstanbul, 1981.

Batur-Vanderlippe, Pınar. "Centering on Global Racism and Antiracism: From Everyday Life to Global Complexity," *Sociological Spectrum* 19, no. 4, 1999.

Bauman, Zygmunt, *Yasakoyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, (1996) 2003.

Bayramoğlu, Ali, Ahmet İnsel ve Ömer Laçiner, "Giriş" *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004.

Bayur, Hikmet, *Türk İnkılap Tarihi*, cilt III, Kısım IV, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.

Beck, Ulrich ve Natan Sznaider, "Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda," *The British Journal of Sociology*, 57 (1), 2006.

Beck, Ulrich, *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Bediüzzaman Said Nursi *Divan-ı Harbi Örfi*, 2. baskı, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1995.

Bediüzzaman Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, *Risale-i Nur Külliyatı* 2 adlı kitabın içinde, Nesil Basım Yayın, İstanbul, 1996b.

Bediüzzaman Said Nursi *Münazarat*, 4. baskı, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1998.

Bediüzzaman Said Nursi, *Sünuhat*, 3. baskı, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1996a.

Behrooz, Maziar, *Nasıl Yapılamadı: İran'da Solun Yenilgisi*, Epos Yayınları, İstanbul, 2006.

Belge, Murat, "Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın Tarih Tezi Üzerine", *Birikim*, 4, 1975.

Belge, Murat, "Marksizmin 'Millîleşmesi' mi, 'Yerlileşmesi' mi?", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Belge, Murat, "Türkiye Cumhuriyet'inde Sosyalizm (1960'tan Sonra)", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Belge, Murat, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Sosyalizm (1960'tan Sonra)", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Belge, Murat, "Yahya Kemal ve Siyaset Geleneği", *Toplum ve Bilim*, sayı 28, Birikim Yayınları, 1985.

Belge, Murat, *12 Yıl Sonra 12 Eylül*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1992.

Belge, Murat, 1995, "Osmanlı'da ve Rusya'da Aydınlar", der. S. Şen, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, 1995.

Belge, Murat, *Linç Kültürünün Tarihsel Kökeni: Milliyetçilik* (Söyleşi: Berat Günçıkan). Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.

Belli, Mihri, *Yazılar: 1965-1970*, Sol Yayınları, Ankara, 1970.

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.

Berghahn, V. R., *Militarism: The History of an International Debate, 1861-1979*, St. Martin's Press, New York, 1982.

Berktay, Halil, "İktisat Tarihi: Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadî ve Toplumsal Tarihi," *Türkiye Tarihi I*, der. Sina Akşin vd., Cem Yayınevi, İstanbul, 1990.

Berktay, Halil, "Soldaki Tartışmalardan: DP Tarihine Bakışlar", *Tarih ve Toplum*, sayı 53, 1988.

Berktay, Halil, "Tarih Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Berzeg, Kazım, *Liberalizm ve Türkiye* Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, Ankara.

Beşikçi, İsmail, *Başkaldırının Koşulları*, 1991, Yurt Kitap Yayın.

Beşikçi, İsmail, *Bilim Yöntemi*, 1977.

Beşikçi, İsmail, *Bilim Yöntemi, Türkiye'de ki Uygulama 1 Kürtlerin Mecburi İskanı*, 1977.

Beşikçi, İsmail, *Bilim Yöntemi, Türkiye'de ki Uygulama 2 Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, 1978.

Beşikçi, İsmail, *Bilim Yöntemi, Türkiye'de ki Uygulama 3 Cumhuriyet Halk Fırkasının Tüzüğü ve Kürt Sorunu*, 1978.

Beşikçi, İsmail, *Bilim, Resmi İdeoloji, Devlet, Demokrasi ve Kürt Sorunu*, 1990, Alan, 1992, Yurt Kitap Yayın.

Beşikçi, İsmail, *Bir Aydın, Bir Örgüt ve Kürt Sorunu*, 1991, Melsa, 1992, Yurt Kitap Yayın.

Beşikçi, İsmail, *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Programı (1931) ve Kürt Sorunu*, 1991, Belge.

Beşikçi, İsmail, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, 1990, Alan, 1992, Yurt Kitap Yayın.

Beşikçi, İsmail, *Doğu Anadolu da Göçebe Kürt Aşiretlerinde Toplumsal Değişme*, 1968.

Beşikçi, İsmail, *Doğu Anadolu'nun Düzeni, Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller*, 1969, 2. baskı.

Beşikçi, İsmail, *Doğu Mitinglerinin Analizi*, 1967.

Beşikçi, İsmail, *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar*, 1969.

Beşikçi, İsmail, *Hayali Kürdistan'ın Dirilişi*, Aram Yayınları.

Beşikçi, İsmail, *Kürdistan Üzerinde Emperyalist Bölüşüm Mücadelesi (1915-1925)*, 1992, Yurt Kitap Yayın.

Beşikçi, İsmail, *Kürt Aydını Üzerine Düşünceler*, 1991, Yurt Kitap Yayın.

Beşikçi, İsmail, *Mahkemelerin Açtığı Yol*, t.y.

Beşikçi, İsmail, *Orgeneral Muğlalı Olayı- Otuz üç Kurşun*, 1991, Belge, 1992, Yurt Kitap Yayın.

Beşikçi, İsmail, *Ortadoğu'da Devlet Terörü*, 1991, Yurt Kitap Yayın.

Beşikçi, İsmail, *PKK Üzerine Düşünceler, Özgürlüğün Bedeli*, 1991, Melsa.

Beşikçi, İsmail, *Savunmalar*, 1991.

Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu ve Dersim Jenosidi*, 1990, Belge, 1992, Yurt Kitap Yayın.

Beşikçi, İsmail, *UNESCO'ya Mektup* 1991 Yurt Kitap Yayın

Beşikçi, İsmail, *Zihnimizdeki Karakolların Yıkılması*, 1991, Yurt Kitap Yayın.

Beysanoğlu, Şevket, *Ziya Gökalp'ın İlk Yazı Hayatı (1894-1909)*, İstanbul, 1956.

Bilal Şimşir, *British Documents on Atatürk*, cilt I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1973.

Bilgiç, E., "Anadolu Medeniyetleri ve Biz", *TED*, cilt 10, sayı 120, 1983.

Bilgin, Pınar, "'Only Strong States Can Survive in Turkey's Geography': The Uses of 'geopolitical truths' in Turkey" *Political Geography*, 26:740-756, 2007.

Bilgin, Pınar, "Beyond Statism in Security Studies? Human Agency and Security in the Middle East," *The Review of International Affairs*, 2(I), 2002.

Bilgin, Pınar, *Regional Security in the Middle East*, RoutledgeCurzon, Londra ve New York, 2005.

Birand, M. Ali, *Türkiye'nin Ortak Pazar Macerası: 1959-1985*, Milliyet Yayinları, İstanbul, 1986.

Birand, Mehmet Ali vd., *12 Mart*, İmge Kitapevi, Ankara, 1994.

Birand, Mehmet Ali, *Emret Komutanım*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1986.

Birand, Mehmet Ali, "Azınlıklarımızı Neden Sevmiyoruz?" *Posta*, 27 Eylül 2006, 15.

Biricik, Alp, "Çürük Raporu ve Türkiye'de Hegemonik Erkekliğin Yeniden İnşası," *Çarklardaki Kum:Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Bobo, Lawrence ve Ryan Smith, "From Jim Crow Racism to Laissez-Faire Racism: The Transformation of Racial Attitudes," *Beyond Pluralism: The Conception of Groups and Group Identities in America*, ed. Wendy F. Katkin, Ned Landsman ve Andrea Tyree. Urbana: University of Illinois Press, 1998.

Bonilla-Silva, Eduardo, *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield, 2003.

Bora Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998

Bora, T., "Türkiye Solunda Faşizme Bakışlar", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, cilt 8, *Sol*, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Bora, Tanıl ve Can, Kemal, *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007b (2004b).

Bora, Tanıl ve Can, Kemal, *Devlet, Ocak, Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991 (2004a, 2007a).

Bora, Tanıl ve Nergis Canefe, "Türkiye'de Popülist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Bora, Tanıl ve Taşkın, Yüksel, "Sağ Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Bora, Tanıl, "Anti-militarizm, ordu/askeriye eleştirisi ve orduların demokratik gözetimi" *Birikim*, 207, Temmuz, 2006.

Bora, Tanıl, "Ordu ve Milliyetçilik" *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004.

Bora, Tanıl, "Tandoğan, Çağlayan, İzmir mitingleri ve sol: 'Çılgın kalabalıktan uzakta...'", *Birikim*, sayı 218, Haziran, 2007c.

Bora, Tanıl, "Nationalism in Textbooks," *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case*, ed. Deniz Tarba Ceylan ve Gürol Irzık, The History Foundation of Turkey, İstanbul, 2004.

Bora, Tanıl, "Nationalist Discourses in Turkey," *South Atlantic Quarterly* 102, no. 2/3, 2003.

Bora, Tanıl, "'Milli Dava' Kıbrıs: Bir Velayet Davası", *Medeniyet Kaybı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Bora, Tanıl, "Alparslan Türkeş", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Bora, Tanıl, "Analar bacılar orospular, Türk milliyetçi-muhafazakâr söyleminde kadın", *Şerif Mardin'e Armağan*, der. Ahmet Öncü – Orhan Tekelioğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Bora, Tanıl, "İnşa döneminde Türk milli kimliği", *Türk Sağının Üç Hali*, 4. baskı, Birikim Yayınları, İstanbul, 2007a.

Bora, Tanıl, "Kurtlar Vadisi, şiddetin pornografisi ve tekinsizliği", *Birikim*, sayı 215, Mart 2007c.

Bora, Tanıl, "Milliyetçiliğin vatanı neresi? Türk milliyetçiliğinin inşasında vatan imgesi: Harita ve 'somut' ülke", *Birikim* 213, Ocak, 2007.

Bora, Tanıl, "Ordu üzerine kitaplar," *Birikim*, 96, Nisan 1997.

Bora, Tanıl, "Sosyal Meseleler ve Aydınlar," *Erol Güngör* içinde, Murat Yılmaz, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

Bora, Tanıl, "Türk millî kimliği, Türk milliyetçiliği ve Balkan sorunu", *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995.

Bora, Tanıl, *Medeniyet Kaybı- Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar.* Birikim Yayınları, İstanbul, 2007 (2007b).

Bora, Tanıl, "Romantik anti-kapitalizme İhtiyacımız Yok mu?: Kapitalizme Kahretmek," *Birikim Dergisi*, sayı 228, 2008.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık*, İslamcılık, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007 (1998, 2003).

Boran, Behice, "Türkiye'de Burjuvazi Yok mu?", *Yön*, sayı 39, 12 Eylül 1692.

Boratav, Korkut, "Kemalist Economic Policies and Étatism," *Atatürk Founder of a Modern State*, der. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, Londra: Hurst, 1981.

Boratav, Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2002*, 9. baskı, İmge Kitapevi, Ankara, 2005.

Boratav, Korkut, *Türkiye'de Devletçilik*, Savaş Yayınları, Ankara, 1982.

Bozarslan, Hamit, "Ali Fethi Okyar" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Bozarslan, Hamit, "Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Bozarslan, Hamit, "Türkiye'de Kürt Sol Hareketi (1898-2000)," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Bozdağ, İ., "Cumhuriyet'le Birlikte Celal Bayar", *TED*, cilt 13, sayı 157, 1986.

Bozdağ, İ., "İslamiyete Yeniden Bakmak", *TED*, cilt 16, sayı 189, 1989.

Bozdağ, İ., "Roman…ve Milli Roman", *TED*, cilt 14, sayı 162, 1987.

Bozdemir, Mevlüt, "Ordu-Siyaset İlişkileri" *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* 10: 2648-2660, 1985.

Bozkurt, Mahmut Esat, "Önsöz", Max BEER, *Sosyalismin ve sosyal Mücadelelerin Umumî Tarihi*, çev. Zühtü Uray, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1941.

Boztemur, Recep, "History Textbooks and Human Rights," In *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case*, ed. Deniz Tarba Ceylan ve Gürol Irzık, The History Foundation of Turkey, İstanbul, 2004.

Brown, James, "The Military and Society: The Turkish Case," *Middle Eastern Studies*, 25(3): 1989.

Brown, James, "The military and society: the Turkish case", *Middle Eastern Studies*, 25: 3, 1989.

Brym, R. J., *Intellectuals and Politics*, George Allen and Unwin, Londra, 1980.

Bulaç, Ali, *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen örneği*, Ufuk Kitap, İstanbul, 2007.

Bulaç, Ali, "Medine Vesikası ve Yeni bir toplum Projesi," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Bulut, Yücel, "İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşüncü: İslamcılık*, 6. cilt, ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Bulut-Tuğsuz, Nigar, "Türkiye'de Alevilik ve Solculuk," *tezkire*, sayı 26, 2002.

Burhan Asaf, "Cihan Buhranı Bitti Mi?," *Kadro: Aylık Fikir Mecmuası* no. 10, 1932b.

Burhan Asaf, "Çökmekte Olan Cihan Nizamı," *Kadro: Aylık Fikir Mecmuası* no. 1, 1932a.

Burhan Asaf, "Makina Medeniyeti," *Kadro: Aylık Fikir Mecmuası* no. 7, 1932c.

Burkay, Kemal, *Anılar, Belgeler* – cilt 1, Deng Yayınları, İstanbul, 2001.

Burridge, K. O. L., "Levi-Strauss and Myth", *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. Edmund Leach, Tavistock, Londra, 1968.

Buruma, Ian; Margalit, Avishai, *Occidentalism: the West in the eyes of its enemies*, Penguin Press, New York, 2004.

Buz, Ayla, "Ermeni Meselesi", *Nokta Dergisi*, sayı 8, 21-27 Aralık 2007.

Cahit, Hüseyin, "Matbuat Hayatı" *Fikir Hareketleri*, no. 1, 1933.

Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı, Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Calvino, Italio, *Örümceklerin Yuvalandığı Patika*, çev. Kemal Atakay, YKY, 2007.

Can, Osman, 2008. "Vicdani Red ve Anayasa," *Çarklardaki Kum:Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Canefe, Nergis, "Kıbrıs Türk Toplumunda Tarihsel Aidiyet ve Vatandaşlık Akti Arasındaki Geçişlilik", *Toplum ve Bilim* 96, 2003.

Cangızbay, Kadir, *Hiçkimsenin Cumhuriyeti*, Utopya, Ankara, 2000.

Canip Yıldırım, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı*, Söyleşi: Orhan Miroğlu, İletişimYayınları, İstanbul, 2005.

Cantek, Funda Şenol, "Okurunun gazetesi/Gazetesinin okuru: Hürriyet gazetesinin yorum sayfası üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı 109, 2007.

Cantek, Levent, *Cumhuriyetin Buluğ Çağı – Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Celâl Nuri, *Kadınlarımız*, (Sadeleştiren) Özer Ozankaya, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.

Celâl Nuri, *Türk Devrimi, İnsanlığın Tarihinde Türk Devriminin Yeri*, (Sadeleştiren) Özer Ozankaya, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Cem Emrence, "Politics of Discontent in the midst of the Great Depression: The Free Republican Party of Turkey (1930)," *New Perspectives on Turkey* no. 23, 2002.

Cem Emrence, "Turkey in Economic Crisis: A Panaromic Vision," *Middle Eastern Studies*, no. 39, 2003.

Cemal Paşa, *Hatıralar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

Cemil Bilsel, *Lozan*, 1. cilt, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.

Cesur, Ertuğrul, "Allahperest Sosyalist: Ali Şeriati, İslamiyat," *İslâmiyât*, cilt 5, sayı 2, Nisan-Haziran 2002.

Cesur, Ertuğrul, *Dr. Ali Şeriati: İslam Bilim ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, Bakış Yayınları, İstanbul, 2007.

Ceyhan, H., *Ortak Pazar ve Türkiye*, DİSK Yayınları, İstanbul, 1970.

Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* U. K.; Totowa, N. J.: Zed Books, Londra, 1986.

Chen, Xiao-mei, *Occidentalism: A theory of counter discourse in post-Mao China*, Oxford University Press, New York, 1995.

Chenoy, Anuradha M., "Militarization, Conflict, and Women in South Asia," *The Women and War Reader*, der. Lorentzen, Lois Ann ve Jennifer Turpin, New York University Press, New York, 1998.

Chernilo, Daniel, "Social Theory's Methodological Nationalism: Myth and Reality" *European Journal of Social Theory*, 9 (1), 2006.

Chomsky, Noam, *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance*, Metropolitan Books, New York, 2003.

"Christian Democracy", *New Advent Catholic Newsletter*, www.newadvent.org giriş tarihi 29 Eylül 2004.

Cirakman, Asli, *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, P. Lang, New York, 2002.

Cizre, Ümit, "Demythologizing the National Security Concept: The Case of Turkey," *Middle East Journal*, 57(2), 2003.

Cizre, Ümit, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz" *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim, İstanbul, 2006.

Cizre, Ümit, "Egemen İdeoloji ve Türk Silâhlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel bir analiz," *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004.

Cizre, Ümit, *AP-Ordu İlişkileri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Cizre, Ümit, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Cock, Jacklyn, *Colonels and Cadres: War and Gender in South Africa*, Oxford University Press, Cape Town, 1991.

Cohen, Eliot A., *Citizens and Soldiers: The Dilemmas of Military Service*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1985.

Copeaux, Etienne, "Türk Kimlik Söyleminin Topografyası ve Kronografisi," *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, ed. Ali Berktay ve Hamdi Can Tuncer, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Copeaux, Etienne, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, çev. Ali Berktay, Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Cornell, Stephen ve Douglas Hartmann. *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 1998.

Coronil, Fernando, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories" *Cultural Anthropology*, 11 (1), 1996.

Crenshaw, Kimberlé, Neil Gotanda, Garry Peller, ve Kendall Thomas. *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*, New Press, New York, 1995.

Cumhuriyet Arşivi, Başvekâlet Kalem-i Mahsus Müdiriyeti evrakları.

Cumhuriyet Arşivi, Başvekâlet Kararlar Dairesi Müdürlüğü evrakları.

Cumhuriyet Halk Fırkası, *CHF Nizamnamesi ve Programı*, TBMM Matbaası, Ankara, 1931.

Çağaptay, Soner, "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Çağaptay, Soner.,"Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s," *Middle Eastern Studies* 40, no. 3, 2004.

Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Verso Publication, Londra.

Çağlar, Behçet Kemal, "Tutsak Asya Burcunda İlk Başkaldırma", *Türk Dili Dergisi*, sayı 18, Kasım 1966.

Çağlayan, Zeynep, "Erol Güngörile Dünden Bugünden" *Erol Güngör*, der. Murat Yılmaz, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

Çakan, Işıl, "Türk Siyasal Hayatında Bir Aydın Profili: Doğan Avcıoğlu", *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, sayı 7, 2004.

Çalık, Mustafa, *MHP Hareketi –Kaynakları ve Gelişimi: 1965-1980*, Cedit Neşriyat, Ankara, 1995.

Çarkoğlu, A., 'Societal perceptions of Turkey's EU membership: causes and consequences of support for EU membership', M. Ugur ve N. Canefe (Editörler), *Turkey and European Integration: Açeşion Prospects and Işues*, Routledge, Londra ve New York, 2004.

Çavdar, Tevfik, *Milli Mücadelenin Ekonomik Kökenleri*, Köz Yayınları, İstanbul, 1974.

Çayhan, E., *Dünden Bugüne Türkiye – Avrupa Birliği İlişkileri ve Siyasal Partilerin Konuya Bakışı*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1997.

Çaylak, Adem, "Türk siyasal hayatında Osman Bölükbaşı", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, yayımlanmamış doktora tezi, 2004.

Çelik, A., "AB emeğe zararlı mı?", *Birikim*, sayı 187, Kasım 2004, (2004c).

Çelik, A., "AB sürecinin en uyumsuz alanı: sosyal politikalar", *Birikim*, sayı 184/185, Ağustos-Eylül 2004, (2004b).

Çelik, A., "Avrupa Birliği sosyal politikası: gelişimi, kapsamı ve Türkiye'nin uyum süreci-2", *Sendikal Notlar*, sayı 25, Mart 2005, (2004a).

Çelik, Betül, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Çelik, Ömer, "Siyasal dilin stratejik röntgeni," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002.

Çerkezyan, Sarkis, *Dünya Hepimize Yeter*, Belge Yayınları, İstanbul, 2003.

Çetiner, Yılmaz, *Şu Bizim Rumeli!* Başnur Matbaası, Ankara, 1966.

Çetinoğlu, Sait, "İttihat ve Terakki'den Kemalizme," *Resmi Tarih Tartışmaları*, cilt 3, Özgür Üniversite Yayınları, Ankara, 2007.

Çetinsaya Gökhan, "İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, cilt 1, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, 2001.

Çetinsaya, Gökhan, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Modern Türtiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 1 *(Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi)* 2001.

Çınar, Alev, "Cartel: Travels of German-Turkish Rap Music," *Middle East Report*, no. 211, 1999.

Çınar, Menderes, "Akit Gazetesi: 'Şer güçlere karşı ateş hattında,'" *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005.

Çınar, Metin, "Anadoluculuk Hareketinin Gelişimi ve Anadolucular ile CHP Arasındaki İlişkiler (1943-1950)," Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Çınar, Özgür Heval ve Coşkun Üsterci, der. *Çarklardaki Kum: Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Çınar, R., "Okumuşlar Neden Kötü Yola Saparlar?", *TED*, cilt 1, sayı 3, 1972a.

Çiçek, Nevzat, *Puşi ve Sarık: İslam Kürt Sorununu Çözer mi?* Hayy Kitap, İstanbul, 2008.

Çiğdem, Ahmet, "Muhafazakâr Demokrasi, Kıbrıs ve AKP", *Birikim* 178, 2004.

Çiğdem, Ahmet, *Taşra Epiği, "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001.

Çürükkaya, Selim, *Apo'nun Ayetleri*, 3. baskı, Doz Yayınları, İstanbul, 2006,

Dağlı, H., "Ayhan Tugcugil: Türk Milliyetçiliğinin Fikir Temeli", *TED*, cilt 4, sayı 44, 1977.

Danyal, A. M., "Kavramlar ve İnsanlar", *TED*, cilt 3, sayı 34, 1974.

Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, çev. Orhan Tuncay, Gül, İstanbul, 2001.

Davutoğlu, Ahmet, "Tekerrür Eden Tarihsizlikten, Kendini Fethe: İdris Küçükömer ve Sivil Toplum Arayışı", *İdris Küçüömer Anısına: Türkiye'de Sivil Toplum Arayışları*, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 2000.

Deleuze, G. ve Guattari, F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, The Athlone Press, Londra, 1988.

Delgado, Richard ve Jean Stefancic, ed. *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, Philadelphia: Temple University Press, 1997.

Demichel, A., Lalumiere, P., *Kamu Hukuku*, çev. İbrahim Kaboğlu, Ankara, Doruk Yayınları, 1984.

Demir Ömer, Acar Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç, İstanbul, 1992.

Demir, Ömer ve Acar, Mustafa ve Toprak, Metin, "Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges," *Middle Eastern Studies*, cilt 40, no. 6, 2004.

Demirağ, Dilaver, "Alternatif Küreselleşme Hareketi ve Yeni Sol," *tezkire*, sayı 26, 2002.

Demirel, Süleyman, *Anayasa ve Devlet İdaresi*. Göktürk Yayınları, İstanbul, 1977b.

Demirel, Süleyman, *Bir Ömür Suyun Peşinde*, 2 cilt, ABC Medya Ajansı, İstanbul, 2005.

Demirel, Taner, "Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Toplumsal Meşrûiyeti Üzerine," *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004.

Deniz Kuvvetleri Komutanlığı, Deniz Arşivi, *Künye Defteri*, Defter No. 1.

Deringil, Selim, "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal," *European History Quarterly* 23, 1993.

Derrida, Jacques, "Declarations of Independence", *New Political Science*, cilt 15, 1986.

Dilipak, Abdurrahman, *Cumhuriyet'in Şeref Kitabı*, İşaret, İstanbul, 1993.

Dilmen, N., "Nasıl Bir İnsan Yetiştirilmeli?", *TED*, cilt 15, sayı 179, 1988.

Dinçer, Yeşim, "Mükemmel Kapitalizm Var mı?", *Radikal Kitap*, 21 Aralık 2007, s. 26.

Dinçtürk, İlksen Selime, "Varlık Vergisi yıllarında Türkiye basınında ırkçı ve milliyetçi söylemler," Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2004 yılında yapılmış lisans üstü tezi.

Dinler, Demet, "Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi", *Praksis*, sayı 9, 2003.

Dinler, Demet, "Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi", *Praksis*, Kış- Bahar, 2003.

Dipper, C., Hudemann, R., Petersen, J., *Faschismus und Faschismen im Vergleich*. SH-Verlag, Köln, 1998.

Divitçioğlu, Sencer, "D. Avcıoğlu'nun yazısı üzerine", *Yön*, sayı 171, 8 Temmuz 1966.

Divitçioğlu, Sencer, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul Üniversitesi Yay., Sermet Matbaası, İstanbul, 1967.

Doane, Ashley W. ve Eduardo Bonilla-Silva, eds. *White Out: The Continuing Significance of Racism*, Routledge, New York, 2003.

Doehring, K., *Genel Devlet Kuramı (Genel Kamu Hukuku)*, çev. Ahmet Mumcu, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2002.

Doğan, E., "Sendikalar ve Türkiye'nin Avrupa Birliği siyaseti", *Akdeniz İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, cilt 6, 2003.

Doğan, Recai, "II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim-Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi," Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996.

Doğan, Yusuf, "Celâl Nuri İleri'nin Dini ve İçtimai Hayata Bakışı," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.

Doğan, Zafer, *Türkiyeli Bir Sosyalist: Mehmet Ali Aybar*, Belge Yayınları, İstanbul, 2005.

Dosdoğru, Hulûsi, "Kemal Tahir", Tel Yayınları, 1974.

DPT, *Avrupa Ekonomik Topluluğu Sorunu*, Yayın No. DPT-56-IPD 16, Ankara, 1971.

Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği, Alaz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Duman, Oğuz Şaban, "Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002.

Durkheim, Emile, *Elementary Forms of Religious Life*, (Trans: Ward Swain), Collier Boks, New York, 1961.

Duru, Kâzım Nami, *Ziya Gökalp*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1975.

Durugönül, Esma, "The Invisibility of Turks of African Origin and the Construction of Turkish Cultural Identity: The Need for a New Historiography," *Journal of Black Studies* 33, 2003.

Duymaz, Recep, 1991. "Celâl Nuri İleri ve *Ati* Gazetesi," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*. İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi – İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Düstur, Üçüncü Tertip, cilt 20, Ankara, 1939.

ebu Zeyd Nasr Hamid, "İslami Sol genel bir bakış," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002.

Ebuziya Tevfik, ["Önsöz"], Goltz, 1305/1889.

Eco, Umberto, "Kriz Üzerine", Levent Yılmaz, *Düşünen Söyleşiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Edward Minasian, "The Forty Years of Musa Dagh: The Film That Was Denied," *Journal of Armenian Studies*, cilt III, no. 1-2, 1986-87.

Effimianidis, Yorgaki, *Cihan İktisad Buhranı Önünde Türkiye*, Kağıtçılık ve Matbaacılık Anonim Şirketi, İstanbul, 1936.

Eğin, Oray, "Türklerden Irkçı Çıkmaz," *Akşam*, 31 Ocak 2007.

Eğribel, E., "Fuat Köprülü'nün Tarihçiliği", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, sayı 4, 1997.

Emil, B., "Fransız İhtilali Türkiye İçin Bir Kader miydi?", *TED*, cilt 16, sayı 189, 1989.

Emil, Birol, *Mizancı Murad Bey: Hayatı ve Eserleri*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969.

Enginün, İnci, *Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, Yayın No. 2398, İstanbul, 1978.

Enginün, İnci; Kerman, Zeynep (haz.), *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.

Enloe, Cynthia, "Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm" *Vatan-Millet-Kadınlar*, der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Enloe, Cynthia, "Kadınlar Askerî Vicdani Reddin Neresinde? Bazı Feminist İpuçları," *Çarklardaki Kum:Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Enloe, Cynthia, *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*, University of California Press, 2000.

Enloe, Cynthia, *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War.* University of California Press, Berkeley, 1993.

Epözdemir, Şakir, "Yakın Tarihimizde Dr. Şıvan ve Sait Elçi Olayı", *War*, sayı 7, Zıwıstan, 1999.

Ercan, Fuat, "Sınıftan Kaçış: Türkiye'de Kapitalizmin Analizinde Sınıf Gerçekliğinden Kaçış Üzerine", *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar –Korkut Boratav'a Armağan–*, der. Ahmet H. Köse vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Ercan, Fuat, *Gelişme Yazını Açısından Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996.

Ercan, Fuat, Ş. Gürçağ Tuna, "İç Burjuvazinin Gelişimi: 1960'lardan Günümüze Bakış", *İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar: Kemâli Saybaşılı'ya Armağan*, der. Burak Ülman ve İsmet Akça, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006.

Erdem, Hakan, "Recruitment for the 'Victorious Soldiers of Muhammed' in the Arab Provinces, 1826-1828" *Histories of the Modern Middle East: New Directions*, der. Israel Gershoni, Hakan Erdem ve Ursula Wokock, Lynne Rienner, Londra, 2002.

Erdoğan, M., "Mümtaz Turhan ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *TED*, cilt 14, sayı 165, 1987.

Erdoğan, Mehmet, "2002, İdris Küçükömer'in düşünce hayatımızdaki yeri ve tavrının önemi," *tezkire*, sayı 26.

Erdoğan, N., "1970'lerde Sol Popülizm Üzerine Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol* cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Erdoğan, Necmi, "Demokratik Soldan Devrimci Yol'a: 1970'lerde sol popülizm üzerine notlar," *Toplum ve Bilim* 78 (Güz), 1998.

Erdoğan, Necmi, "Devleti İdare Etmek: Mâduniyet ve Düzenbazlık", *Toplum ve Bilim*, sayı 83, Birikim Yayınları, 1999.

Erdoğan, Necmi, "Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Eren, K. Y., "Alt-yapı İnsandır", *TED*, cilt 13, sayı 156, 1986.

Ergin, M., "Devrimci Argosu", *TED*, cilt 2, sayı 19, 1973a

Ergin, Muharrem, *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988.

Ergir, Ertugrul Erol, *Giritli Mustafa*. Tükelmat A.Ş., İzmir, 2000.

Erkilet, Alev, "Bediüzzaman Düşüncesinde Medeniyet, Bilgi ve Siyaset İlişkisi", *Köprü Dergisi*, sayı 89, Kış 2005.

Erkilet, Alev, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 4. baskı, Hece Yayınları, Ankara, 2004.

"Ermeni Sorunu (5)", diziyi haz. Ertuğrul Mavioğlu, *Radikal*, 16 Şubat 2006.

Ersanlı-Behar, Büşra. *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992.

Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, 7. baskı, yay. haz. ve giriş yazan M. Ertuğrul Düzdağ, Fide Yayınları, İstanbul, 2007.

Ertekin, O. G., "Kanun ile Hukuk Arasında Sıkışmak," *Radikal Yorum*, 16 Temmuz 2006.

Ertürk, R., "Türkiye'nin 75. Yılında Bir Tarih Tezi", iç., *Sosyoloji Yıllığı 4-Tarih ve Sosyoloji*, İstanbul, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1999.

Esendemir, Şerif, "Milliyetçi Sol'a Retrospektif bir bakış," *tezkire*, sayı 26, 2002.

Evliyagil, Necdet, *Kemal Atatürk: Söylesi ve Seçme Şiirler Antolojisi*, Ajans Türk, Ankara, 1988.

Evren, Kenan, "Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in 1981 Atatürk Yılının Başlaması Dolayısıyle TBMM'de Düzenlenen Törende Yaptıkları Konuşma" *Atatürkçülük* 2, Milli eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Ankara, 1981.

Eyerman, Ron vd., "Introduction", *Intellectuals, Universities, and the State in Western Modern Societies*, der. Ron Eyerman vd., University of California Press, Berkeley, 1987.

Eyerman, Ron, "Intellectuals: A Framework for Analysis, with Special Reference to the United States and Sweden", *Acta Sociologica*, sayı 35, 1992.

Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2001.

Feinman, Ilene Rose, *Citizenship Rites: Feminist Soldiers and Feminist Antimilitarists*, New York University Press, New York, 2000.

Fejtö, François, *Her Şeye Rağmen Sosyal Demokrasi*, çev. Turan Güneş-Nermin Güneş, V Yayınları, Ankara, 1989

Fenik, Mümtaz Faik, "Bizden imtiyaz değil rahmet bekliyor" *Zafer Gazetesi*, 7 Haziran 1951.

Ferry, Luc - Gauchet M., *Dinden Sonra Dinsellik*, çev. Can Utku, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1965.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Karl Marx 1818-1883*, Gençlik Kitabevi, İstanbul, 1962.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Kooperasyon Sosyolojisi Nazari ve Tatbiki Kooperatifçilik Denemesi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1967.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1946.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Türkiye'de Kooperatifçilik Tatbiki Sosyoloji Denemesi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1953.

Fincancı, Yurdakul, "Sosyal Demokrasinin Tarihsel Temelleri ve Türkiye Çerçevesi", *Sosyal Demokrat İdeoloji*, TÜSES, İstanbul, 1990

Findley, Carter V., *Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, çev. G. Ç. Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, İstanbul, 2000.

François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Freud, S., *Totem ve Tabu*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal, İstanbul, 1984.

Galanti, Avram, "Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Heykeli" *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, cilt II, haz. Mehmet Kaplan vd., Ankara Kültür Bakanlığı, 1992.

Galip, Reşit, "Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış," *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Maarif Vekaleti, Ankara, 1932.

Gauchet, Marcel, *Demokrasi İçinde Din*, çev. M. E. Özcan, Dost Yayınları, Ankara, 1998.

Gauchet, Marcel, *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, çev. M. Emin Özcan, Dost Yayınları, Ankara, 2000.

Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, çev. K. Işık, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.

Geisen, Bernhard, *Intellectuals and the Nation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Gellner, Ernest, "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği", ed. S. Bozdoğan-R. Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Gellner, Ernest, *Encounters with Nationalism*, Blackwell, Oxford 1994.

Gemalmaz, Mehmet Semih. "Evaluation of Data Concerning Human Rights Criteria Obtained From a Survey of Textbooks," *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case*, ed. Deniz Tarba Ceylan ve Gürol Irzık, The History Foundation of Turkey, İstanbul, 2004.

Geyer, Michael, "Restorative Elites, German Society and the Nazi Pursuit of War," *Fascist Italy and Nazi Germany, Comparisons and Contrasts*, der. Richard Bessel, Cambridge University Press, New York, 1997.

Giritli, İsmet, "Kemalizm İdeolojisi", *Atatürkçülük 2*, Milli eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Ankara, 1981.

Giritli, İsmet, *Atatürk Cumhuriyeti*, Filiz Kitapevi, İstanbul, 1984.

Goldberg, David Theo, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford [UK]; Cambridge, MA: Blackwell, 1993.

Goloğlu, Mahmut, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi – 2. Kitap* (1931-1938), Goloğlu Yayınları, Ankara, 1974.

Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, W. W. Norton & Company, New York, Londra, 1981.

Göğercin, Hülya, "Ulus ve Cumhuriyet gazetelerinde Varlık Vergisi Kanunu (Ekim 1942-Nisan 1944)", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2004 yapılmış lisans üstü tezi.

Gökçen, Sabiha, *Atatürk'le Bir Ömür*, haz. Oktay Verel, Altın Kitaplar, İstanbul, 1982.

Göksu, Sadık, *Kıvılcımlı Yazılar: Bilinmeyen Yönleriyle Dr. H. Kıvılcımlı Yoldaş*, El Yayınevi, İstanbul, 2006.

Göktaş, Hıdır ve Metin Gülbay, *Kışladan Anayasaya Ordu: Siyasi Kültürde TSK'nın Yeri*, Metis Siyahbeyaz, İstanbul, 2004.

Göle, Nilüfer, "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Göregenli, Melek, "Militarizmin İnşasının Aracı Olarak Eşitsizliğin Meşrulaştırılması ve Vatanseverlik," *Çarklardaki Kum: Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Göregenli, Melek, "Sızı'dan sonsuza kadar kurtulmak," *Birikim*, 207, Temmuz 2007.

Görmez, Mehmet, Ebu Zer el Gifari Biyografileri Üzerine, *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2.

Gramsci, A., *Selections from Prisons Notebooks*, Lawrence and Wishhart, Londra, 1982.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, Londra, 1971.

Greenfeld, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

Guénon, Réne, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, 2. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Gökalp, Haldun, *Gelişme Stratejileri ve Gelişme İdeolojileri*, Yurt Yayınları, Ankara, 1983.

Güler, İlhami, "Hasan Hanefi ve İslami Sol," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002.

Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat, Ankara.

Güler, T., "Mehmet Kaplan'ın Anketimize Cevapları", *TED*, cilt 3, sayı 35, 1974a.

Güler, T., "Sevinç Çokum'un Anketimize Cevapları", *TED*, cilt 3, sayı 36, 1974b.

Güler, T., Ergüzel, M. M., "Dergiler Arasında", *TED*, cilt 1, sayı 4, 1972a.

Güler, T., Ergüzel, M. M., "Dergiler Arasında", *TED*, cilt 1, sayı 10, 1972b.

Gülsoy, Ufuk, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*. İstanbul: Simurg Yayınları, İstanbul, 2000.

Gümüş, Tolga, "Feodalizmin icadı ve ortaçağ tarihçiliği", *Toplumsal Tarih*, sayı 121, 2004.

Günaltay, Şemsettin, *Māziden Atiye [Geçmişten Geleceğe]*. Marifet Yayınları, İstanbul, 1923.

Gündüz, Aka, "Reyler ittifakla Verildi", *Yeni Sabah*, 13 Kasım 1942.

Güneş, Hurşit, "Derleyenin Önsözü", haz. Hurşit Güneş, *Türk Demokrasisinin Analizi*, Ümit Yayınları, Ankara, 1996a.

Güneş, Nermin, "Çevirenin Önsözü", François Fejtö, *Her Şeye Rağmen Sosyal Demokrasi*, çev. Turan Güneş-Nermin Güneş, V, Ankara, 1989.

Güneş, Turan, "Anayasa Üzerine (1)", *Özgür İnsan*, sayı 5, Ekim 1972a.

Güneş, Turan, "Döner Komutanlık", *Hür Vatan*, 10.11.1961.

Güneş, Turan, "Halka Hoş Görünme", *Hür Vatan*, 30.7.1962.

Güneş, Turan, "Hükümet Programı", *Hür Vatan*, 29.11.1961.

Güneş, Turan, "Servet Beyannamesi", *Hür Vatan*, 20.1.1962.

Güneş, Turan, "Yanlış Bir Temsilci", *Hür Vatan*, 5.4.1962.

Güneş, Turan, *Araba Devrilmeden Önce*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983.

Güneş, Turan, *Türk Demokrasisinin Analizi*, haz. Hurşit Güneş, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1996.

Güngör, E., "Anadolu'da Türk Birliği ve Tarikatlar", *TED*, cilt 3, sayı 26, 1974a.

Güngör, E., "Edebiyat ve Din", *TED*, cilt 7, sayı 75, 1980a.

Güngör, E., "Erol Güngör'ün Sohbetinden", *TED*, cilt 6, sayı 71, 1979.

Güngör, E., "Gerçekçi Yazarlara Bir Teklif", *TED*, cilt 2, sayı 16, 1973b.

Güngör, E., "Özlediğimiz Dünya", *TED*, cilt 3, sayı 29, 1974b.

Güngör, E., "Tarihi Roman", *TED*, cilt 2, sayı 14, 1973a.

Güngör, E., "Ufkumuzda Bir Aydınlık", *TED*, cilt 9, sayı 104, 1982b.

Güngör, E., "Vicdan Hürriyeti Kadın Hakları vs.," *TED*, cilt 9, sayı 100, 1982a.

Güngör, Erol, *Dünden Bugüne Tarih Kültür ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2005a.

Güngör, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2005 (1981).

Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2003 (1982).

Güngör, Erol, Önsöz, Robert Downs, *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2005b.

Günlük-Şenesen, Günay, *1980-2001, Türkiye'de Savunma Harcamaları ve Ekonomik Etkileri*, TESEV Yayınları, İstanbul, 2002.

Güntekin, Reşat Nuri, *Gökyüzü*, İnkılâp ve Aka, İstanbul, 1976.

Gürbilek, Nurdan, "Büyük Tıkanma", *Virgül*, 118, 2008.

Gürbilek, Nurdan, *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*, Metis, İstanbul, 2004.

Gürbüz, Yılmaz, *Balkan Acısı*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1975.

Gürün, Kamuran, *Ermeni Dosyası*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.

Güz, Nurettin, *Serbest Cumhuriyet Fırkası Sonrası Basında Muhalefet ve 1931 Matbuat Kanunu*, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, Ankara, 1993.

Güzel, C., "Türkiye'de Maddecilik ile Maddecilik Karşıtı Görüşler", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Güzel, Cemal, *Türkiye'de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, cilt 19.

Güzel, Murat, "Türkiye'de sol, Sosyalizm ve İslamcılık," *tezkire*, sayı 26, 2002.

Güzel, Şehmus, *Türk Usulü Demokrasi*, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1997.

Habib, İsmail, "Paşa'nın Köşkünde" *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal*, haz. Mehmet Kaplan vd., Ankara Kültür Bakanlığı, 1992.

Hacıeminoğlu, N., "İlimden Tefekküre", *TED*, cilt 9, sayı 99, 1982.

Hakyemez, Y. Ş., *Militan Demokrasi Anlayışı ve 1982 Anayasası*, Seçkin Yayınları, Ankara, 2000.

Halaçoğlu, Yusuf, *Ermeni Tehciri*, Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul.

Halaçoğlu, Yusuf, Hikmet Özdemir, Kemal Çiçek, Ömer Turan, Ramazan Çalık, *Ermeniler: Sürgün ve Göç*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2004.

Hale, William, *Türkiye'de Ordu ve Siyaset: 1789'dan Günümüze*, Hil Yayın, İstanbul, 1996.

Hall, Ronald, "The Bleaching Syndrome: African Americans' Response to Cultural Domination Vis-a-Vis Skin Color," *Journal of Black Studies* 26, no. 2, 1995.

Hanefi, Hasan, "Aydınlanmacı İslam," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2.

Hanioğlu, M. Şükrü, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", *Toplum ve Bilim* 27 Güz, 1984.

Hanioğlu, Şükrü, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902- 1908*, Oxford University Press, New York, 2001.

Hann, Chris ve Ildiko Beller-Hann, "Markets, Morality, and Modernity in North-East Turkey," In *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, ed. Thomas M. Wilson ve Hastings Donnan, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Hansen, Bent, "The Etatist Experiment, 1929-50," *The Political Economy of Poverty, Equity, and Growth Egypt and Turkey*, Oxford University Press, Londra ve New York, 1991.

Hardt, Michael ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Harvey, David, "Sınıf İlişkileri, Sosyal Adalet ve Farklılık Politikası", *Praksis*, sayı 2, 2001.

Hassan, Ümit, *Osmanlı: Örgüt – İnanç – Davranış'tan Hukuk – İdeoloji'ye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Hatemi, Hüseyin, *İslam Açısından Sosyalizm*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988.

Hatiboğlu, Şevket Raşit, *Türkiye'de Zirai Buhran*, Yüksek Ziraat Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1936.

Hayes, C. J. H., "Nationalism", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, XI.-XII. cilt, 1937.

Hecker, Hans, "Nationstaat", *Handlexicon zur Politik-Wissenschaft II*, ed. von Axel Görlitz, Rewohlt Tashenbuch Verlag, Hamburg, 1983.

Heimsorth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi, Kant'ı Anlamak İçin Anahtar Kitap*, çev. Takiyeddin Mengüşoğlu, Remzi, İstanbul, 1986.

Heper, Metin ve Ahmet Evin der., *Politics in the Third Turkish Republic*, Westview Press, Boulder, 1994.

Heper, Metin, "A Weltanschauung-Turned-Partial Ideology and Normative Ethics: "Atatürk" in Turkey", *German Journal for Politics and Economics of the Middle East*, 25. January, no. 1, Mart 1984.

Heper, Metin, "Türkiye'de Devlet, Demokrasi Geleneği ve Silahlı Kuvvetler," *Türkiye'nin Savunması*, Dış Politika Enstitüsü, Ankara, 1987.

Heper, Metin, *The State Tradition in Turkey*, North Humberside: Eothen, 1985.

Herzfeld, Michael, "The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism" *South Atlantic Quarterly*, 101/4, 2002.

Herzfeld, Michael, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Londra, Routledge, 1997.

Heyd, Uriel, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, çev. Kadir Günay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

Hill, Mark E., "Color Differences in the Socioeconomic Status of African American Men: Results of a Longitudinal Study," *Social Forces* 78, no. 4, 2000.

Hobsbawm, Eric, "Introduction: Inventing Traditions", der. E. Hobsbawm ve T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Howard, Michael, *War and the Nation State*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Hughes, Michael ve Bradley Hertel, "The Significance of Color Remains: A Study of Life Chances, Mate Selection, and Ethnic Consciousness among Black Americans," *Social Forces* 68, no. 4, 1990.

Hürriyet (Haber), "Ata'nın Silueti Varken Hayvan Otlatmak İhanet", *Hürriyet Gazetesi*, 1 Temmuz 2003.

Hürriyet (Haber), "Koç: Atatürk Heykelini Aslına Uydurduk", *Hürriyet Gazetesi*, 11 Ekim 2005.

Hüseyin, Asaf, "Oryantalizmin İdeolojisi," der. Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

İ(smail) H(akkı), "Buhran" *Yeni Adam* no. 1, 1934.

İba, Şaban, *Ordu Devlet Siyaset*, Çiviyazıları, İstanbul, 1998.

İleri, Celal Nuri, *Türk Devrimi, İnsanlık Tarihinde* Türk Devriminin Yeri, (Sadeleştiren: Özer Ozankaya), TC Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002.

Ilıcak, Nazlı, *Nazlı Ilıcak'tan Demirel'e, Demirel'den Nazlı Ilıcak'a Zincirbozan Mektupları*, Dem Yayınları, İstanbul, 1990.

İlkin, Selim, "Devletçilik Döneminin İlk Yıllarında İşçi Sorununa Yaklaşım ve 1932 İş Kanunu Tasarısı" *ODTÜ Gelişme Dergisi (Özel Sayı: Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar)*, 1978.

İmzasız, "Çağdaş Sağ", *TED*, cilt 12, sayı 139, 1985.

İmzasız, "Milli Kültür Semineri Sonuç Bildirgesi", *TED*, cilt 7, sayı 80, 1980.

İnalcık, Halil, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji" *Doğu Batı, Oryantalizm-I*, 20, 2002.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Devrinde Türk Ordusu" *Türk Kültürü*, Yıl II, Ordu Özel Sayısı, 22 (Ağustos), 1964.

İnan, Afet, *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*, Kitap I, Milliyet Matbaası, İstanbul, 1930.

İnönü, İsmet, *Hatıralarım. Genç Subaylık Yılları (1884-1918)*, haz. Sabahattin Selek, Burçak Yayınları, İstanbul, 1969.

İnsel, Ahmet ve Ali Bayramoğlu der., *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*. Birikim Yayınları, İstanbul, 2004.

İnsel, Ahmet, "Bir Toplumsal Sınıf Olarak Türk Silahlı Kuvvetleri" *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004.

İnsel, Ahmet, "Milliyetçilik ve Kalkınmacılık", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003 (2002).

İnsel, Ahmet, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1993.

Irkçılık-Turancılık, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara, 1944.

İskender Fahrettin Sertelli, *Hint Yıldızı Yagoda*, İstanbul Kitabevi, 1943.

İsmail Hüsrev Tökin, *Türkiye'de Köy İktisadiyatı*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, (1990 [1934]).

İttihad İlmi Araştırma Heyeti, http://www.ittihad.com.tr/index.php?Itemid=30&id=12&option=com_content&task=view.

Izady, Mehrdad, *The Kurds: A Concise Handbook*, Taylor and Francis Ltd., Londra, 1992.

İzzet, Mehmed, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, İstanbul, 1969.

J. P. Sartre, *Edebiyat Nedir?*, çev. Bertan Onaran, 3. basım, Payel Yayınları, 1995.

Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 1998.

Kabacalı, Alpay, *Gözyaşından Gülmeceye Aziz Nesin*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1995.

Kabakçı, Enes, *Sauver l'Empir. Modernisation, Positivisme et Formation de la Culture Politique des Jeunes-Turcs (1895-1908)*, (Universite Paris I Pantheon-Sorbonne: Ecole Doctorale de Science Politique), These de Doctorat en Science Politique, 2007.

Kabaklı, A., "Çıkarken", *TED*, cilt 1, sayı 1, 1972a.

Kabaklı, A., "Alp-Eren Kitabından- Metinlerde Yıkanmak", *TED*, cilt 21, sayı 251, 1994.

Kabaklı, A., "Anarşiden Türkçeye", *TED*, cilt 7, sayı 76, 1980a.

Kabaklı, A., "Baba Kompleksi", *TED*, cilt 3, sayı 32, 1974e.

Kabaklı, A., "Batılılaşma ve Milli Kültür", *TED*, cilt 15, sayı 171, 1988.

Kabaklı, A., "Buğday ve Hikmet", *TED*, cilt 6, sayı 63, 1979a.

Kabaklı, A., "Çağdaş Edebiyatımızda Yoklar I", *TED*, cilt 3, sayı 29, 1974b.

Kabaklı, A., "Çağdaş Edebiyatımızda Yoklar II", *TED*, cilt 3, sayı 30, 1974c.

Kabaklı, A., "Çağdaş Edebiyatımızda Yoklar III", *TED*, cilt 3, sayı 31, 1974d.

Kabaklı, A., "Demokrasi ve Kültür", *TED*, cilt 6, sayı 73, 1979c.

Kabaklı, A., "Devlet Dili, Millet Dili", *TED*, cilt 2, sayı 19, 1973c.

Kabaklı, A., "Eğri Dille Doğru Fikir", *TED*, cilt 6, sayı 72, 1979b.

Kabaklı, A., "El Çek İlacımdan", *TED*, cilt 3, sayı 35, 1974f.

Kabaklı, A., "Ellinci Yıl Sevinci", *TED*, cilt 2, sayı 22, 1973e.

Kabaklı, A., "Folklor Eğitimi", *TED*, cilt 4, sayı 49, 1977a.

Kabaklı, A., "Geçmiş Zaman Peşinde", *TED*, cilt 2, sayı 24, 1973f.

Kabaklı, A., "Göçebe", *TED*, cilt 2, sayı 18, 1973b.

Kabaklı, A., "Gökalp'in Milli Terkibi", *TED*, cilt 3, sayı 36, 1974g.

Kabaklı, A., "İlim Kendin Bilmektir", *TED*, cilt 5, sayı 59, 1978c.

Kabaklı, A., "İsmail Dede'nin Kainat", *TED*, cilt 5, sayı 52, 1978b.

Kabaklı, A., "Kaya Yankısı", *TED*, cilt 1, sayı 6, 1972c.

Kabaklı, A., "Kültür İhtilali ve Aydınlar", *TED*, cilt 5, sayı 53, 1978a.

Kabaklı, A., "Kültürün Müdafaası", *TED*, cilt 1, sayı 9, 1972e.

Kabaklı, A., "Mevlana-Ümanizm", *TED*, cilt 3, sayı 26, 1974a.

Kabaklı, A., "Milli Direnişin Getirdiği Dil Akademisi", *TED*, cilt 8, sayı 87, 1981.

Kabaklı, A., "Milli Hakimiyet ve İlkeler", *TED*, cilt 14, sayı 162, 1987a.

Kabaklı, A., "Milli Kültür Bakanlığı", *TED*, cilt 2, sayı 14, 1973a.

Kabaklı, A., "Milliyetçilik ve İslam", *TED*, cilt 7, sayı 77, 1980b.

Kabaklı, A., "Muhafazakar 'Koruyucu' ", *TED*, cilt 1, sayı 10, 1972f.

Kabaklı, A., "Necip Fazıl'da Ben ve Biz", *TED*, cilt 12, sayı 142, 1985a.

Kabaklı, A., "Osmanlı Örneği", *TED*, cilt 10, sayı 112, 1983a.

Kabaklı, A., "Sanat İçinde Sanat", *TED*, cilt 1, sayı 2, 1972b.

Kabaklı, A., "Sanatsız Kalan Zaferler", *TED*, cilt 2, sayı 20, 1973d.

Kabaklı, A., "Sanatta Güç Birliği", *TED*, cilt 8, sayı 88, 1981b.

Kabaklı, A., "Selçuklu-Osmanlı-Türkiye", *TED*, cilt 10, sayı 120, 1983c.

Kabaklı, A., "Şefiü'l Müznibin", *TED*, cilt 16, sayı 192, 1989.

Kabaklı, A., "Temellerin Buluşması", *TED*, cilt 14, sayı 169, 1987b.

Kabaklı, A., "Temellerin Temyizi", *TED*, cilt 17, sayı 198, 1990.

Kabaklı, A., "Tezakir'i Okumak", *TED*, cilt 13, sayı 157, 1986a.

Kabaklı, A., "Türkçemiz Üzerine", *TED*, cilt 1, sayı 7, 1972d.

Kabaklı, A., "Türklüğün Rüyası Olan Şehir", *TED*, cilt 10, sayı 115, 1983b.

Kabaklı, A., "Yabancılaşma", *TED*, cilt 7, sayı 80, 1980c.

Kabaklı, Ahmet, *Neden Milliyetçilik*, söyleşi: Ahmet Hakan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Kabaklı, S., "Milli Devlet, Milli Edebiyat", *TED*, cilt 6, sayı 68, 1979.

Kadıoğlu, Ayşe, "Arkadan hançerleme efsanesi," *Radikal İki*, 29 Mayıs 2005.

Kadri Cemil Paşa (Zinar Silopi) (Sadeleştirerek ve Notlayarak yay. haz., Mehmet Bayrak), *Doza Kürdistan (Kürdistan Davası)*, Öz-Ge Yayınları, Ankara, 1991.

Kadro, "Başyazı," *Kadro: Aylık Fikir Mecmuası* no. 5, 1932.

Kafesoğlu, İbrahim, "Ordu-Millet" *Türk Kültürü*, 14(167), 1976.

Kahramanoğlu, İnan, "Türk Solu'nun Devrimci Mirası ve Doğan Avcıoğlu", Doğan Avcıoğlu, *Atatürkçülük, Milliyetçilik, Sosyalizm: Yön ve Devrim Yazıları*, İleri Yayınları, İstanbul, 2006.

Kaliber, Alper, "Türkiye'de Güvenlikleştirilmiş Bir Alan Olarak Dış Politikayı Yeniden Düşünmek: Kıbrıs Örneği" *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 2(7), 2005.

Kancı, Tuba ve Ayşe Gül Altınay, "Educating Little Soldiers and Little Ayses: Militarised and Gendered Citizenship in Turkish Textbooks" *Education in 'Multicultural' Societies: Turkish and Swedish Perspectives*, der. Marie Carlson, Annika Rabo ve Fatma Gök. Transactions, cilt 18, Swedish Research Institute in İstanbul ve I.B. Tauris, İstanbul, 2007.

Kancı, Tuba, "Imagining the Turkish Men and Women: Nationalism, Modernism, and Militarism in Primary School Textbooks, 1928-2000," Yayımlanmamış doktora tezi, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, 2008.

Kansu, Aykut, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, 'Sosyal Mesele' ve 'İçtimai Siyaset'", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 (2003).

Kansu, Ceyhun Atıf, "Atatürk'ün İlkleri", *Türk Dili Dergisi*, sayı 134, Kasım 1962.

Kansu, Ceyhun Atıf, "Devleti Yenileştiren Atatürk", *Türk Dili Dergisi*, Sayı 146, Kasım 1963.

Kansu, Günal, *Planlı Yıllar*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2004.

Kant, Immanuel, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say, İstanbul, 1989.

Kaplan, İsmail, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Kaplan, M., "50. Yılı Kutlarken", *TED*, cilt 2, sayı 23, 1973b.

Kaplan, M., "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Güzel Eserin Üç Esin kaynağı", *TED*, cilt 1, sayı 1, 1972a.

Kaplan, M., "Dil ve Edebiyat Nasıl Öğretilmelidir?", *TED*, cilt 1, sayı 10, 1972e.

Kaplan, M., "Dilde Doğu-Batı Sentezi", *TED*, cilt 3, sayı 30, 1974d.

Kaplan, M., "Eskileri Okuma", *TED*, cilt 1, sayı 11, 1972f.

Kaplan, M., "Evliya Çelebi'yi Anarken: Ahi Çelebi Camiinde Ruhlar Meclisi", *TED*, cilt 3, sayı 25, 1974a.

Kaplan, M., "Hareket ve Atalet Felsefesi", *TED*, cilt 5, sayı 57, 1978b.

Kaplan, M., "İnsanla Başlayan", *TED*, cilt 3, sayı 35, 1974f.

Kaplan, M., "Kökleşmek", *TED*, cilt 4, sayı 43, 1977a.

Kaplan, M., "Kültür ve Milli Kültür", *TED*, cilt 1, sayı 8, 1972d.

Kaplan, M., "Meslek", *TED*, cilt 2, sayı 18, 1973a.

Kaplan, M., "Milliyet ve Tarih", *TED*, cilt 1, sayı 2, 1972b.

Kaplan, M., "Muhafazakarlık ve İnkılapçılık", *TED*, cilt 5, sayı 54, 1978a.

Kaplan, M., "Orta Kültür ve Sosyal Bütünleşme", *TED*, cilt 3, sayı 28, 1974c.

Kaplan, M., "Reform, Kadastro ve Edebiyat", *TED*, cilt 1, sayı 4, 1972c.

Kaplan, M., "Sevgi ve İlim", *TED*, cilt 3, sayı 31, 1974e.

Kaplan, M., "Tarih, Şahsiyet ve Eser", *TED*, cilt 3, sayı 26, 1974b.

Kaplan, S. S., "Şiir: Gecekondu", *TED*, cilt 6, sayı 68, 1979.

Kaplan, Sam, *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in post-1980 Turkey*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

Kara İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayınları, İstanbul, 1994.

Kara İsmail, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergâh Yayınları, 3. basım, 2002.

Kara, İsmail der., *Hilafet risaleleri*, 5 cilt, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003-2006,

Karabekir, Kazım, *İstiklal Harbimiz*, cilt 2, Emre Yayınları, İstanbul, 1993.

Karaca, Kurt, *Milliyetçi Türkiye*, Çınar Yayınevi, Ankara, 1971.

Karaosmanoğlu, Y.(akup) K.(adri), "Eskiler Almayalım," *Kadro: Aylık Fikir Mecmuası* no. 4, 1932.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Ankara*, Akba Kitabevi, Ankara, 1934.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Atatürk*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1981.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Ergenekon: Milli Mücadele Yazıları*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1981.

Karaömerlioğlu, M. Asım, "Tek Parti Döneminde Halkçılık," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Karataş, Turan, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, 2. baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.

Kardaş, Ümit, "Modern devlet, ordu ve vicdani red itirazı," *Birikim*, 207 (Temmuz), 2007.

Karpat, Kemal H., "The Military and Politics in Turkey, 1960-64: A Socio-Cultural Analysis of a Revolution" *The American Historical Review*, 75(6), 1970.

Karpat, Kemal, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri*, çev. Bahar Tırnakçı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003.

Karpat, Kemal, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, çev. D. Özdemir, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

Karpat, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi*, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Kasaba, Reşat, "Hard Times in Turkey," *New Perspectives on Turkey* no. 23, 2000.

Kayalı, Kurtuluş, *Düşünce Coğrafyası 1: Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyeli*, Deniz Kitabevi, Ankara, 2005.

Kayalı, Kurtuluş, "İdris Küçükömer'in Entelektüel Portresi," *tezkire*, sayı 26, 2002.

Kayalı, Kurtuluş, *Ordu ve Siyaset: 27 Mayıs – 12 Mart*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyası I*, Ayyıldız Yayınları, 1994.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Kayayerli, Müjdat, "*Prof. Dr. Erol Güngör'de Tercüme Anlayışı*" *Ahmet Sevgi, Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Armağan*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Konya, 1998.

Kaynar, R., *Mustafa Resit Paşa ve Tanzimat*, Turk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1954.

Kazancıgil, Ali, "Anti-Emperyalist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm" *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Kedourie, Elie, *Nationalism in Asia and Africa*, Cleveland: The World Pub. Company, New York, 1971.

Keith, Verna M. ve Cedric Herring. "Skin Tone and Stratification in the Black Community," *American Journal of Sociology* 97, no. 3, 1991.

Kemal, Nusret, "Halkçılık," *Ülkü: Halkevleri Mecmuası* no. 2, 1933.

Kemal, Nusret, "Bizim Planımız," *Ülkü: Halkevleri Mecmuası* no. 13, 1934.

Kemal, Yaşar, "Büyük Bir Düşünürün Son Kitabı" (önsöz), Mehmet Ali Aybar, *Marksizm ve Sosyalizm Üzerine Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Kenan, Somer, "Aybar'ın Düşüncesinde Atatürkçülük, Halkçılık ve Milliyetçilik İzleklerinin Yeri", *Özgürleşmenin Sorunları: Mehmet Ali Aybar Sempozyumları, 1997-2002*, der. Gündüz Vassaf, Tarih Vakfı, İstanbul, 2003.

Kentel, Ferhat, "1990'ların İslâmî düşünce dergileri ve yeni Müslüman entelektüeller: *Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire*," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Kerestecioğlu, İ. Özkan, "Orjinallik Merakı Tutkuya Dönüşünce: Doktor Hikmet Kıvılcımlı'nın Çalışmalarında Devlet", *İktisat Dergisi*, Ağustos 2000, sayı 14, 2000.

Kersting,W., "Kant's Copcept of the State," ed. Williams H. L., *Essays on Kant's Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Kevser, www.kevser.org/icerik/RisaleiNur/turkish/nurlar-tr/r-tarihce/metin/2133.htm.

Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Keyder, Çağlar, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

Kılıçbay, Mehmet Ali, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Gazi Üniversitesi, Ankara, 1982.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat, Ankara, 2002.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, Çağdaş Siret Literatüründe 'Sol' çizgiler. *Islamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002.

Kırmızıtoprak, Sait, *İlk Anlatım*, Redaktör Şerwan Büyükkaya, Stockholm, 2004.

Kırmızıtoprak, Sait, *Kürt Milli Hareketleri Ve Irak'ta Kürdistan İhtilali*, APEC Yayınları, Stockholm, 1997.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Benim Gözümde Menderes*. Ötüken Yayınları, İstanbul, 1970.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, 5. basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, [ilk basımı 1968], 1986.

Kışlalı, A. Taner, *Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge, Ankara, 1993.

Kışlalı, Ahmet Taner, "Türk Ordusunun Toplumsal Kökeni Üzerine Bir Araştırma" *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 29(3-4), 1974.

Kıvılcımlı, Hikmet, "Kadın Sosyal 'Sınıfımız'", http://www.kivilcimli.org/eserler/kadin.html.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Allah-Peygamber-Kitap / Tarih Tezi Işığında*, Bumerang Yayınları, İstanbul, 1999.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Devrim Nedir?*, Alaz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri, İslam'da Toprak Sorunu vd*, Diyalektik Yayınları, İstanbul, 1994.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Eyüp Konuşması*, Derleniş Yayınları, İstanbul, 2003.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Fetih ve Medeniyet*, Derleniş Yayınları, İstanbul, tarihsiz [1953].

Kıvılcımlı, Hikmet, *Metafizik Sosyolojiler*, Bibliotek Yayınları, İstanbul, 1989.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Tarih Bilimi Kitapları, İstanbul, 2000a.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Tarih Devrim Sosyalizm*, Tarihsel Maddecilik Yayınları, İstanbul, 1965.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Tarih Tezi*, Tarih ve Devrim Yayınevi, İstanbul, 1974a.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Türkiye Köyü ve Sosyalizm*, Derleniş Yayınları, İstanbul, 1980.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi*, Tarih ve Devrim Yayınevi, İstanbul, 1974b.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Üç Seminer*, Derleniş Yayınları, İstanbul, 2000b.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Yol Anıları*, Derleniş Yayınları, İstanbul, 1998.

Kızıltan, Fikret, "Kıvılcımlı'nın Mirasının Güncel Anlamı Üzerine Değinmeler", *Teori ve Politika*, 40, 2006.

Kızılyürek, Niyazi, "Kıbrıs: Umutlu ve Zor Bir Dönemeç Başlıyor", *Birikim* 227, 2008.

Kızılyürek, Niyazi, *Doğmamış Bir Devletin Tarihi. Birleşik Kıbrıs Cumhuriyeti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Kızılyürek, Niyazi, *Milliyetçilik Kıskacında Kıbrıs*, İletişimYayınları, İstanbul, 2003.

Kili, Suna, "1961 Anayasası ve Devlet Anlayışı", 27 Mayıs 1960 Devrimi- Kurucu Meclis ve 1961 Anayasası, Boyut Kitapları, edötür Suna Kili, 1998.

Kinross, Lord, *Atatürk, the Rebirth of a Nation*, Weidenfeld & Nicholson, Londra, 1964.

Kirişçi, Kemal, "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices," *Middle Eastern Studies* 36, no. 3, 2000.

Knöbl, Wolfgang, "Theories That Won't Pass Away: The Never-ending Story of Modernisation Theory", *Handbook of Historical Sociology*, der. Gerard Delanty ve Engin F. Isin, Sage Publications, Londra, 2003.

Kocabaşoğlu, Uygur, *Şirket Telsizinden Devlet Radyosuna - TRT Öncesi Dönemde Radyonun Tarihsel Gelişimi ve Türk Siyasal Hayatı İçindeki Yeri*, AÜ, SBF Yayınları no. 42, Ankara, 1980.

Kocakaplan, I., "Ayın Her cü Merci", *TED*, cilt 17, sayı 197, 1990.

Kocakaplan, I., "Türk Edebiyatı Vakfı'nda Mehmet Kaplan'ın Sohbeti", *TED*, cilt 7, sayı 79, 1980a.

Kocka, Jürgen, "Forindustrielle faktoren in der Deutschen Industrializierung, Industribürokratie und 'Neuer Mittelstand'", *Das Kaiserliche Deutschland*, ed. M. Stürmer, Düsseldorf, 1976.

Koç, Y., Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri, Turk-İş Eğitim Yayınları, www.turkis.org.tr/yayinlar.htm, 2003.

Koçak, Cemil, "Namık Kemal," *MTSD*, 2001b.

Koçak, Cemil, "Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", *MTSD*, 2001a.

Kohn, Hans, "Nationalism," *Int. Encyclopaedia of the Social Sciences*, ed. D. L. Sills, XI. cilt, 1968.

Komsuoğlu, Ayşegül, *Siyasal Yaşamda Bir Lider: Süleyman Demirel*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2008.

Korat, Gürsel – Yıldız, Ahmet, "Aziz Nesin'le Konuşma," *Edebiyat ve Eleştiri*, sayı 15-16, Güz, 1994.

Koray, Cenk, *Kur'ân İslamiyet ve Atatürk ve 19 Mucizesi*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1994.

Korcan, Kerim, "Doktor Yeniden Doğuyor," *Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*, Alaz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2004.

Kozanoğlu, Can, *Pop Çağı Ateşi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Köker Levent, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, 1996.

Köker, L., *İki Farklı Siyaset, "Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori"*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1990.

Köker, Levent, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası," *Toplum ve Bilim*, no. 71, 1996.

Köker, Levent, "Liberal Muhafazakarlık ve Türkiye", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 (2003).

Köylerimiz, İçişleri Bakanlığı, İller İdaresi Genel Müdürlüğü Yayımı, Ankara, 1982.

Kundakçı, S. Şükrü, *Bir Ömür Bir Sohbet*, yay. haz. E. Tosun, TÜSTAV, İstanbul, 2005.

Kural, Sevda Alankuş, "Kıbrıs Sorunu ve Kıbrıslı Türk Kimliği", *Birikim* 77, 1995.

Kuran, Ahmet Bedevi, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele*, Baha Matbaası, İstanbul, 1956.

Kurt, Mustafa, "Aydının Vicdanı: Erol Güngör" *Erol Güngör*, der. Murat Yılmaz, Erol Güngör, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

Kurtuluş Cephesi, "Haklıyız Kazanacağız 2", Basılmamış Dev-Sol Savunması, der. Dursun Karataş.

Kurtuluş Yolu, www.kurtulusyolu.org/gazete/tam_goster.php?fid=531&ryt=2.

Kurtuluş, Hatice ve Semra Purkis, "Türkiye'den Kuzey Kıbrıs'a Göç dalgaları: Lefkoşa'nın dışlanmış göçmen-enformel emekçileri", *Birikim* 112, 2008.

Kuruç, Bilsay, *Belgelerle Türkiye İktisat Politikası, 1929-1932*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.

Kuruç, Bilsay, *Mustafa Kemal Döneminde Ekonomi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1987.

Kushner, David, "Self-Perception and Identity in Contemporary Turkey," *Journal of Contemporary History* 32, no. 2, 1997.

Kushner, David, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Frank Cass, Londra, 1977.

Kutkan-Bilgiseven, A., "Manevi Kültürümüz ve Batı Kültürü II", *TED*, cilt 16, sayı 188, 1989.

Kutlay, Naci, *Kürt Kimliği Oluşum Süreci*, Belge Uluslar arası Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Kutub, Seyyid, *İslâm ve Kapitalizm Çatışması*, Arapça'dan çev. Yaşar Nuri Öztürk, 2. baskı, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981.

Kutub, Seyyid, *İslâm'da Sosyal Adalet*, Arapça'dan çev. M. Beşir Eryarsoy, Arslan Yayınları, İstanbul, 1982.

Küçük, Yalçın, "Cumhuriyet Döneminde Aydınlar ve Dergileri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 1, İletişim Yayınları, 1983.

Küçük, Yalçın, *Aydın Üzerine Tezler (1830-1980)*, cilt 3, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1985.

Küçük, Yalçın, *Bilim ve Edebiyat*, Tekin Yayınevi, 1985.

Küçükömer, İdris, "Asyagil Üretim Biçimi, Yeniden Üretim ve Sivil Toplum" *Toplum ve Bilim*, sayı 2, 1977.

Küçükömer, İdris, *Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma*, Ant Yayınları, İstanbul, 1969.

Küçükömer, İdris, *Halk Demokrasi İstiyor mu?*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985 [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, Doğan Şahiner, 1992, Birikim Yayınları, İstanbul].

Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Verso, Londra, 2005.

Laçiner, Ömer, "İslamcılık, Sosyalizm ve Sol", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, ed. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Laçiner, Ömer, "Ordu-Sosyalizm" *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004b.

Laçiner, Ömer, "Türk Militarizmi 1" *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004a.

Lambdaistanbul, *Ne Yanlış Ne de Yalnızız! – Bir Alan Araştırması: Eşcinsel ve Biseksüellerin Sorunları*, Lambdaistanbul Eşcinsel Sivil Toplum Girişimi, İstanbul, 2006.

Landau, Jacob M., *Pan-Turkism in Turkey: A Study in Irredentism*, C. Hurst, Londra, 1981.

Laroui, Abdullah, 1997, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, 2. baskı, Ankara Vadi Yayınları.

Latouche, Serge, "Standard of Living", *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, der. Wolfgang Sachs, Zed Books, Londra, 1992.

Leader, Darian, *Kadınlar Neden Yazdıkları Her Mektubu Göndermezler?*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Lerner, Daniel ve Richard D. Robinson, "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force," *World Politics*, 13(1), 1960.

Lerner, Daniel, "Değişen toplumlarda ilerici kuvvet: Ordu", *Yön*, sayı 43, (10 Ekim) 1962.

Lerner, Daniel, Richard D Robinson, "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force", *Word Politics*, 13, 1960.

Levi-Strauss, Claude, *Yaban Düşünce*, Yapıkredi, İstanbul, 1996.

Lewis, B., "The impact of the French Revolution on Turkey", *Journal of World History*, cilt 1, 1953.

Liebknecht, Karl, *Militarism*, B. W. Huebsch, New York, 1917.

Lipsitz, George, *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit From Identity Politics*, Philadelphia: Temple University Press, 1998.

Livaneli, Zülfü, "Oh be Nihayet Türkler Geldi", *Vatan*, 07.12.2002.

Lutz, Catherine ve Lesley Bartlett, "JROTC: Making Soldiers in Public Schools", *The Education Digest* 61(3), 1995.

Lutz, Catherine, *Homefront: A Military City and the American 20th Century*, Beacon Press, Boston, 2001.

Lutz, Catherine, "Making War At Home in the United States: Militarization and the Current Crisis," *American Anthropologist*, 104(3), 2002.

Macar, Elçin, "Doğan Avcıoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Mahçupyan, Etyen, "Bir Mikro İdeoloji Olarak Militarizm: Zihniyet, özne ve etik meseleleri üzerine bir not" *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004.

Mahçupyan, Etyen, "Ermeni Meselesinin Öteki Yüzü," *Bir Zamanlar Ermeniler Vardı*, Birikim Yay., 2008

Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi 1925-1939*, Metis, İstanbul, 2005.

Maktav, Hilmi, "Vatan, millet, sinema," *Birikim*, 207, (Temmuz), 2007.

Mandaville, Peter, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Routledge, Londra, 2001.

Mann, Michael, *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology*, Basil Blackwell, Oxford ve New York, 1988.

Mannheim, K., "The Problem of the Intelligentsia: An Inquiry into its Past and Present Role", in E. Mannheim and P. Kecskemeti (eds.), *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1956.

Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1936.

Mannheim, K., *İdeoloji ve Ütopya*, çev. M. Okyavuz, 2. baskı, Epos Yayınları, Ankara, 2004.

Mannheim, Karl, *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge, Londra, 1992.

Manzo, Kathryn A., *Creating Boundaries: The Politics of Race and Nation*. Boulder, Colo.: L. Rienner, 1996.

Mardin, Ş., *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Preş, Princeton, 1962.

Mardin, Şerif, "Aydınlar konusunda Ülgener ve bir izah denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Mardin, Şerif, "Aydınlar ve Ülgener: Bir İzah Denemesi", *Toplum ve Bilim*, 24 Kış, 1984.

Mardin, Şerif, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", *Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler* 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 7. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)*, A.Ü. SBF Maliye Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1962.

Mardin, Şerif, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma" *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950.

Marshall, T. H., *The Right to Welfare and Other Essays*, Heinemann, Londra, 1981.

Marx, Anthony W., *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*, Cambridge, U.K.; Cambridge University Press, New York, 1998.

Marx, Karl, "*Hegel'n Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı'dan* seçme metinler," çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, *Din Sosyolojisi*, ed. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, 3. baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 2007.

Mater, Nadire, *Mehmedin Kitabı: Güneydoğu'da Savaşmış Askerler Anlatıyor*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Meinecke, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat* in *Werke*, V. Münih, 1962.

Menemenli Ethem, *İnkılabımız: İdeoloji ve Realite Karşısında*, Türkiye Matbaası, İstanbul, 1934.

Menteşe, Halil, *Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anıları*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986.

Meral, B., "Genel Başkan Bayram Meral'in açılış konuşması", İzmir, 16 Ocak, www.turkis.org.tr/baskanlarkurulu.htm, 2001.

Meriç, C., "Acı Şeyler, Haluk, Fakat......", *TED*, cilt 2, sayı 15, 1973a.

Meriç, C., "Araftaki Adam", *TED*, cilt 1, sayı 4, 1972b.

Meriç, C., "Argo, Kapitol'ün Kazları, Yenilik", *TED*, cilt 1, sayı 3, 1972a.

Meriç, C., "Bu Ülke", *TED*, cilt 2, sayı 16, 1973b.

Meriç, C., "Edeb'den Edebiyat'a", *TED*, cilt 9, sayı 108, 1982.

Meriç, C., "Hangi Batı", *TED*, cilt 2, sayı 21, 1973e.

Meriç, C., "İsmail Habib", *TED*, cilt 3, sayı 25, 1974a.

Meriç, C., "Müstağrip", *TED*, cilt 2, sayı 22, 1973f.

Meriç, C., "Tefekkür", *TED*, cilt 1, sayı 11, 1972c.

Meriç, C., "Tefekkür", *TED*, cilt 2, sayı 18, 1973c.

Meriç, C., "Yeni Bir İthal Malı: Bunalım", *TED*, cilt 2, sayı, 19, 1973d.

Meriç, Cemal, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Meriç, Cemil, *Jurnal Cilt 1 1955-65*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Mert, Necati, *Ömer Seyfettin: İslâmcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar*. Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2004.

Mert, Necati, "Sol Hikaye: bir Lamelif," *tezkire*, sayı 26, 2002.

Mert, Nuray, "İdris Küçükömer ve 'Düzenin Yabancılaşması'", *Doğu Batı*, sayı 11, 2000.

Mert, Nuray, "Siyasete Etkin Katılım Ve Siyasal Kültürümüz", *Diyalog*, sayı 1, 1996/1.

Mert, Nuray, "Siyasete Etkin Katılım ve Siyasi Kültürümüz", *Diyalog*, sayı 1, Türk Demokrasi Vakfı, 1996.

Mert, Nuray, "İslam ve Sol: Bir vicdan muhasebesi," *tezkire*, sayı 26, 2002.

Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, 1994.

Mesut Zeki, "Demokraside Gaye ve Vasıta," *Hakimiyet-i Milliye*, 31 Mart 1931.

Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2000.

Mills, C. Wright, *The Power Elite (New Edition)*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 2000 [1956].

Miyasoğlu, M., "Tiyatro, Sinema ve Bir Kitap", *TED*, cilt 1, sayı 1, 1972.

MMO, *Ortak Pazar ve Türkiye*, Makine Mühendisleri Odası, Ankara, 1970.

Mosse, George L., *Confronting the Nation: Jewish and Western Nationalism*. Brandeis University Press, Hanover ve Londra, 1993.

Mumcu, Uğur, *Aybar ile Söyleşi: Sosyalizm ve Bağımsızlık*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993.

Mumcu, Uğur, *Söz Meclisten İçeri*. Uğur Mumcu Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Mutman, Mahmut, "Yasa, Şiddet ve Adalet", *Birikim*, sayı 93-94, 1997.

Naci, Fethi, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, Gerçek Yayınları, 1981

Narlı, Nilüfer, "Civil-Military Relations in Turkey" *Turkish Studies*, 1(1), 2000.

Nash, Manning, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, Chicago, 1989.

Nesin, Ali, *Gömüyü Arayan Adam*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Nesin, Aziz, *Ah Biz Ödlek Aydınlar*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1995c.

Nesin, Aziz, *Bir Sürgünün Anıları*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1997a.

Nesin, Aziz, *Büyük Grev*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Nesin, Aziz, *Korkudan Korkmak*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1995a.

Nesin, Aziz, *Mum Hala 1*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Nesin, Aziz, *Nutuk Makinesi*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1995b.

Nesin, Aziz, *Türkiye Şarkısı Nâzım*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Nesin, Aziz, *Vatan Sağolsun*, Aziz Besin Bütün Kitapları cilt III, Karacan Yayınları, İstanbul, 1982.

Nesin, Aziz, *Zübük*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1997b.

Neumann, C.K., "Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasi Düşünceleri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, cilt 1, ed. Mehmet Ö. Alkan, 2001.

Nimetullah, Halil, *Halkçılık ve Cumhuriyet: Türk Halkçılığı ve Cumhuriyeti*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1930.

Nur, Rıza, *Hayat ve Hatıratım*, 4 cilt, Altındağ Yayınevi, [yazılışı 1929], İstanbul, 1967.

Nutuk, 2 cilt, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1965.

Nutuk, cilt III, Vesikalar, Vesika 141-2, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1950.

Oğuz, Şebnem, "Neoliberalizmin Anayasası: Otoriter Devletçiliğin Yükselişi", http://www.bianet.org, 27 Eylül 2007.

Oğuzbaşaran, B., "Yaban Üzerine", *TED*, cilt 1, sayı 1, 1972.

Okandan, R. G., *Amme Hukukumuzda İkinci Meşrutiyet Devri*, no. 326, İÜHF Yayınları, İstanbul, 1947.

Okandan, R. G., *Amme Hukukumuzda Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet Devirleri*, no. 281, İÜHF Yayınarı, İstanbul, 1946.

Okatan, O., "Batı Düşmanlığı", *TED*, cilt 1, sayı 2, 1972.

Okay, Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991.

Oktay, A., "Türkiye'de Sosyalist Gerçekçilik", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Oktay, Ahmet, *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, Tüm Zamanlar Yayınları.

Oktay, Cemil, "Bizans Siyasi İdeolojisi'nden Osmanlı Siyasi İdeolojisi'ne", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, cilt 1, ed. Mehmet Ö. Alkan, 2001.

Okte, Faik, *Varlık Vergisi Faciası*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, 1951.

Okyar, Fethi, *Üç Devirde Bir Adam*, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1980.

Orbay, Rauf, "Rauf Orbay'ın Hatıraları," *Yakın Tarihimiz Dergisi*, cilt 3.

Orbay, Rauf, *Siyasî Hatıralar*, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2003.

Orhan Koloğlu, "ASALA Nasıl Ortaya Çıktı?," *Popüler Tarih*, Mart 2001.

Orhan Pamuk, "Romancı, sesi çıkmayanların sözcüsüdür", *Radikal*, 24 Ekim 2005.

Ortaç, Yusuf Ziya, *Bizim Yokuş*, Akbaba Yayınları, İstanbul, 1966.

Ortaylı, İlber, *Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları*, İz Yayıncılık, 1998.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, 1983.

Oruç, Zülküf, *Bir Öğrenci Hareketi Olarak Milli Türk Talebe Birliği*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005.

Osborne, P., *Eleştirel Bakış*, Dost Kitabevi, 1996.

Osman Selim Kocahanoğlu, *İttihat ve Terakki'nin* Sorgulanması ve Yargılanması, Temel Yayınları, İstanbul, 1998.

Oz-Salzberger, Fania, "The Political Theory of the Scottish Enlightenment", Broadie, Alexander (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, (Cambridge, Cambridge University Press), 2003.

Oztamur, Pınar, "Büyük Buhran ve Cumhuriyet Gazetesinde Yoksulluk Üzerine Söylemler 1929-1931" *Toplum ve Bilim* no. 94, 2002.

Öcalan, Abdullah, *Özgür İnsan Savunması*, Çetin Yayınları, İstanbul, 2003.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakar Yanılgısı", *Politik Kültür Yazıları Süreçler Kişiler*, Asa Kitabevi, Bursa, 1997.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

Öncü, Ayşe, "The Myth of the 'Ideal Home': Travels Across Cultural Borders to Istanbul," *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities*, ed. Ayşe Öncü ve Petra Weyland, Zed Books, Londra, 1997.

Önder, İzzettin, "1961 Anayasası'nın Ekonomik Modeli", edt: Suna Kili, *27 Mayıs 1960 Devrimi- Kurucu Meclis ve 1961 Anayasası*, Boyut Kitapları, Aralık 1998.

Önder, M., "Kendimize Sahip Çıkalım", *TED*, cilt 4, sayı 39, 1977.

Öner, S., "Türkiye'nin Geleceği", *TED*, cilt 1, sayı 7, 1972a.

Öner, Yılmaz, "Din-Üretim Biçimleri Üstüne," *Tarihsel Uzlaşma*, çev. Yılmaz Öner, İletişim Yayınları, İstanbul, 1984.

Öngider, Seyfi der., *Doğu-Batı Kıskacında Türkiye*, Aykırı, İstanbul, 2004.

Öngider, Seyfi, "Kurtuluş: 'Öncü Savaşı'ndan Sosyalist Demokrasiye", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Öniş, Z., "Turkey's encounter with the new Europe: multiple transformations, inherent dilemmas and the challenges ahead", Koç Üniversitesi, yayınlanmamış makale, 2005.

Özalşar, Mehmet Emin, "Sibai ve İslam Sosyalizmi," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2.

Özatalay, Cem, "Türkiye toplumunun faşistleşmesine dair: Çook alâmetler belirdi", *Birikim* 218 (Haziran), 2007.

Özbaran, Salih, "Türkiye'de Tarih Eğitimi ve Ders Kitapları Üstüne Düşünceler," *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, ed. Ali Berktay ve Hamdi Can Tuncer, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Özbek, Nadir, "Kemalist Rejim ve Popülizmin Sınırları: Büyük Buhran ve Buğday Alım Politikaları, 1932-1937," *Toplum ve Bilim* no. 96, 2003.

Özbek, R., "Çocuk, Yine Çocuk İlle de Çocuk", *TED*, cilt 4, sayı 42, 1977.

Özbudun, E., *Türk Anayasa Hukuku*, Ankara, Yetkin Yayınları, Ankara, 2006.

Özbudun, Ergun, "Demokratikleşme Sürecinde CHP", (konuşma), Ankara, 16 Nisan 1988.

Özbudun, Ergun, "The Role of the Military in Recent Turkish Politics," Occasional Papers in International Affairs, no. 14, Center for International Affairs, Harvard University, Boston, 1966.

Özdağ, Ümit. 1991. *Ordu-Siyaset ilişkisi (Atatürk ve İnönü Dönemleri)*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991.

Özdemir, Hikmet, "Bir İlk Yapıt: Türkiye'nin Düzeni", *Yapıt*, sayı 47/2, 1983/84.

Özdemir, Hikmet, *1960'lar Türkiyesinde Sol Kemalizm: Yön Hareketi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Özdemir, Hikmet, *Doğan Avcıoğlu: Bir Jön Türk'ün Ardından*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000.

Özdemir, Hikmet, *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı: Yön Hareketi*, Bilgi Yayınevi, 1986.

Özdemir, Hikmet, *Rejim ve Asker*, Afa Yayınları, İstanbul, 1989.

Özdemir, Şennur, *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006.

Özdoğan, Günay Göksu, *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Özel, Mehmet der., *2000'li Yıllara Girerken Türk Ordusu*, Ankara Ticaret Odası, Ankara, 2000.

Özel, Mustafa, *Birey Burjuva ve Zengin*, İz Yayınları, İstanbul, 1994.

Özel, Mustafa, *Devlet ve Ekonomi*, İz Yayınları, İstanbul, 1995.

Özel, Mustafa, *Müslüman ve Ekonomi*, İz Yayınları, İstanbul, 1997.

Özgüldür, *Türk-Alman İlişkileri: 1923-1945*, Genelkurmay Yayınları, Ankara, 1993.

Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakarlık Akıl, Toplum, Siyaset*, Liberte, Ankara, 2004.

Özipek, Bekir Berat, "Avrupa'da ve Türkiye'de Muhafazakarlık", *Düşünen Siyaset*, sayı 22, 2006.

Özkan, Fulya, "1950'lerin Popülizm Açısından Bir İncelemesi" *Journal of Historical Studies*, cilt 2, 2004.

Özkırımlı, Umut, "Maksudyan'da Yeni Birşey Yok," *Radikal Kitap*, 5 Ağustos 2005.

Özkırımlı, Umut, *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.

Özman, Aylin, "Mehmet Ali Aybar: Sosyalist solda 40'lardan 90'lara bir köprü", *Toplum ve Bilim*, sayı 78, 1998.

Özman, Aylin, "Mehmet Ali Aybar", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Özman, Aylin, "Mehmet Ali Aybar". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol* cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Özman, Aylin, "Yeni Sol, Hümanizma ve Mehmet Ali Aybar Düşüncesi: Ortodoks Marksizme Bir Başkaldırı", *Doğu Batı*, sayı 11, 2000.

Öztürk, Kazım, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1966.

Öztürk, O. Metin, *Ordu ve Politika*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

Özyürek, Ali Ezger, *Muhacirler – Bitmeyen Göç*. Kekeme Yayınları, İstanbul, 2003.

Paker, Can, Mehmet Dülger, Ümit Cizre, Şerif Sayın, Willem F. Van Eekelen, Phillip Fluri, Alain Faupin, Pál Dunay, *Güvenlik Sektöründe Demokratik Gözetim: Türkiye ve Dünya*, ed. Volkan Aytar, çev. Ela Uysal ve Funda Soysal, DCAF ve TESEV Güvenlik Sektörü Çalışmaları Dizisi 1, TESEV, İstanbul, 2005.

Pamuk, Şevket, *100 Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi, 1500-1914*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1997.

Pamuk, Şevket, Pamuk, "Intervention During the Great Depression, Another Look at Turkish Experience" *Long Run Economic Change in the Mediterranean Basin, 1850-1950*, der. Jeffrey Williamson ve Şevket Pamuk, Routledge Press, Londra ve New York, 2000.

Parla, T., *Türkiye'de Anayasalar*, İletişim Yayınları İstanbul, 2002 (1991b).

Parla, T., *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, Atatürk'ün Nutuk'u*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Parla, T., Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi *Kaynakları*, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Parla, Taha ve Andrew Davison. *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004.

Parla, Taha, "Mercantile Militarism in Turkey, 1960-1998," *New Perspectives on Turkey*, 19 (Sonbahar), 1998.

Parla, Taha, "Vicdani Reddin Felsefi Gerekçeleri," *Çarklardaki Kum:Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları - Cilt 3: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Pekdemir, Melih, "Devrimci Yol", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Peker, R., *İnkılap Dersleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1984.

Peker, Recep, "Disiplinli Hürriyet," *Ülkü: Halkevleri Mecmuası* no. 3, 1933.

Peker, Recep, "Büyük Millet Meclisinde Teşkilat-ı Esasiye Kanunundaki Değişikliğe Dair Müzakereler" TBMM Zabıt Ceridesi, 1937, (5 Şubat 1937).

Peker, Recep, "Disiplinli hürriyet", *Ülkü-Seçmeler*, haz. Zerrin Bayraktar – Cem Alpar, Aitia [ilk basımı Nisan 1933], 1982b.

Peker, Recep, "Ülkü niçin çıkıyor?", *Ülkü-Seçmeler*, haz. Zerrin Bayraktar – Cem Alpar, Aitia [ilk basımı Şubat 1933], 1982a.

Peker, Recep, *C.H.F. Programının İzahı Mevzuu Üzerinde Konferans*, Hakimiyet-i Milliye Matbaası, Ankara, 1931.

Peker, Recep, *CHP Genel Sekreteri R. Pekerin Söylevleri*, Ulus Matbaası, Ankara, 1935.

Peker, Recep, *İnkılab Dersleri Notları*, Ulus Basımevi, Ankara, 1936.

Peker, Recep, M. E. Bozkurt, Y. K. Tengirşenk, *1933 Yılında İstanbul Üniversitesinde Başlayan İlk İnkılâp Tarihi Ders Notları* (haz. Oktay Aslanapa), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.

Perinçek, Doğu, "Turan Güneş'te Bürokrasi Tahlilleri", *Saçak*, Sayı 30/1, 1984.

Perinçek, Doğu, *Osmanlı'dan Bugüne Toplum ve Devlet*, Kaynak, İstanbul, 1991.

Perşembe, Erkan, "Nurettin Topçu'da Müslüman Anadolu Sosyalizmi Düşüncesi," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002.

Phikhu, Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The MacMillan Pr., Londra, 1981.

Plant, Raymond, "Sosyal Demokrasi", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*, çev. Bülent Peker, Nevzat Kıraç, Ümit Yayınları, Ankara, 1994.

Posen, Barry R., "Nationalism, the Mass Army, and Military Power," *Perspectives on Nationalism and War*, der. L. Comaroff ve P. C. Stern, J. Luxembourg, Gordon and Breach Publishers, 1995.

Preuss, Ulrick K, *Constitutionalism, Identity, Difference, and Legitimacy*, ed. Michel Rosenfield, Duke University Press, Durham ve Londra, 1994.

Rıfkı, Falih Rıfkı, *Çankaya: Atatürk devri hatıraları*, Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayi A.Ş. Basımevi, İstanbul, 1969.

Rıfkı, Falih, "Otorite," *Hakimiyet-i Milliye* (21 Temmuz 1931), 1931b.

Rıfkı, Falih, "Bir Cevap," *Hakimiyet-i Milliye*, (16 Haziran 1931), 1931a.

Rıfkı, Rıfkı, *Moskova Roma*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, Ankara, 1932.

Rich, Norman, *The Age of Nationalism and Reform, 1850-1890*, W. W. Norton and Company Inc, New York, 1970.

Robertson, Roland, "Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality," *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, ed. Anthony D. King, SUNY Press, New York, 1991.

Roche, M., *Rethinking Citizenship. Welfare, Ideology and Change in Modern Society*, Polity Press, Cambridge, 1992.

Rodinson, Maxime, *İslam ve Kapitalizm*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1978.

Roediger, David R. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, *The Haymarket series*, Londra; New York: Verso, 1991.

Rosamond, B., *Theories of European Integration*, Pelgrave, Londra, 2002.

Rostow, W. W., *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*, çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999 (1966).

Rox, Robin, "Totem and Taboo Reconsidere", *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. Edmund Leach, Tavistock, Londra, 1968.

Roy, Alexander, *The Religion of the Primitives*, Negro University, New York, 1969.

Russell, Kathy, Midge Wilson ve Ronald E. Hall. *The Color Complex: The Politics of Skin Color among African Americans*. 1st ed. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1992.

Sachs, Wolfgang, "One World", *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, der. Wolfgang Sachs, Zed Books, Londra, 1992.

Sadoğlu, Hüseyin, *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

Safa, Peyami, "Kemalizm Hayat ve İdeal", der. Yaşar Nabi, *Atatürkçülük Nedir?*, Varlık, İstanbul, 1963.

Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ötüken Yayınları, 1990.

Said, Edward, *Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Sakarya, İhsan, *Belgelerle Ermeni Sorunu*, T.C. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1984.

Samancı, M. N., "Dergi ve Gazetelerde Geçen Ay", *TED*, cilt 1, sayı 1, 1972.

Sancar, M., *'Devlet Aklı' Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Sancar, Mithat, "Hukuk Devleti ve 'Devlet Çetesi'", *Birikim*, sayı 93-94, 1997.

Sancar, Mithat, "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti", *Doğu-Batı*, yıl 4, sayı 13, 2001.

Sancar, Serpil, "Vicdani Red ve Eril Şiddet," *Çarklardaki Kum:Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Saraçoğlu, Cenk, "Ülkücü hareketin bilinçaltı olarak Nihal Atsız", *Toplum ve Bilim*, no. 100, 2004.

Sarıoğlu, Sezai, "Kıbrıs'ta Zıtların Birliği: Taksim ve Enosis", *Birikim* 113, 1998.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisini Geri Dönüş*, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1993.

Savran, Sungur, Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri, cilt 1, 1919-1980, Kardelen Yayınları, İstanbul, 1992.

Sayyid, Bobby, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Zed Books, Londra, 1997.

Sayyid, Bobby, S., *A Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London: Zed Books, (Türkçesi: *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, İngilizce'den çev. Nuh Yılmaz ve Ebubekir Ceylan, Vadi Yayınları, Ankara, 2000), 1997.

Scarry, Elaine, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

Schmitt, C., *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Dost Yay., 2002.

Schnapper, Dominique, "Beyond the Opposition: Civic Nation Versus Ethnic Nation," *Rethinking Nationalism*, ed. Jocelyne Couture, Kai Nielsen ve Michel Seymour, Calgary, Alberta, Canada: University of Calgary Press, 1998.

Selek, Pınar, *Barışamadık*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2004.

Senghaas, D., *Welkwirschaftsordnung und Entwicklungspolitik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.

Sepetçioğlu, M. N., "Türk Kültürü Üzerine Düşünceler", TED, cilt 9, sayı 104, 1982.

Serdengeçti, Osman Yüksel, *Kanlı Balkanlar*, Kamer Yayınları, İstanbul, 1992.

Sertel, M. Zekeriya, "Varlık Vergisini Ödemekten Kaçanlar Cezaya Hak Kazanmışlardır," *Tan*, 19 Ocak 1943.

Seth, Sanjay, "Changing the Subject: Western Knowledge and the Question of Difference" *Comparative Studies in Society and History*, 49/3, 2007.

Seton-Watson, Hugh, "Milliyetçilik ve Çok Milletli İmparatorluklar", *Belleten*, 28, 1964.

Sevinç, Necdet, *Ülkücüye Notlar*, Dede Korkut Yayınları, [1. baskısı 1974], 1977.

Sevük, İsmail Habib, *Tuna'dan Batı'ya*, Remzi Kitabevi, [ilk basımı 1935], İstanbul, 1944.

Shacht, Joseph, "Law and State, in J. Schacht-J. E. Bosworth (Eds.), *Legacy of Islam*, 2. baskı, Clarendon Pr., 1974.

Shapiro Michael J. ve Hayward R. Alker, eds. *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

Shaw, Martin, *Post-Military Society: Militarism, Demilitarization, and War at the End of the Twentieth Century*, Temple University Press, Philadelphia, 1991.

Shaw, S. J. – Shaw, E. K., *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, II. cilt, çev. M. Harmancı, 3. baskı, E Yayınları, İstanbul, 2000.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis, İstanbul, 1991.

Sher, Richard B., *Church and University in the Scottish Enlightenment –The Moderate Literati of Edinburgh*, Edinburgh University Pres, Edinburgh, 1985.

Shils, E., *Intellectuals and the Powers and Other Essays*, The University of Chicago Press, Chicago.

Shils, Edward, "Alternative Courses of Political Development", *Political Development and Social Change*, der. Jason L. Finkle ve Richard W. Gable, John Wiley & Sons, Inc., New York, 1966.

Sibāī, Mustafa, *İslâm Sosyalizmi*, Arapça'dan çev. A. Niyazoğlu, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974.

Sinclair-Webb, "Emma, 'Our Bülent is Now a Commando': Military Service and Manhood in Turkey," *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, eds. Mai Ghoussoub ve Emma Sinclair-Webb, Saqi Books, Londra, 2000.

Songar, A., "Baba'nın Hikayesi", *TED*, cilt 9, sayı 102, 1982.

Sonyel, Selahi, "İngiliz Belgelerine Göre Adana'da Vuku Bulan Türk-Ermeni Olayları," *Belleten*, Türk Tarih Kurumu, LI/201, Aralık 1987.

Sözen, Edibe, "Erol Güngör", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 (2003).

Spohn, Margret, *Alles getürkt: 500 Jahre (Vor)Urteile der Deutschen über die Türken*, Bibliotheks- u. Informationssystem der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg, Oldenburg, 1993.

Stevens, Jacqueline, *Devletin Yeniden Üretimi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Strauss, Leo, *Natural Right and History*, the Un. Of Chicago Pr., Chicago, 1965.

Sülker, Kemal, *Nazım Hikmet'in Sahte Dostları*, İstanbul Matbaası, 1979.

Süzük, Şule A., *Akıntıya Karşı Aziz Nesin*, Seyir Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Şarman, Kansu, der., *Türk Promethe'ler: Cumhuriyet'in Öğrencileri Avrupa'da (1925-1945)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.

Şefkatli-Tuksal, Hidayet, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat, Ankara, 2000.

Şen, Bayram, "Nationalism and Migration: The post-1950 Balkan Immigrants from Yugoslavia", Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 2007.

Şen, Serdar, *Cumhuriyet Kültürünün Oluşum Sürecinde Bir İdeolojik Aygıt Olarak Silahlı Kuvvetler ve Modernizm*, Sarmal, İstanbul, 1996.

Şen, Serdar, *Geçmişten Geleceğe Ordu*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Şen, Serdar, *Silahlı Kuvvetler ve Modernizm*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996.

Şener, Mustafa, "Türkiye İşçi Partisi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Şener, Mustafa, "Türkiye İşçi Partisi". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Şimşek, Veysel, "Ottoman Military Recruitment and the Recruit: 1826-1853," Yayımlanmamış yükseklisans tezi, Department of History, Bilkent University, Ankara, 2005.

Şimşir, N. Bilal, *Malta Sürgünleri*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1985.

T.C. Başbakanlık, *Cumhuriyet 50 Yaşında*, Ankara.

Tabakoğlu, A., "İktisat ve İslam İktisadı Üzerine Terörizme Karşı Ekonomi İsrafın İlmi", *TED*, cilt 11, sayı 130, 1984.

Tahir, Kemal, *Devlet Ana*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967.

Tahir, Mehmed, "İfâde-i Meramım", GOLTZ, 1305/1889.

Talat Paşa'nın Anıları, haz. Alpay Kabacalı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

Tamanoi, Mariko Asano, "Knowledge, Power, and Racial Classification: The 'Japanese' in 'Manchuria'", *The Journal of Asian Studies* 59, no. 2, 2000.

Tanör, B., *Anayasal Gelişme Tezleri*, YK Yayınları, İstanbul, 2008.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, MEGSB Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985.

Taşkın, Rıfat, *Milli Müdafaa Hukuku*, Hukuk İlmini Yayma Kurumu Konferanslar Serisi, no. 29, Ankara, 1938.

Taşkın, Yüksel, "12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Taşkın, Yüksel, "Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Taşkın, Yüksel, "Nevzat Yalçıntaş", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 (2003).

Taşkın, Yüksel, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

TBMM Gizli Celse Zabıtları, 4 cilt, TBMM Basımevi, Ankara.

TBMM Zabıt Ceridesi, TBMM Basımevi, Ankara, 1920-1960.

Tekeli, İ. ve İlkin, S., "Bir Aydın Hareketi: Kadro", *Toplum ve Bilim*, sayı 24, Birikim Yayınları.

Tekeli, İ. ve S. İlkin, *Savaş Sonrası Ortamında 1947 İktisadi Kalkınma Planı*, ODTÜ Yayınları, Ankara, 1974.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin, *1929 Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1977.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982.

Telles, Edward E. ve Edward Murguia, "Phenotypic Discrimination and Income Differences among Mexican Americans," *Social Science Quarterly* 71, no. 4, 1990.

Tezel, Yahya Sezai, "Jakoben Yenileşmecilik", der. Sabahattin Şen, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam, İstanbul, 1995.

Tezel, Yahya Sezai, *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi*, 3. baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1994.

Tezer, Şükrü, *Atatürk'ün Hatıra Defteri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları (2. baskı), Ankara, 1989.

Tilly, Charles, "War Making and State Making as Organized Crime," *Bringing the State Back In*, der. P. B. Evans, D. Rueschemeyer ve T. Skocpol, Cambridge University Press, 1985.

Tilly, Charles, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*. Cambridge, Blackwell, 1992.

Toker, Nilgün, "Anti-militarizm sorumluluktur..." *Birikim*, 207 (Temmuz), 2007.

Toker, Nilgün, "Entelektüelin Politik Sorumluluğu", *Birikim*, sayı 215 (Mart), 2007.

Toker, Nilgün, "Türkiyede Liberalizm ve Birey", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, cilt 7, ed. Murat Yılmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Toker, Nilgün, "Vicdani Red, Sivil İtaatsizlik ve Antimilitarizm: İtaat Etmeme ve Direnme," *Çarklardaki Kum: Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar

ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Tolstoy, L., "Patriotism and Government", *Classics of International Relations*, der. J. A. Vasquez, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1905.

Tonnesson, Stein, "Orientalism, Occidentalism, and Knowing about Others" *NIAS*, 2, Nisan, 1994.

Topçu, Nurettin, *Ahlak Nizamı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999(a) (1961).

Topçu, Nurettin, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2004(a) (1998).

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2004(b) (1970).

Topçu, Nurettin, *Millet Mistikleri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001.

Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 5. baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2006.

Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999(b) (1961).

Toprak, Zafer, "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu," *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları*, İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Mezunlar Derneği Yayınları, İstanbul, 1977a.

Toprak, Zafer, "İkinci Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık," *Toplum ve Bilim*, no. 1, 1977b.

Toprak, Zafer, "Türkiye'de 'sol faşizm' ya da otoriter modernizm 1923-1946", *Toplum ve Bilim*, sayı 100, 2004.

Toprak, Zafer, *Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

Tozkoparan, Cenk, *Buduncu Gelecek*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul, 2007.

Tör, Vedat Nedim, "Kreuger, Hitler, Göthe," *Kadro: Aylık Fikir Mecmuası* no. 4, 1932b.

Tör, Vedat Nedim, "Müstemleke İktisadiyatından Millet İktisadiyatına II," *Kadro: Aylık Fikir Mecmuası* no. 2, 1932a.

Troçki, Leon, *Edebiyat ve Devrim*, çev. Hüseyin Portakal, Kabalcı Yayınları, 1989.

Tuğal, Cihan, "Sosyalizm ve Din," *tezkire*, sayı 26, 2002.

Tully, James, *Strange Multiplicity-Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, 1995.

Tuna, Gürçağ, "1960'lı Yıllarda Sınıf Mücadeleleri," *Türkiye'yi Sınıf Gerçeğiyle Anlamak*, SAV, Ezgi Matbaası, 2006.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003 (2001).

Tunçay, Mete, "Doğan Avcıoğlu'nun Arkasından", *Yapıt*, sayı 47/2, 1983/84.

Tunçay, Mete, "Samim Kocagöz'ün Yazısı Üzerine," *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, sayı 107, Mayıs 1989.

Tunçay, Mete, *T.C.'nde Tek Parti Yönetiminin Kuruluşu (1923-1931)*, 2. basım, Cem Yayınevi, İstanbul, 1992.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931*, Tarih Vakfı, İstanbul, 2005.

Tunçay, Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar-II (1925-1936)*, BDS Yayınları, İstanbul, 1992.

Tunçel, Harun, "Türkiye'de ismi değiştirilen köyler," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 10, sayı 2, 2000.

Turcan, Talip, "Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı olarak İcma," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002.

Turhan, Mümtaz, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Şehir Matbaası, 1965.

Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz? Prof. Mümtaz Turhan'ın Bütün Eserleri I*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul, 1972.

Turner, B. S., *Citizenship and Capitalism. The Debate over Reformism*. Allen & Unwin, Londra, 1986.

Turner, Bryan S., "Entelijensiyanın Biçimlendirilmesinde İdeoloji ve Ütopya", *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

Turner, Bryan S., *Marx and the End of Orientalism*, George Allen & Unwin, Londra, 1978.

Turner, Bryan S., *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001.

Türk Edebiyatı, "Okuyucu ve Abonelerimizden Açık Rica", *TED*, cilt 2, sayı 17, 1973a.

Türk Ocağı Türk Tarihi Heyeti, *Türk Tarihinin Ana Hatları*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931.

"Türk Adaylara Ermeni Engeli," *Akşam*, 28 Eylül 2006, 12.

"Türk Adaylara 'Soykırım' Tırpanı," *Milliyet*, 28 Eylül 2006, 1.

Türk Parlamento Tarihi, 1923-1927, cilt I, TBMM Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

Türkdoğan, O., "Ziya Gökalp'ten Aşık Veysel'e", *TED*, cilt 9, sayı 99, 1982a.

Türkdoğan, Orhan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi İşletme Fakültesi Araştırma Enstitüsü Yayınları, Erzurum, 1970.

Türkeş, A. Ömer, "Anlatılanlar kimin hikâyesi?" *Virgül*, sayı 70 (Şubat), 2004.

Türkeş, A. Ömer, "Bir Avuç Roman," *Birikim*, 207 (Temmuz), 2007.

Türkeş, Alparslan, *Temel Görüşler*, Dergah Yayınları, İstanbul [4. baskı], 1979.

Türkeş, Ö., "'Sol'un Romanı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Türkiye İşçi Partisi Programı, Karınca Matbaası, İstanbul, 1964.

Türkkan, Reha Oğuz, *Dört İçtimâî Mesele*, Bozkurt Yayını, İstanbul, 1941.

Türkkan, Reha Oğuz, *Milliyetçilik Yolunda*, Müftüoğlu Yayınevi, İstanbul, 1944.

Türköne, Mümtaz'er, "Gelenek ve Aydın", S. Şen, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., 1995.

Uğur, M., *Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Dayanak/İnandırıcılık İkilemi*, Agora, İstanbul, 2004.

Ulusoy, K., "Saving the state again: Turks face the challenge of European governance" Middle East Technical University, Centre for European Studies, yayınlanmamış makale, 2005.

Uray, Zühtü, "Bir İzah", Max Beer, *Sosyalismin ve Sosyal Mücadelelerin Umumî Tarihi*, çev. Zühtü Uray, Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1941.

Uyanık, Nevzat, "Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri İleri Ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 15, 2004.

Uyar, Hakkı, "Resmi İdeoloji ya da Alternatif Resmi İdeoloji Oluşturmaya Yönelik İki Dergi: Ülkü ve Kadro Mecmualarının Karşılaştırmalı İçerik Analizi," *Toplum ve Bilim* no. 74.

Üçpınar, Hülya, "Türkiye'de Vicdani Reddin Suç ve Ceza Konusu Olması ve Sonuçları," *Çarklardaki Kum: Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul, 1991(a).

Ülgener, Sabri F., *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme*, Der Yayınları, İstanbul, 1991(b).

Ülgener, Sabri F., *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş, İstanbul, (tarih yok).

Ülgener, Sabri, Tarihsiz, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler: Denemeler ve Araştırmalar*, Mayaş, 1983

Ülken, Hilmi Ziya, *Ziya Gökalp: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, İstanbul: Kanat Kütüphanesi, tarih yok.

Ülker, Ferda ve Coşkun Üsterci der., *Şiddet Kültüründe Şiddetten Arınmış Eylem*, İlke-SKD Yayınları, İzmir, 1998.

Ünal, Erkal, "Sol düşüncenin ortasında ve kıyısında: Çeviri kitaplar", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol*, cilt 8, ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Ünal, İsmail Hakkı, "Muammer el-Kazzafi ve Yeşil Kitabı," *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002.

Ünder, Hasan, "30'ların Ders Kitaplarından ve Kemalizm'in Kaynaklarından Biri: Milleti Müsellaha ve Medeni Bilgiler" *Tarih ve Toplum*, 192 (Aralık), 1999.

Ünder, Hasan, "Goltz, Milleti Müsellaha ve Kemalizmdeki Spartan Öğeler" *Tarih ve Toplum*, 206 (Şubat), 2001.

Ünder, Hasanç, "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü" *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Ünlü, Barış der., *Mehmet Ali Aybar'ın Müdafaaları ve Mektupları (1946-1961)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Ünlü, Barış, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Mehmet Ali Aybar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Ünsal, Artun, *Umuttan Yalnızlığa Türkiye İşçi Partisi (1961-1971)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.

Ünsal, Süha, "Türkiye'de Komünist Düşüncenin Kaynaklarından Biri Olarak Dr. Hikmet Kıvılcımlı", *Toplum ve Bilim*, 78, 1998.

Üskül, Zafer, *Olağanüstü Hal Üzerine Yazılar*, Büke Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Üsterci, Coşkun ve Uğur Yorulmaz, "Türkiye'de Vicdani Red," *Çarklardaki Kum: Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Üstüner, Fahriye, "Türkiye'de Çok Partili Döneme Geçerken Demokrasi Tartışmaları"- *75. Yılda Düşünceler, Tartışmalar*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

Vagts, Alfred, *A History of Militarism: Civilian and Military*, Meridian Books, Inc., 1959 [1937].

Vander Lippe, John M., "The 'Terrible Turk': The Formulation and Perpetuation of a Stereotype in American Foreign Policy," *New Perspectives on Turkey*, no. 17, 1997.

Varol, Kemal, "Türk'ün Antropoloji İle İmtihanı," *Radikal Kitap*, 1 Temmuz 2005.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Önsöz: Gerçek Atatürkçülük", *Gerçek Atatürkçülük*, der. Kenan Akçay, İstanbul, 1981.

Venn, Couze, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, Sage, Londra, 2000.

Vergin, Nur, "Ordunun Ne Olduğuna Dair Gündem Dışı Bir Pazar Sohbeti," *Yeni Yüzyıl*, 15 Haziran 1997.

Viereck, Peter, *Conservatism*, D. Van Nostrand Company, New York, 1956.

von der Goltz, Kolmar, *Millet-i Müsellaha*, çev. Kolağası Mehmed Tahir, Kostantiniye: Matbaa-i Ebuzziya, Kostantiniye, 1305/1889.

von Ranke, Leopold, "Das Politische Gespräch", *SämtlicheeWerke*, IL/L, Leipzig, 1873-90.

Vural, Yücel, "Kıbrıs Sorunu ve Kıbrıs Türk Solu", *Birikim* 167, 2003.

Wagner, Peter, *Theorizing Modernity Inescapability and Attainability in Social Theory*, Sage Publications, Londra, 2001.

Weber, Eugen, *Peasants Into Frenchmen: The Modernization Of Rural France, 1870-1914*, Stanford: Stanford University Press, Stanford, 1976.

Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. Bahadır Akın, Adres, Ankara, 2005.

Weiker, W., "The Ottoman bureaucracy: modernization and reform", *Administrative Science Quarterly*, cilt 13, no. 3, 1968.

Weldes, Jutta, Mark Laffey, Hugh Gusterson ve Raymond Duvall der., *Cultures of Insecurity: States, Communities, and the Production of Danger*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Wikipedia (06.08.2008) Halide Edip Adıvar, http://tr.wikipedia.org/wiki/Halide_Edip_Ad%C4%B1.

Wikipedia.http://en.wikipedia.org/wiki/Martens_Clause.

Woolf, Virginia, *Three Guineas*, Harcourt, San Diego, 1938.

Wundt, W., *Milletler Ruhiyatı Esasları*, Remzi, İstanbul, 1933.

Yack, Bernard, "The Myth of the Civic Nation," *Critical Review* 10, no. 2, 1996.

Yael, Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2002.

Yalçın, S., "Milliyetçiler III. Büyük İlmi Kurultayından Büyük Türk Milletine", *TED*, cilt 5, sayı, 57, 1978.

Yalman, Galip, "Hegemonya Projeleri Olarak Devletçilik, Kalkınmacılık ve Piyasa", *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, der. E. Fuat Keyman, Everest Yayınları, İstanbul, 2002.

Yalman, Galip, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Rölativist Bir Paradigma mı Hegemonya Stratejisi mi?" *Praksis*, 2002.

Yaşin, Memet, "Kıbrıslı Türk Edebiyatında Kimlik Sorununun Tarihsel Toplumsal Nedenleri", *Edebiyatta Kıbrıs Türk Kimliği*, VarlıkYayınları, İstanbul, 1988.

Yavuz, Erdal, "Sanayideki İşgücünün Durumu 1923-40" *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler, 1839-1950*, der. Donald Quataert ve Erik Jan Zürcher, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Yavuz, Nevzat, "Kemal Tahir, Sosyalizm ve Türkiye," *tezkire*, sayı 26, 2002.

Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998.

Yazman, Aslan Tufan, *Atatürk'le Beraber*, Yörük Matbaası, İstanbul, 1969.

Yediyıldız, Bahaeddin, Çağatay Özdemir ve Fahri Unan, *1997, Prof. Dr. Erol Güngör'ün Hatırasına: Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları VI. İlmi Kongresi- Milli Kültürler ve Küreselleşme*, Türk Yurdu Yayınları, Konya.

Yeğen, Mesut, "Citizenship and Ethnicity in Turkey," *Middle Eastern Studies* 40, no. 6, 2004.

Yeğen, Mesut, "Kemalizm ve Hegemonya" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Yeğen, Mesut, "Türk Devlet Söylemi ve Cumhuriyet Kurumları" *Mürekkep*, 5, 1995.

Yektin, Murat, "Soykırım İçin Atak," *Radikal*, 1 Mart 2005.

Yetiş, K., "Yenilik ve Gelenek", *TED*, cilt 22, sayı 257, 1995.

Yetkin, Çetin, *Türkiye'de Soldaki Bölünmeler, 1960-1970: Tartışmalar, Nedenler, Çözüm Önerileri*, Toplum Yayınevi, Ankara, 1970.

Yıldırım, Onur, *Diplomasi ve Göç – Türk-Yunan Mübadelesinin Öteki Yüzü*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Yıldız, Ahmet, "Kemalist Milliyetçilik," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Yıldız, Ahmet, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene:" Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Yılmaz, H., "Europeanisation and its discontents: Euroskepticism in Turkey", *Europeanisation and Transformation: Turkey in the Post-Helsinki Era* Konferansı, Koc Universitesi, 2-3 Aralık 2005, Istanbul, 2005.

Yılmaz, Murat, "Erol Güngör", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003(b) (2002).

Yılmaz, Murat, "Mümtaz Turhan", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003(a) (2002).

Yılmaz, Murat, "Mümtaz Turhan", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004 (2003).

Yılmaz, Murat, "Recep Peker, CHP ve bürokrasi: Kâzım Dirik örnek olayı üzerinden 'Parti-Devlet' uygulaması ve 'Faşist Proje'". *Mete Tunçay'a Armağan*, der. M. Ö. Alkan - T. Bora – M. Koraltürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Yılmaz, Rasih, *Toros Yüzlü Adam: Osman Yüksel Serdengeçti*, Timaş, İstanbul, 1998.

Yücekök, Ahmet N., "Turan Güneş'i Tanımak", *Türk Demokrasisinin Analizi*, Ümit, Ankara, 1996.

Yücel, Gökhan, "Turkish National Security Doctrine and Democratization in the New Security Environment" *Challenge and Change for the Military: Social and Cultural Change*, der. David Last, Franklin Pinch, Douglas L. Bland, ve Alan Okros, School of Policy Studies, Queen's University, Montreal and Kingston: Mc-Gill-Queen's University Press, 2004.

Yücel, Hakkı, "Kıbrıs'ta Değişmeyen Ne?", *Birikim* 213, 2007.

Yüksel, Muammer-Erhan Kızıltan, *Nutuk'taki Gizli Hitabe 19 Rakamının Sırları*, Neden Kitap İstanbul, 2006.

Yüksel, Müfid, *Örfi Hukuk ve Siyaseten Katl Bağlamında Şeyh Bedrettin'in Katli*, 2002.

Zamponi, Falasca Simonetta, *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, University of California Press, Berkeley, 2000.

Zürcher, Eric Jan, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Zürchet, Eric Jan, "Little Mehmet in the Desert: The Ottoman Soldier's Experience," *Facing Armageddon: The First World War Experienced*, der. Hugh Cecil (Peter Liddle ile birlikte), Leo Cooper, Londra, 1996.

Zürcher, Eric Jan, der., *Devletin Silahlanması: Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, çev. M. Tanju Akad, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

Zürcher, Erik Jan, "Hizmet Etmeyi Başka Biçimlerde Reddetmek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemlerinde Asker Kaçaklığı," *Çarklardaki Kum: Vicdani Red – Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, der. Özgür Heval Çınar ve Coşkun Üsterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Zürcher, Erik Jan, ed., *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia 1775-1925*, I.B. Tauris, Londra ve New York, 1999.

Zürcher, Erik Jan, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma*, çev. Ergun Aydınoğlu, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

YAZARLAR HAKKINDA

SEVGİ ADAK
Central European University, Siyaset Bilimi Bolumu

MELTEM AHISKA
Doç. Dr., Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

YİĞİT AKIN
Ohio State University, Tarih Bölümü

YILDIZ AKPOLAT
Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

CİHAN AKTAŞ
Yazar

ÜMİT AKTAŞ
Yazar

YASİN AKTAY
Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

AYŞEGÜL ALTINAY
Dr., Sabancı Üniversitesi

ŞÜKRÜ ARGIN
Yazar

CUMHUR ASLAN??? R ???
Yard. Doç. Dr., Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

AKIN ATAUZ
Bağımsız araştırmacı

SUAVİ AYDIN
Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Antrpoloji Bölümü

MURAT BELGE
Prof. Dr., Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü

AKSU BORA
Yard. Doç. Dr., Bolu İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

TANIL BORA
Editör

HAMİT BOZARSLAN
EHESS (l'École des hautes études en sciences socials), Paris

NERGİS CANEFE
York Üniversitesi (Toronto) Siyasetbilimi Bölümü

FUNDA ŞENOL CANTEK
Doç. Dr., Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi

LEVENT CANTEK
Dr., editör

MURAT ÇELİKKAN
Gazeteci

MENDERES ÇINAR
Doç. Dr., Başkent Üniversitesi Siyasetbilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

ALİ ÇİFTÇİ
Siyasetbilimci, Dr.

AHMET ÇİĞDEM
Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

ERDEM DENK
Yard. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

NECMİ ERDOĞAN
Yard. Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

MURAT ERGİN
Yrd. Doç. Dr., Koç Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

ALİ ERGUR
Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

ALEV ERKİLET
Dr., sosyolog

ENGİN ERKİNER
Yazar

ORHANGAZİ ERTEKİN
Dr., hukukçu

CEMAL FEDAYİ
Dr., Kırıkkale Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü

ÜMİT FIRAT
Yazar

HALDUN GÜLALP
Prof. Dr., Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

ŞÜKRÜ HANİOĞLU
Prof. Dr., Princeton Üniversitesi Yakındoğu Araştırmaları Bölümü

AYŞE HÜR
Tarihçi, yazar

H. BAYRAM KAÇMAZOĞLU
Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

KILIÇ BUĞRA KANAT
Syracuse Üniversitesi Siyasetbilimi Bölümü

METİN KARABAŞOĞLU
Yazar

KURTULUŞ KAYALI
Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü

METE KAYNAR
Dr., Hacettepe Üniversitesi Siyasetbilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

ÜMİT KIVANÇ
Yazar

SÜREYYA TAMER KOZAKLI
Araştırmacı

ZERRİN KURTOĞLU
Doç. Dr., Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü

ÖMER LAÇİNER
Birikim dergisi yayın yönetmeni

ETYEN MAHÇUPYAN
Agos gazetesi yayın yönetmeni

RECEP MARAŞLI
Yayıncı, yazar

RONI MARGULIES
Yazar, çevirmen

NURAY MERT
Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi

ORHAN MİROĞLU
Yazar

MURATHAN MUNGAN
Şair, yazar

ZÜLKÜF ORUÇ
Başbakanlık TİKA uzman yardımcısı

SEYFİ ÖNGİDER
Yayıncı, yazar

OKTAY ÖZEL
Yard. Doç. Dr., Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü

YASEMİN ÖZGÜN-ÇAKAR
Yard. Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi İletişim Fakültesi

BEKİR BERAT ÖZİPEK
Yard. Doç. Dr., Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü

ALİ SOMEL
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyasetbilimi Bölümü

NESİM ŞEKER
Yard. Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü

BAYRAM ŞEN
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü

SERDAR ŞENGÜL
Dr., tarihçi

UMUR TALU
Gazeteci

DENİZ TANSEL
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyasetbilimi Bölümü

YÜKSEL TAŞKIN
Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Siyasetbilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

NİLGÜN TOKER
Doç. Dr., Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü

ULAŞ TOL
Araştırmacı (Yaşama Dair Vakıf)

M. ALİ TUNALI
Bağımsız araştırmacı

ÖMER TURAN
Central European University, Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji Bölümü

A. ÖMER TÜRKEŞ
Eleştirmen, yazar

MEHMET UĞUR
Greenwich Üniversitesi Jean Monnet Avrupa Ekonomi Politiği Kürsüsü Başkanı

SEVGİ UÇAN ÇUBUKÇU
Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi

KEREM ÜNÜVAR
Editör

AYHAN YALÇINKAYA
Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyasetbilimi Bölümü

AHMET YILDIZ
Dr., siyasetbilimci

FERİDUN YILMAZ
Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

YAPRAK ZİHNİOĞLU
Araştırmacı, yazar

Dizin

A

B

D

E

I

İ

J

K

L

M

N

O

Ö

P

R

U

Ü

V

W

X

Y